

بسم الله الرحمن الرحيم

# عبد المولى

مستوفى  
سيد امير على شيرين شاه

ادارة شيرين شاه  
قذافي كات







# اِذَا ارَادَ اللهُ شَيْئًا سَبَّحَتْ اَلْاَافِقَةُ فِي اَلْاَيِّنِ

الحمد لله الذي كتبه من كتاب جامع مدار ومعه عليه علماء عامة بلاد اسلام مثل بخارا  
بلخ وكابل واورار والنهر وهندوستان وعرب وروم وشام اعني الهداية كثر



مدلل بطريقه اجتهاد آيات واحاديث از اصول واعتبارات فروع مع تدقيق مسامكي نويس  
السلالة القهار جامع فروع واصول حاوي منقول ومقول لانا السيد مير علي مشرقي غاوي الميرزا محمد باقر

محمد اعظم  
اداره نشریات اسلام آباد بازار لاهور





الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وآله وصحبه ومجمع الانبياء والمرسلين ومجمع  
عباد الله الصالحين اجمعين اما بعد في جلد چهارم كتاب مستطاب هداية كاتر مجسمي بعين الهداية  
حسبي الله ونعم الوكيل ونعم الموصي ونعم النصير



## كتاب الشفع

یہ کتاب شفعہ کے بیان میں ہے۔  
الشفعة شفعة من الشفع وهو الضم۔ شفعة مشتق از شفع ہے اور وہ ضم ہے۔ یعنی لانا۔ جسے  
لاہی میں حقت کرنا ظان طاق کے۔ اور شرع میں ملک عقار کو لانا۔ سمیت بہا لانا فیہا من ضم الشفعة  
الی عقار الشفع۔ اس معنی شرعی کا نام شفعہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں بھی خریدی ہوئی چیز کو خفیج کے عقار  
میں لانا ہوتا ہے۔ یعنی شفع اس عقار کو جو اسکے دار کے ہلو میں یا متصل بیجا گیا بند لیا اپنی دار کے  
بوجہ حق شفعہ کے اپنے عقار میں ملا سکتا ہے۔ پھر شفعہ کے مراتب تین خلیط عین۔ پھر خلیط حق۔ پھر جوار۔ حتی کہ  
اگر جمع ہوں تو ہر ایک کو اسی ترتیب سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ قال الشفعة واجبة لا خلیط فی نفس المبیع  
تدوری نے لکھا کہ شفعہ واجب ہوتا ہے ایسے خلیط کے لیے جبکہ نفس مبیع میں حرکت ہے۔ شفعہ جوار  
فردخت ہوا اگر وہ دو شریکوں میں مشترک ہو اور شریک نے اکو نبر کے ہاتھ فردخت کیا تو شریک مبیع کے  
واسطے اولاً حق شفعہ واجب ہوگا۔ اگر اس نے نہ لیا تو اس کا شفعہ گیا۔ اور اس دار کے حق میں بھی بیعہ رک



شریک میں مثلاً کبھی یہ دار بٹوارہ کیا گیا تھا اور سب نے اپنا حصہ الگ کر لیا تھا مگر راستہ میں سب کی شرکت باقی رہی اور نفس بیع میں شرکت نہیں ہو۔ ثم للخلیط فی حق البیع کا شرب و الطریق۔ پھر بیسے خلیط کے لیے جو کہ حق بیع میں شرکت ہو جیسے شرب و راستہ فست۔ یعنی خاص راستہ یا شرب میں شرکت ہو پس جب خلیط نفس میں نے حق شفعہ چھوڑا اور خلیط حق بیع موجود ہو تو اس کے واسطے حق شفعہ پہنچا پھر اگر اس نے بھی شفعہ دیدیا حالانکہ بہرہ شرکت کے حق جوار والا موجود ہو۔ ثم للجار۔ پھر جوار والے کے لیے شفعہ واجب ہوتا ہے و فست جار پڑوسی اور مراد وہ پڑوسی جو ملاحق ہو یعنی ملا ہوا ہو مگر دروازہ اسی کوچہ میں ہو۔ افادہذا للفظ ثبوت حق الشفعۃ لكل واحد من ہولاء وافاد الترتیب۔ اس کلام نے دو فائدہ ظاہر کیے۔ اول یہ کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے و فست۔ اول خلیط بیع۔ پھر خلیط حق۔ پھر جار ملاحق۔ اور اسی ترتیب سے ہر ایک کے لیے وجہ ہوتا ہے پس ثبوت کی دلیل جاسکتی ہے اور ترتیب کی دلیل چاہیے۔ اما الثبوت فلقولہ علیہ السلام الشفعۃ لشریک لم یقاسم۔ پس ثبوت شفعہ کے دوائل اول سے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ شفعہ بیسے شریک کے لیے ہے جس نے بٹوارہ نہیں کیا و فست جار برضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ہر شرکت میں یا دیوار میں ثابت حتیٰ کہ بیع نہیں کہ وہ فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک پر پیش کرے پس وہ سے یا چھوڑ دے پس اسکا شریک اس کے خریدنے کا زیادہ حقدار ہو یہاں تک کہ اسکو اعلام کرے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا شفعہ کا ہر شرکت میں جو بٹوارہ نہیں ہوئی کھن جو یا دیوار ہو کہ حق نہیں رہا اسکو فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو آگاہ کرے پس وہ چاہے لے یا چھوڑ دے پس جب اسکو فروخت کیا اور شریک کو آگاہ کیا تو شریک اسکا زیادہ حقدار ہو۔ رواہ مسلم۔ یعنی شریک۔ اسکو بغیر رضامندی کے شفعہ میں لے سکتا ہے۔ ولقولہ علیہ السلام جار الدار احق بالدار والارض یتظرلہ وان کان غائباً اذا کان علیہما واحد۔ اور دوم دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ دار کا پڑوسی دار کا زیادہ حقدار ہو اور زمین کا زیادہ حقدار اسکا انتظار کیا جائیگا اگرچہ وہ غائب ہو پتہ نہ ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو فست یہ وہ حدیثیں ہیں۔ اول یہ کہ عمر بن عبد ربہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی و احمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ اور ایک روایت میں ہے کہ دار کا پڑوسی شفعہ دار کا زیادہ حقدار ہو۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ و رواہ النسائی وابن حبان عن انس رضی اللہ عنہ۔ عمرو بن السرح نے اپنے باب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت دھند نہیں سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار۔ ہے شفعہ کا زیادہ حقدار ہو۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والبخاری۔ اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحق نے حدیث قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ کہ اور حدیث قتادہ عن الحسن بن عمرو رضی اللہ عنہ جمع کر دیا۔ ابن القحطان نے کہا کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہیں اسکی تصحیح واجب ہے اور اسی طرح اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبح نے روایت کیا ہے۔ شریح بن سوید اشعری نے مرفوع روایت کی کہ دار کا پڑوسی بہ نسبت دوسرے کے اس دار کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ احمد۔ پس معلوم ہوا کہ خلیط بھر راستہ کا خلیط بھر ملاوسی ہے اگرچہ بیع ترتیب کی دلیل آتی ہے۔ اور حدیث دوم کہ عبد اللہ بن ابی سلیمان نے عمار بن ابی براح سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت



صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کی شفعہ کا زیادہ مستحق ہے اس کے واسطے انتظار کیا جاوے اگرچہ غائب ہو جبکہ دو وزن کا راستہ واحد ہو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور عبد الملک مادی الی حدیث کے نزدیک لفظ مامون ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کسی نے کلام کیا ہو سو اسے شعبہ ۴م کے کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہو صاحب الملک نے امام احمد سے نقل کیا کہ عبد الملک منہج حفاظ کے ہوا وہ سفیان ثوری رحم نے کہا کہ وہ میزان ہے۔ احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے۔ امام مسلم نے صحیح میں اس سے حدیث لی۔ ترمذی کی توثیق اور برکزی۔ ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور کہا کہ وہ اہل کوفہ کے بہتر لوگ و حفاظ میں سے تھا۔ صاحب تنقیح نے لکھا کہ دفع ہو کہ حدیث عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے اور اسکے درمیان اور مشہور حدیث جابر بن عبد اللہ میں کچھ منافات نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کنوان و حجت و راستہ وغیرہ متافع کی شرکت ہو تو پڑوسی بسبب ہمارے کہ مستحق شفعہ بدلیل حدیث عبد الملک ہے۔ اور جب پڑوسیوں میں کسی متافع میں شرکت نہ ہو تو شفعہ نہیں بدلیل حدیث مشہور جابر بن عبد اللہ کے کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہو کہ بٹوارہ نہ ہو اور جب حدود واقع ہو گئے تو شفعہ نہیں ہے۔ اور کہا کہ شعبہ ۴م کا اس حدیث کی وجہ سے کلام کرنا کچھ چیز نہیں ہے اس واسطے کہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھا اور فقیہ جید نہیں تھا کہ احادیث کو شفعہ کر سکتا اور دوسروں نے شعبہ کی تبعیت میں کلام کیا ہے حالانکہ بخاری رحم نے عبد الملک کی روایت سے استنباط اور امام مسلم نے اس سے حدیث روایت کی ہے۔ ولقوله علیہ السلام الجار احق ببقیہ قیل یا رسول اللہ و ما بقیہ قال شفعۃ۔ اور سوم بدلیل قول حضرت ۴ کہ پڑوسی احق ببقیہ ہے پس عرض کیا گیا کہ اس کا سبب کیا ہے فرمایا کہ شفعہ صرف یعنی پڑوسی اپنے جوار کی شفعہ کا مستحق مقدم ہے یہی جب تک وہ لے تو شفعہ نہیں پادگار اور سبب یعنی نزدیکی پڑوسی ہے اور اس حدیث کو بخاری رحم نے روایت کیا ہے۔ ویرودی الجار احق بشفعۃ۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ رواہ الترمذی و اسحق و ابن ابی شیبہ و ابن جریر و ابن حبان وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ شریک میں شفعہ مستحق اور پڑوسی سب کے واسطے شفعہ حاصل ہے یہی مذہب شریع و شعبی و ابن سیرین و حکم و حاد و حسن طاووس و دوسری و ابو حنیفہ و ابن ابی لیلہ و ابن شبرہ ہے اور شریع و ابو حنیفہ میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے اسی پر فتویٰ دیا اور یہی اختیار ہے اور استنباط ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمر رحم نے شریع کو شفعہ جوار کا حکم و قال الشافعی رحم لا شفعۃ بالجواز۔ اور امام شافعی رحم نے کہا کہ جوار کی وجہ سے شفعہ نہیں ہے صرف یہی قول مالک و احمد و زاعی و ابی ثور ہے اور یہ حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے روایت کیا جاتا ہے۔ ولقوله علیہ السلام الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود و صرفت الطرق فلا شفعۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ایسے عقار میں ہے کہ تقسیم نہیں کیا گیا پھر جب حدود بند ہو گئے اور راستے خیر ہو گئے تو شفعہ نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں انما الشفعۃ فیما لم یقسم الخ یعنی شفعہ کا انحصار ایسے ہی عقار میں ہے کہ مقسوم نہ ہو۔ پس جس شفعہ صرف غیر مقسوم میں مخصوص ہوا ہے اور غیر خارج ہے۔ ولان حق الشفعۃ معدول بہ عن سنن القیاس۔ اور اس بدلیل قیاس سے کہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو درشتن قیاس سے معدول ہے یعنی قیاس کی راجح کو اس میں دخل نہیں ہے یعنی حق شفعہ خلاف قیاس ہے۔ ولما فیہ من تمکک المال علی الغیر من غیر رضاہ۔ کیونکہ اس میں غیر کے مال پر بدون اس کی رضامندی کے تمکک حاصل کرنا ہوتا ہے۔ سنن میں کہ بائع نے رضامندی سے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا مگر شفعی نے جبراً اس کو شفعہ



لے لیا پس یہ خلاف قیاس ہے تو جہان شرع میں وارد ہوا اسی حد تک رہ گیا۔ وقد ورد الشرع فيما لم يقسم  
 حالانکہ شرعی ورود ایسے عقار میں ہوا جو مقسوم نہیں ہوا ہے۔ فتاویٰ جوار کہ اس پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔  
 و هذا ليس في معناه لان مودة القسمة ملزمة في الاصل دون الفرع۔ اور یہ یعنی جوار و شرکت منافع و  
 غیر قابل قسمت کچھ ایسی چیزیں نہیں جو عقار قابل قسمت کے معنی میں ہوں یعنی غیر مقسوم کے معنی میں یہ چیزیں نہیں  
 ہیں اس واسطے کہ جوارہ کی شفت و خرچہ قیاس میں لازم ہو گا نہ فرع میں۔ فتاویٰ غیر مقسوم میں خرچہ جوارہ  
 ہے اور مقسوم میں نہیں ہے۔ مراد یہ کہ حق شفعہ اس واسطے کہ جوارہ کے خرچہ سے بچاؤ ہو اس واسطے کہ شرکت میں جوارہ  
 کا مطالبہ ہو گا اور اس سے بچاؤ بھی ہو سکتا ہے کہ حصہ شریک طوے لے لے اور جوار میں یہ بات نہیں ہے کہ جوارہ  
 سابق سے موجود ہے۔ اسی طرح جو شخص کہ حقوق بیع میں مانند راستہ وغیرہ کے شریک ہو یا ایسی چیزیں شرکت  
 ہو جو جوارہ کے قابل نہیں مانند نرد وغیرہ کے تو اس میں بھی یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں پس سوائے ایسے  
 غیر مقسوم کے جو قابل قسمت ہے باقی کہیں حق شفعہ نہ ہو گا۔ م۔ ع۔ پس دلیل شافعی رحمہ ایک قوی حدیث ہے  
 اور دوم قیاس مانع ہے۔ اور جواب یہ کہ نفس کے مقابلہ میں جوار کے واسطے نفس موجود ہے اور قیاس بھی شفعہ  
 کو ظاہر کرتا ہے چنانچہ فرمایا۔ قولنا ما ردو نیا۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ فتاویٰ الجار  
 حق بقیہ۔ یعنی پڑوسی اپنے متصل عقار کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اور اوپر موقوف ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس  
 باب میں احادیث گزرین اور زیادہ صحیح ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ہے کہ اس میں کسی  
 کی شرکت نہیں اور نہ حصہ ہے سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا حق ہے  
 الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ قولہ علیہ السلام جار الدار حق بدار الجار معادہ  
 میں جار خواہ شریک ہو یا نہ مستحق شفعہ ہے جیسے حدیث میں عام ہے خصوص جبکہ حدیث میں جار الدار کا حق فرمایا  
 کیونکہ اشارہ صحیح ہے کہ دار الجار بغیر شرکت کے اس کی ملک ہے تو ابن حبان رحمہ کی یہ تخصیص ساکت ہو گئی کہ جار سے  
 خلیفہ مراد ہے کیونکہ یہ تخصیص خلاف دلائل نفس ہے اور حدیث جار بر رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعی رحمہ نے  
 استدلال کیا کہ جب حدود واقع اور راستے پھیرے جا دیں تو شفعہ نہیں۔ اس سے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اول  
 یہ کہ بعد جوارہ کے اس کو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہے اور حدیث عبداللہ بن ابی سلیمان میں ثبوت ہے کہ جب  
 راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی ہو تو اس کو جوار سے برحق حق شفعہ ہے مگر خلیفہ سے کمتر ہے۔ دوم یہ کہ راستہ  
 جب دوسرے کو چھ کی طرف ہو گیا تو حق شفعہ نہیں رہتا ایک مکان کا دروازہ ایک کو چھ میں ہے پھر اسکے شرکاء  
 نے جوارہ کیا تو دوسرے کی طرف سے راستہ اسی کو چھ کی طرف رہا اور دوسرے داروں کا دروازہ نہشت کی طرف سے  
 دوسرے کو چھ میں ہو گیا تو راستہ پھر گیا پس بلحاظ راستہ کے اتحاد کے پڑوسے حقدار ہے اور اسکے ہوتے ہوئے  
 دوسرے حصہ دار جنکار راستہ پھر گیا حق نہیں رکھتے ہیں۔ اور جو امام شافعی رحمہ نے خیال فرمایا کہ شفعہ کا حق  
 اس واسطے ہوتا ہے کہ خرچہ جوارہ سے نجات ہو یہ علت کاملہ نہیں ہے اور فرما رہا اس سے برحق حق حق کہ جب چھ کی  
 غیر قوم یا شریر و بدکار و موزی ہوتا ہے تو مجبوری سے گھر چھوڑتا ہے اور رہا یہ کلام کہ بعض روایات میں انما بشفعہ  
 ام۔ یعنی شفعہ تو غیر مقسوم میں منحصر ہے الخ۔ پس اول قویہ حدیث روایت غیر مثبت ہے اور بر تقدیر محتمل اس سے  
 نفی نہیں ہو سکتی ہے کہ کمال لہے انما انما مندرجہ یعنی اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت حصہ  
 فرمایا کہ وہ لفظ مندرجہ یعنی ڈر سنانے والا ہے حالانکہ آپ رسول کے واسطے رحمت و بشارت سنانے والے آج



کثیرہ ہیں۔ حالانکہ اعلیٰ شفعہ اسی میں منحصر ہے کہ شفعہ کو حق شرکت میں حاصل ہو پھر اسکے بعد شریک متلفع ہو پھر  
 شریک جار ہو پس ہمارے استنباط پر جملہ احادیث اپنی صحیح و عموم پر ہیں اور کسی میں ہمنے خلاف ظاہر کے  
 سنی نہیں بدلے اور جب اس طرح تو فیق بدون معارضہ ہو تو خواہ مخواہ معارضہ و تخصیص و تاویل کی کوئی وجہ نہیں  
 ہے۔ اور قیاس بھی ہمارے قول کو مساعد ہے۔ لان ملک متصل بلک الذیل اتصال تا بید و قرار۔ اسو  
 کہ شفعہ کی ملکیت تو خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے اتصال تا بید و قرار۔ یعنی ہمیشگی و برقراری کے  
 طور پر متصل ہے اور کرایہ دار یا عاریت پر رہنے والے کی طرح نہیں ہے۔ فیقتبت لہ حق الشفعہ عند وجود المعاوضۃ  
 بالمال باعتبار الجور و الشرع۔ تو مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا یعنی  
 معاوضہ دیکر اپنی ملکیت میں ملائے کا حق حاصل ہوگا بقیاس مورد شفعہ کے۔ یعنی شرع میں غیر مقسوم کا  
 شفعہ وارد ہوا تو اتصال ملک ہو پس اسی پر قیاس کر کے جو زمین بھی اسی طرح ملک متصل ہے تو اس کو بھی حق شفعہ  
 حاصل ہوگا۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ بٹوارہ کا ضرر اٹھانا نہ پڑے بلکہ۔ ہذا لان الاتصال علی ہذہ الصفتہ  
 انما انتعصب سبباً فیہ لرفع ضرر الجوار اذ ہو مادة المضار علی ما عرفت۔ یہ حکم اسوجہ سے کہ ایسی صفت  
 پر اتصال ہونا ہی مورد شفعہ میں جو اس کا ضرر دور کرنے کا سبب ہوگا یعنی سبب حق شفعہ ہوگا اس واسطے کہ یہی ضرر  
 کا مادہ ہے جیسا کہ برتاؤ سے معلوم ہوا۔ خلاصہ یہ کہ ہمنے مورد شفعہ میں جبکہ عقار غیر مقسوم ہوتا ہے شفعہ کے  
 حق سے شفعہ کو ملا لینے کا مادہ اسی وجہ سے کہ دائمی ڈانڈا ملا ہوا ہونے سے پڑوس کا ضرر شدید پھیلتا ہے پس  
 مورد شفعہ میں خلاف قیاس نہیں ہے اور یہی سبب ایسی صورت میں موجود ہے کہ جب جوار سے ملک متصل ہو تو جوار کو  
 ضرر پہونچے گا پس اسکے واسطے بھی سبب مذکور موجود ہے۔ پس یہاں وہی صورتیں دفع ضرر کی ہیں یا تو مشتری نے جیسے  
 یہ خریدا ویسے ہی جار کا مکان بھی لے لے یا یہ ہو کہ جار کو حق حاصل ہو کہ وہ خریدے ہوئے قطعہ کو لے لے لیکن مشتری  
 قواب دخل ہوا ہے اور شفعہ پہلے سے اخیل ہے۔ و قطع ہذہ المادة بتلک الاخیل اولے۔ اور یہ مادہ ضرر  
 قطع کرنا اخیل لینے شفعہ کو تلک کا حق دینے کے ذریعہ سے اولیٰ ہے۔ یعنی مشتری و شفعہ جار و وزن میں سے  
 ایک کو شرعاً یہ حق ملنا چاہیے کہ وہ بغیر رضامندی غیر کے ملک حاصل کرے تاکہ مادہ ضرر دور ہو پھر ہمنے دیکھا کہ شرع  
 نے اخیل کو ترجیح دی کہ نہ کہ وہ پہلے سے متصل عقار کا ملک موجود ہے اور مشتری ابھی دخل ہوا ہے تو اخیل ہی کو یہ  
 استحقاق ہونا اولے ہے۔ لان الضرر فی حقہ باز عاجہ عن خطۃ آیاتہ اقوی۔ اسواسطے کہ اخیل کے حق  
 میں ضرر زیادہ قوی اسوجہ سے ہوا جاتا ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کے خطہ سے پریشان کر کے اٹھا یا جاتا ہے۔ و  
 بر خلاف مشتری کے کہ اسکی یہاں کوئی ملک نہیں ہے پس اگر مشتری کو یہ استحقاق ہو کہ جیسے اسنے یہ مکان خریدا ہے  
 اسی طرح اسکو اختیار ہو کہ خواہ مخواہ وہ جار کا مکان بھی بغیر اسکی رضامندی کے اپنی ملک میں لاوے تاکہ ضرر و فساد  
 دور ہو تو جار کے حق میں یہ ضرر مزید ہو کہ وہ اپنے باپ دادا کی جائے سکونت سے آوارہ کیا گیا اور یہ ظلم ہے لہذا  
 شرع نے اس سے ضرر دور کر کے یہ حکم دیا کہ اصل مختار ہے کہ چاہے بیعہ کو مشتری سے بحق شفعہ لے لے تاکہ اسکو جار  
 کا ضرر اٹھانے سے امن ہو۔ بالجموع شفعہ میں قوی علت یہ ہے کہ اجنبی پڑوسی کی شرارت سے امن ہو اور یہی علت  
 ہے نہ وہ کہ جو امام شافعی نے خیال فرمائی کہ مکان کے حصہ دار کو شفعہ اسوجہ سے ملے کہ اگر شفعہ نہ تو اسکو بٹوارہ کی شفعہ  
 اٹھانا پڑے پس حق شفعہ دیا گیا کہ وہ اس سے جھوٹ چاوے۔ یہ علت ٹھیک نہیں ہے کہ شریک اگر خود بٹوارہ  
 کا قصد کرے تو بلا حیل بٹوارہ کر دیا جاتا ہے بلکہ اگر شریک نے اپنے حصہ میں سے نصف فروخت کیا اور غلطی سے شفعہ



یا بھر بٹوارہ جا یا تو بٹوارہ کر دیا جائیگا پس بٹوارہ کوئی جدید ضرر نہیں اور نہ دائمی ہے۔ و ضرر القسمة مشروع  
لا یصلح علیہ تحقیق ضرر غیر۔ اور بٹوارہ کا ضرر اٹھانا مشروع ہے وہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے واسطے  
ملت نہیں ہو سکتا۔ یعنی شفعہ تو مشتری وغیرہ کے بغیر رضامندی کے شفعہ کو دلا یا جاتا ہے پس اگر اسوجہ سے  
ہو تا کہ شفعہ کو بٹوارہ کی مشقت اٹھانا ہوگی تو یہ کوئی ایسی چیز نہیں جسکی وجہ سے شفعہ کا اسقدر لحاظ ہو کہ وہ جبراً حاصل  
کر سکتا ہے اگرچہ مشتری! بلکہ رضامند ہون اور اگرچہ انکا ضرر تصور ہو کیونکہ شرع نے تو خود شرکار کی درخواست  
پر بٹوارہ کا حکم دیا ہے اور بٹوارہ خود مشروع ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ شفعہ کی علت تو یہ ہے کہ شفعہ کی ملکیت جس  
عقار کے ساتھ دائمی قرار کے ساتھ لی ہے تو اس نے ہونے ڈانڈے میں اسکو اختیار ہے کہ جب معاوضہ فروخت ہو  
تو معاوضہ الی خود دیکر چاہے اپنی ملکیت میں لائے تاکہ ضرر جوار اس سے دور ہو پس اگر ایک ہی عقار میں جو غیر مقسوم  
ہے شریک نے فروخت کیا تو جبراً اولی اسکو اختیار ہے کہ خود معاوضہ دیکر لے لے اگرچہ مشتری راضی نہ ہو اور یہ اقویٰ شفعہ  
ہے بہ نسبت اسکے کہ دوسرے کی شرکت صرف راستہ وغیرہ منافع میں ہے۔ پھر شفعہ اسکو جسکی شرکت خاص منافع راستہ  
وغیرہ میں ہے کیونکہ اسکو ضرر جوار کے ساتھ خاص شرکت منافع میں ضرر ہے۔ پھر اگر یہ بھی ہو تو جوار کا ضرر عام جو اصل  
علت ہے وہ موجود ہے تو وہ حق شفعہ رکھتا ہے اور شرعاً قسم کھاتا ہے کہ اگر دروازہ پھرا ہوا یا باوجود سکانات متصل ہونے  
کے ایک کا دروازہ کو چہ فلان میں ہو اور دوسرے کا دروازہ کو چہ دیگر میں ہو تو ضرر جوار میں بہت کم احتمال ہے لہذا  
اسی کو جہ دالے جار کو حق ہو گا اور مشہور حدیث جاہر رضی اللہ عنہ میں یہی معنی لینا اظہر و افویٰ میں و انتہی قالے اعلم  
یہاں تک تو بیان ہوا کہ حق شفعہ حاصل ہوا یا ایسے شریک کو ہوتا ہے جسکی شرکت نفس بیع میں ہے اور ایسے شریک کو جسکی شرکت  
منافع بیع میں ہے اور ایسے جار کو جسکی شرکت نہیں مگر جوار ہے اور مصنف نے بیان کیا تھا کہ انہیں سے ہر ایک کو اگرچہ شفعہ کا استحقاق  
ہوتا ہے لیکن اگر سب اقسام جمع ہوں تو اول استحقاق شریک عین کو پھر شریک منافع کو پھر جار کو ہوتا ہے پس ترتیب کی دلیل بیان ہوتا  
ہے۔ اما الترتیب فلقولہ علیہ السلام الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من الشفعہ۔ یہی ترتیب تو اسکی دلیل ہے  
حدیث ہے کہ شریک بہ نسبت خلیط کے احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفعہ کے احق ہے۔ فالشریک فی نفس البیع۔ پس شریک سے وہ مراد  
ہے جو عقار بیع میں شرکت رکھتا ہو۔ والخلیط فی حقوق البیع۔ اور خلیط سے وہ مقصود ہے جو بیع کے حقوق میں خلط  
رکھتا ہو۔ مثلاً راستہ خاص حصہ آب وغیرہ میں شریک ہو۔ والشفعہ ہوا جار۔ اور شفعہ سے مقصود جار  
نہ۔ یعنی بڑوسی ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ سلف میں جار پر شفعہ کا اطلاق جاری تھا۔ لیکن واضح ہو کہ شفعہ  
ابن حجر رحمہ لے مانند شفعہ زلیعی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں نے اسکو نہیں پایا۔ اور ابن الجوزی رحمہ نے کہا کہ  
نہیں ملتی ہے اور محصل تحریجات یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا کہ حدیثنا عبد اللہ بن المبارک عن ہشام بن المغیرہ  
الشفعی قال قال ابي رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفع اقل من الجار والجار اقل من الجنب  
یعنی شفعی رحمہ بھی ثقہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار سے شفعہ اولیٰ ہے اور جنب سے جار اولیٰ  
ہے۔ شفعہ میں کہا کہ ہشام بن المغیرہ کی ابن معین نے توثیق کی اور ابو حاتم نے کہا کہ اسکی حدیث میں مضائقہ نہیں  
ہے۔ پس یہ مرسل صحیح ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن شفعہ سے مراد شریک عین و شریک منافع ہو گا  
اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے بھی مرسل روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ شفعہ رحمہ نے  
نے کہا کہ خلیط بہ نسبت شفعہ کے احق ہے اور شفعہ بہ نسبت جار کے احق ہے اور جار بہ نسبت غیر دون کے احق ہے  
عبد الرزاق نے کہا کہ اخیر ہامر عن ایوب عن ابن سیرین عن شریح رحمہ قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیر جار



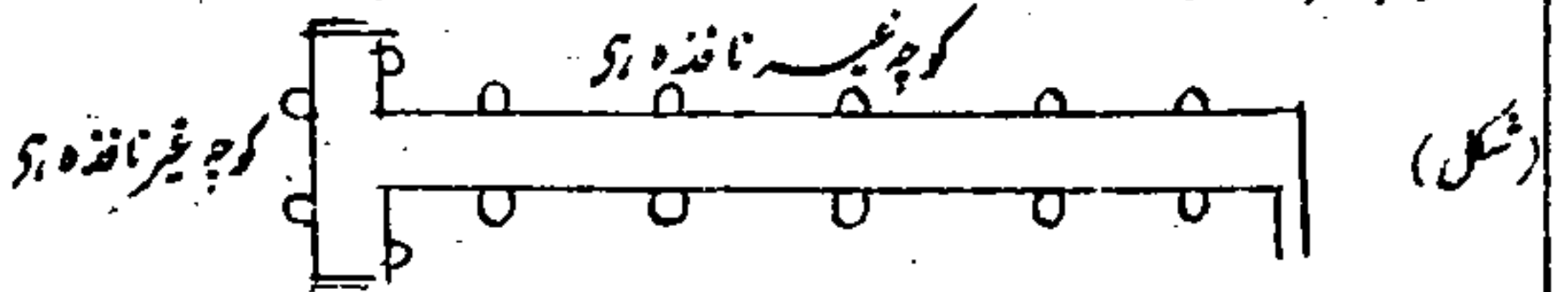
یعنی شریح رح نے فرمایا کہ غلیظ بہ نسبت جار کے اق ہو اور جار بہ نسبت اغیار کے اق ہو۔ اس قول میں غلیظ سے  
 شریک عین و شریک منافع دو وزن شامل ہیں مابین ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی رحمہ سے روایت کی کہ شفعہ کے واسطے  
 شریک اق ہو یعنی سب سے مقدم مقدار شفعہ تو شریک ہو پھر اگر شریک ہو تو جار ہو اور غلیظ بہ نسبت شفعہ کے اق  
 ہو۔ اور شفعہ بہ نسبت غیرون کے اق ہو۔ ابو یوسف رحمہ نے اسی کے مثل قول کو شریح رحمہ اسی سے روایت کیا۔ بالکل  
 حدیث مرسل مع ان آثار کے دلیل منقول ہو کہ فیوز اقسام شفعہ میں باہم ترقیب ہو اور قیاس معقول بھی اسی کو  
 مقتضی ہو۔ ولان الاتصال بالشركة فی المبيع اقوی۔ اس واسطے کہ بیع میں شرکت کا اتصال سب سے  
 اقوی ہو۔ لانه فی کل جزء۔ اس واسطے کہ یہ اتصال تو ہر جزو میں سارے ہر قسم۔ پس جس شفعہ کو عین بیع  
 میں شرکت ہو وہ شفعہ میں سب سے مقدم ہو۔ ولعده الاتصال فی الحقوق۔ اور اسکے بعد اس بیع کے  
 حقوق میں اتصال و اشتراک ہونا اقوی ہو۔ لانه شرکت فی مرافق المالک۔ اس واسطے کہ حقوق میں اتصال ہونا  
 اس مالک کے حصول منافع میں شرکت ہو قسم۔ اور مالک سے بڑا فائدہ یہ کہ اسکے منافع سے راحت حاصل ہو  
 پس اول میں تو سبب شفعہ کا عین مالک میں شرکت ہو اور یہ سبب سے قوی ہو۔ پھر سبب اس عین کے منافع میں  
 شرکت ہو اور یہ سبب بدرجہ دوم ہو۔ والی ترجیح تحقق بقوة السبب۔ اور سبب قوی ہونے کے ساتھ ترجیح  
 ثابت ہوتی ہو قسم۔ تو شرکت عین کو شرکت منافع پر ترجیح ہوئی پس اول درجہ میں وہ شفعہ ہو جسکی شرکت  
 عین ہو اور دوم درجہ پر وہ کہ جسکی شرکت منافع میں ہو تو لا محالہ جار کے اتصال سے فوق شفعہ ہو وہ سوم درجہ پر  
 باقی رہا۔ ولان ضرر القسمة وان لم یصلح علیہ صلح مرجحاً۔ اور اس قیاس سے کہ غرر شرکت اگر چہ ملت شفعہ  
 ہونے کے لائق نہیں لیکن ترجیح دینے کی علت ہونے کے لائق ہو قسم۔ یعنی ہنہ شریک عین و شریک منافع و  
 جار کو دیکھا تو جس صورت میں کہ دار بیعہ میں ایک شفعہ ہو جو شرکت عین کے ہو اور دوم جو شرکت منافع کے ہو تو  
 ہم کہتے ہیں کہ شریک عین کو ترجیح ہو یعنی پہلے وہ شفعہ میں لے سکتا ہو اس واسطے کہ اگر شریک منافع کو تقدیم ہو تو شریک  
 عین کو بٹوارہ کا نقصان اٹھانا پڑے اور یہ نقصان اگرچہ شفعہ واجب ہونے کا سبب نہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے  
 لیکن اس لائق ہر کہ اسکی وجہ سے شریک عین کو شریک منافع پر ترجیح ہو سکتی ہو۔ پھر واضح ہو کہ بیان استحقاق طلب  
 میں سبب سادہ ہیں لیکن شفعہ کے بعد دیگرے بترقیب مل سکتا ہو۔ مثال یہ ہو کہ زید و بکر کے درمیان ایک دار  
 مشترک ہو اور دار میں سے ایک منزل در بیان زید و خالد کے مشترک ہو جسکا دروازہ کوچہ غیر نافذہ میں ہو اور اس  
 منزل کی پشت پر ایک فحش شیب کا مکان ہو جسکا دروازہ دوسرے کوچہ میں ہو پھر زید نے اس منزل میں سے  
 حصہ فروخت کیا تو بکر کی بہ نسبت خالد اسکا اق ہو پھر اگر اسنے شفعہ دیدیا تو بکر بہ نسبت شیب کے اق ہو پھر اگر اسنے  
 شفعہ دیدیا تو شیب مستحق ہو۔ کذا قیل رقبہ وغدغہ۔ م۔ اور شفعہ طر ہو کہ ان سبھوں نے شفعہ کی درخواست اول ہی سے  
 کی ہو۔ قال ولیس للشریک فی الطريق والشرب ولجار شفعۃ مع الخلیط فی الرقبۃ لما ذکرنا ان مقدم  
 اور جو شخص کو راستہ خاص یا زمین کی شرب یعنی پانی میں شریک ہو اور جو شخص جو ارکان رکھتا ہو کسی کو رقبہ کے  
 شریک کے ساتھ میں شفعہ نہیں ہو کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ غلیظ رقبہ مقدم ہوتا ہو قسم۔ پس شفعہ کا اول مستحق وہ  
 ہو جسکو بھی کے رقبہ میں شرکت ہو۔ فان سلم فالشفعة للشریک فی الطريق۔ پھر اگر شریک رقبہ نے شفعہ دیدیا  
 تو استحقاق شفعہ اس شخص کے واسطے ہوگا جو راستہ خاص میں شریک ہو قسم۔ بشرطیکہ اسنے فروخت بیع کے وقت  
 شفعہ طلب کیا ہو۔ فان سلم اخذ بالجار لما بینا من الترتیب۔ پھر اگر شریک راہ نے بھی شفعہ دیدیا تو جار اسکو



شفعہ میں لے سکتا ہو کیونکہ معنی انہیں سے ترتیب بیان کر دی۔ والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذی علی ظہر الدار المشفوعة وبابہ فی سکہ آخری۔ اور اس جار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق ہو اور جار ملاصق وہ کہ جسکا مکان اس دار شفعۃ کی پشت پر ملا ہو اور اسکا دروازہ دوسرے کو چرمن ہو۔ **ف** بشرطیکہ اسنے دار شفعہ فرخت ہونے کے وقت شفعہ طلب کیا ہو۔ پھر جو کچھ مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ان مع وجود الشریک فی الرقبۃ لا شفعۃ لغيرہ سلم او استوفی لانہم محمولون یہ۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ شریک رقبہ موجود ہونے کے باوجود دوسرے کسی کو حق شفعہ نہیں ہے خواہ وہ شفعہ دیدے یا لے لے اسواسطے کہ اسکی وجہ سے دیگر لوگ محجوب ہیں **ف** اور جواب یہ کہ انکا استحقاق موجود ہے لیکن خلیفہ رقبہ کو ترجیح ہونے سے پہلے مذکور اسی کو ملتی ہے بخلاف میراث سے محجوب ہونے کے کہ بیٹا موجود ہوتے ہوئے پوتا مستحق نہیں ہوتا ہے پس شاید کہ ابو یوسف رحم کی مراد یہ ہو کہ لینا کسی کو نہیں پہونچتا۔ وجہ الظاہر ان السبب قد تقررنے حق الكل۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سب کے حق میں متقرر ہوا **ف** یعنی شریک خلیفہ اور شریک منافع اور شریک جوار سب کے پاس سبب شفعہ موجود ہے۔ الا ان للشریک عن التقدم۔ مگر اتنی بات ہے کہ شریک رقبہ کے واسطے ایک حق تقدم ہے یعنی باوجود سبب کے اس کے واسطے ایک حق یہ کہ وہ ان سب سے مقدم ہو۔ فاذا سلم کان لمن یلیہ۔ پھر جب اسطے شفعہ دیدیا تو حق تقدم اس شخص کو ہو گا جو اس کے مستقل ہے **ف** یعنی شریک منافع کیونکہ اب وہی مقدم ہے۔ بمنزلۃ دین التصحیح دین المرض۔ بمنزلۃ قرضہ صحت مع قرضہ مرض کے ہے **ف** یعنی جس مریض پر حالت صحت کے قرضے ہوں اور اسنے مرض الموت میں قرضہ یا پھر مراد ترکہ میں قرضہ صحت مقدم ہیں بعد اسکے قرضہ مرض ادا کیے جا دیں۔ حالانکہ وہ وزن قرضہ اس قابل ہیں کہ ادا کیے جا دیں اسی طرح استحقاق شفعہ ان سب کو حاصل ہے مگر خلیفہ رقبہ مقدم ہے۔ والشریک فی المبیع قد یکون فی بعض منہا۔ اور بیع کا شریک کبھی تو اس دار بیعہ میں سے بعض میں شریک ہوتا ہے۔ کما فی منزل معین من الدار۔ جیسے دار میں سے کسی منزل معین میں **ف** مثلاً ایک دار احاطہ میں جا رہنازل ہیں اور منازل میں بیوت ہیں پس اس دار کے مالک مثلاً زید کے ساتھ ایک خاص منزل و حلی میں بکر کی شرکت ہے اور باقی میں شرکت نہیں ہے۔ اوحدار معین منہا۔ یا اس مکان کی کسی دیوار معین میں شرکت ہوتی ہے **ف** یعنی دیوار مع زمین بنیاد کے کیونکہ خالی عمارت دیوار سے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ ک۔ بالجملہ شریک کبھی کسی جزو خلیل معین میں شرکت رکھتا ہے۔ وہو مقدم علی الجار فی المنزل۔ اور یہ شریک اس منزل کے جار سے مقدم ہے **ف** یعنی جس منزل میں اسکو شرکت حاصل ہے تو وہ اس منزل کے فرخت میں بہ نسبت جار کے حق شفعہ میں مقدم ہے۔ اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ ولذا علی الجار فی بقیۃ الدار فی اصح الروایتین عن ابی یوسف۔ اور اسی طرح وہ جار پر بقیہ دار میں بھی امام ابو یوسف سے دور روایتوں میں سے اصح روایت پر مقدم ہے **ف** یعنی منزل مشترکہ میں اسکا جار پر مقدم ہونا بلا خلاف ہے اور رہا یہ کہ سوائے اس منزل کے باقی دار میں جہاں اسکی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ جار سے برابر ہے یا مقدم ہے پس اس میں ابو یوسف رحم سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ برابر ہے اور یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوم یہ کہ وہ جار پر مقدم ہے اور یہی اصح روایت ہے۔ لان الاتصال اقوی والبقیۃ واحدة۔ کیونکہ اسکا اتصال بہ نسبت جار کے زیادہ قوی ہے اور قطعہ واحدہ ہے **ف** کیونکہ کل دار ایک قطعہ ہے اور اسی قطعہ میں اسکو ایک خاص منزل میں



شرکت ہر خلعت جاری کے کہ وہ اس منزل و دار سب سے علاحدہ مگر ملحق ہر توبقیہ دار میں شریک منزل کا انتقال  
راہ و تری ٹھہرا پس وہی مقدم ہے۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ اگر شریک راہ وغیرہ ہو تو وہ بھی جاریہ مقدم ہوتا ہے۔ کم  
لا بد ان یكون الطريق او الشرب خاصا حتی تستحق الشفعة بالشرکۃ فیہ۔ پھر ضرور ہے کہ یہ راستہ  
یا شرب جس سے شرکت پیدا ہوئی ہے وہ راستہ خاص یا شرب خاص ہو حتی کہ اس میں شرکت سے استحقاق شفعہ ہوتے  
ورنہ عام راستہ و شرب سے خصوصیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فالطریق الخاص ان لا یكون نافذا۔ پس خاص  
راستہ وہ ہوتا ہے کہ نافذ نہ ہو۔ یعنی وہ راستہ اسی حد تک محدود ہو اور دوسری جانب کو بھونٹا ہو عام  
گزر گاہ نہ ہو۔ والشرب الخاص ان یكون نہرا لا یجرے فیہ السفن۔ اور شرب خاص وہ ہوتا ہے کہ ایسی  
نہر ہو جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں۔ بلکہ مخصوص وہ زمینوں کے پانی دینے کے واسطے ہے پس جن لوگوں کی  
اراضی اس نہر سے سیراب ہوتی ہیں وہ اس شرب میں شریک ہیں۔ وما یجرى فیہ فهو عام۔ اور جس نہر میں  
کشتیاں جاری ہوتی ہوں وہ نہر عام ہے۔ تو اس سے جس قوم کی اراضی کو پانی پہونچتا ہے وہ عام شرکت ہے  
وہذا عند الی حنیفۃ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف ان الخاص  
ان یكون نہر السفی منہ قرا حان او ملتہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ شرب خاص یہ کہ ایسی نہر ہو جس سے  
دو یا تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہو۔ وما زاد علی ذلک فهو عام۔ اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ شرب عام ہے  
فت۔ یعنی انتہا سے درجہ میں کھیت اس سے پہنچے جاتے ہوں تو یہ شرب خاص میں شرکت ہے اور اگر چار یا  
زیادہ پہنچے جاویں تو یہ شرب عام ہے جس سے خصوصیت شرب میں شرکت کی نہیں کہ استحقاق شفعہ ہو۔ فان  
کانت سکتہ غیر نافذۃ فیشعب منہا سکتہ غیر نافذۃ وہی سکتیلہ۔ پھر اگر ایک کوچہ غیر نافذہ ہو جس میں سے  
دوسرا کوچہ غیر نافذہ بھونٹا حالانکہ وہ سکتیلہ ہے۔ یعنی دور نہیں ہے۔ جسکی شکل ذیل میں مندرج ہے۔



پس عام راستہ سے متصل تو پہلو کوچہ سکتیلہ اعلیٰ ہے اور دوسرا کوچہ جو اس سے بھونٹا ہے وہ کوچہ اسفل غیر نافذہ ہے۔  
فبیعت دار فی اسفل۔ پھر کوچہ اسفل میں ایک دار فروخت کیا گیا فت۔ تو اسکا شفعہ کیا اعلیٰ کوچہ والوں کے  
واسطے ہے یا اسفل کے لیے یا دونوں کے لیے ہے تو جواب دیا کہ۔ فلا یلہا الشفعۃ خاصۃ دون اہل العلیا۔ تو اس  
دار بیعہ کا شفعہ فقط خاصۃ اسی کوچہ اسفل والوں کے واسطے ہے اور کوچہ اعلیٰ والوں کے لیے نہیں ہے فت۔ کیونکہ  
اعلیٰ والوں کا راستہ اسفل کی طرف سے نہیں ہے مگر اسفل والے اپنے کوچہ سے اعلیٰ کوچہ میں ہو کر عام راستہ پر  
جاتے ہیں۔ وان بیعت فی العلیا فلا یلہا السکتین۔ اور اگر کوچہ اعلیٰ میں کوئی دار فروخت کیا گیا تو اسکا  
حق شفعہ دونوں کوچہ والوں کے واسطے ہوگا۔ والمعتنی ما ذکرنا فی کتاب ادب القاضی۔ اور اس میں بھیجید وہ ہے  
جسے کتاب ادب القاضی میں بیان کیا ہے فت۔ یعنی دروازہ بھونٹنے کے مسئلہ میں کہا کہ کوچہ اعلیٰ والوں کو کوچہ  
اسفل میں راہ چلنے کا حق نہیں حاصل ہے۔ یعنی رہنے لگنا کہ اصل یہ ہے کہ دروازہ بھونٹنے کا حق اور شفعہ کا حق باہم  
متلزم ہیں پس جس شخص کو جس کوچہ میں دروازہ بھونٹنے کا حق ہے تو اسکو یہاں شفعہ بھی حاصل ہے ورنہ نہیں ہے۔  
پس جب کوچہ اعلیٰ والوں کو اس کوچہ اسفل میں دروازہ بھونٹنے کا حق اسوجہ سے نہیں کہ وہ انکا راستہ نہیں ہے



تو انکو یہاں کی بیعہ دار میں حق شفعہ بھی نہیں ہے۔ ولو كان نهر صغير يأخذ منه نهر أصغر منه۔ اور اگر کوئی نهر صغير ہو کہ جس سے دوسری نهر اس سے بھی چھوٹی نکلی ہو۔ فن۔ اور حاصل یہ کہ ایک چھوٹی نهر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں حتیٰ کہ اس سے جن کھیتوں و اراضی کو پانی دیا جاتا ہے یہ سب اراضی اپنی شرب خاص میں شریک ہیں۔ پس اس نهر صغير سے دوسری نهر اس سے بھی چھوٹی نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے۔ فهو على قیاس الطريق فيما بيناه۔ تو اسکا حکم بقیاس راستہ خاص ہے در باب مذکورہ بالا فن۔ یعنی حق شفعہ اراضی میں بقیاس کو جب اعلیٰ و اسفل کے حکم ہے چنانچہ جن اراضی کو دوسری نهر صغير سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین فروخت کی گئی تو حق شفعہ صرف انہیں لوگوں کو ملے گا جو اس نهر صغير سے پیچھے ہیں اور نهر صغير اول کے لوگوں کا حق نہ ہوگا اور اگر نهر صغير کی اراضی میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں نهر صغير والے اور نهر اصغر والے سب شریک ہیں۔ قال ولا يكون الرجل بالجدوع على الحائط شفع شريك۔ شیخ صنف نے کہا کہ دیوار پر دھیان و شہیر ہونے سے آدمی کچھ شرکت کا شفعہ نہیں ہو جاتا فن۔ بلکہ اسکو بلور احسان کے یہ اجازت ملتی ہے۔ تو اسکو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہوتا ہے۔ ولکن شفعہ جار۔ و لیکن وہ شفعہ جار ہوتا ہے۔ فن۔ جیسے مکان متصل ہونے سے بدون جدوع کے بھی شفعہ جار ہوتا ہے۔ لان العلة هي الشركة في العقار۔ اسواسطے کہ شفعہ شرکت کی علت قر یہ کہ عقار میں شرکت ہو۔ و بوضع الجدوع لا بصير شريكاً في الدار الا ان جاز ملازق۔ اور دھیان و دلیان رکھی ہونے سے وہ دار کا شریک نہیں ہو جاتا لیکن وہ جار ملاصق ہے۔ فن۔ پس اسکو اپنے مرتبہ پر شفعہ جار کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص اس دار میں راستہ کا شریک ہو اور دوسرے کی دھیان اسکی دیوار پر ہوں تو شریک راہ مقدم ہے کیونکہ دھیان کی وجہ سے صرف جار ملازق سے زائد نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ اسوقت کہ دیوار میں سے کچھ اسکی ملکیت نہ ہو اور اگر کہا جائے کہ دھیان سے دلیل ملکیت ہے تو جواب یہ کہ یہ ظاہری حالت ہے اور شفعہ کے واسطے ملکیت بحت ضرور ہے۔ قال والشريك في الخشب يكون على حائط الدار جار لما بينا۔ اور دار کی دیوار پر لکڑیاں ہوتے ہیں جو شریک ہو وہ جار ہے دلیل مذکورہ بالا فن۔ کہ شرکت عقار میں لازم ہے اور لکڑیاں سے وہ شریک الدار نہ ہوگا اور یہ امام محمد نے جامع صغير میں روایت کیا اور اسکی تاویل یہ کہ اسکو دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق ہے بدون ملکیت رقبہ کے۔ الکافی۔ پس شریک کا اطلاق بنظر ظاہر حق ہے ورنہ وہ حق جار رکھتا ہے۔ قال واذا اجمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يعتبر اختلاف الاملاك۔ اور جب چند شفیع مساوی درجہ کے جمع ہوئے تو شفعہ ان سب کے درمیان موافق شمار افراد کے مستحق ہوگا اور املاک کا اختلاف معتبر نہیں ہوگا فن۔ مثلاً ایک دار میں آدمیوں میں ستم شریک ہے کہ ایک کا نصف ہے فرض کرو کہ اسکا نام زید ہے اور دوم بکر کا بتائی ہے اور سوم خالد کا چھٹا حصہ ہے پس کل دار کے بارہ حصہ مساوی میں سے زید کے چھ حصہ اور بکر کے چار حصے اور خالد کے دو حصہ ہیں۔ پس ان میں سے جس نے اپنا حصہ فروخت کیا تو باقی دو وزن کو شفعہ میں بلئے کے حصہ کا نصف نصف ملے گا اور ملک کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وقال الشفعي على مقدارير الاعتبار لان الشفعه من مرفق المالك لا يري انفسا لتكميل منفعة۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ شفعہ مذکور بقدر حصص حاصل ہوگا اسواسطے کہ شفعہ تو ملکیت کے مرفق میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفعہ تو ملک کی منفعت پوری کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ فن۔ پس مثال مذکورہ میں اگر زید نے اپنا حصہ بیچنے پر سہام فروخت کیے اور باقیوں نے شفعہ طلب کیا تو بکر کو اس میں سے چار سہام اور



خالہ کو دو سهام لینے بقدر ان کے تفاوت حصص کے۔ اور اگر کسی نے فروخت کیا تو زید کو تین سهام اور خالہ کو ایک سهم ملے گا۔  
 علیٰ ہذا القیاس کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت کے فوائد مکمل ہوں تو ملکیت کی مقدار سے حق شفعہ ہوگا۔ فقہاء  
 النبیج والعلیہ والولد والثر۔ تو حق شفعہ بھی مشابہ نفع وغلہ و فرزند و بچل کے ہو گیا۔ فقہاء و شرکیوں نے  
 بدون کسی شرط خاص کے ایک نے بائع ورم اور دوسرے نے دس ورم ملا کر پندرہ ورم کو ایک مال خریدا اور اسکو  
 اٹھارہ ورم کو لینے تین ورم نفع سے فروخت کیا تو بالاتفاق ہر ایک بقدر اس مال کے نفع ملے گا۔ اور جیسے ایک  
 ملکیت اور شرکیوں میں اس طرح مشترک ہو کہ ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہو تو پیداوار و حاصلات بھی  
 ان میں اسی حساب سے مشترک ہوگی۔ غلہ ہر وہ چیز کہ حاصل ہو جیسے ملکیت کا غلہ یا لگان و مکان کا کرایہ و عظام کی کمائی  
 - ن۔ اور جیسے مشترک باندی یا جانور سے جو بچہ پیدا ہوں وہ شرکیوں میں بقدر ملکیت کے مشترک ہوں گے۔ اور یہی  
 درختوں کے پھلوں کا حکم ہے پس اسی طرح شفعہ بھی جب ملکیت کے مرافق میں سے ہو تو بقدر ملکیت کے حاصل ہوگا۔  
 اور ہمارے علماء رحمہ نے اس دلیل کو صحیح نہیں جانا کہ ملکیت موجب شفعہ ہے بلکہ شرط شفعہ ہے تو سبب میں ملکیت کے  
 اختلاف کو دخل نہ ہوگا پس نام دلیل ساقط ہو گئی۔ ولنا انہم استودانی سبب الاستحقاق و ہوا الاتصال۔  
 اور ہماری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ سبب شفعہ سبب استحقاق یعنی اتصال میں برابر ہیں۔ فقہاء تو ضیح یہ کہ ملکیت  
 متصل ہونا بیع سے ہی شفعہ کا سبب ہے خواہ ملکیت قلیل متصل ہو یا کثیر ہو تو بقدر لوگ مستحق شفعہ ہر جہ مساوی  
 ہیں یعنی خواہ سبب شرکت عین یا حق یا جوار کے بطرح ہوں سب ایک ہی جہت سے شفعہ کے مستحق ہیں تو سبب  
 استحقاق میں جب برابر ہوئے۔ فیستوون فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہوئے۔  
 فقہاء اور جب استحقاق میں برابر ہوئے تو برابر پانے اور کسی بیشی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ الا یہ کہ اسے انہ لو  
 الفرد و احد منہم استحق کمال الشفعہ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ان میں سے کوئی تنہا ہوتا تو وہ پورے شفعہ کا مستحق  
 ہوتا۔ مثلاً زید و بکر و فون نے اپنے سهام فروخت کیے حتیٰ کہ نصف و تہائی کے دس سهام فروخت ہوئے  
 اور خالہ جسکے صرف دو سهام ہیں شفعہ ہوا تو وہ سب لے سکتا ہے۔ و ہذا آیت کمال السبب۔ اور یہ دلیل ہے کہ  
 سبب استحقاق اسکو پورا حاصل ہے۔ فقہاء جیسے زید کو چھ سهام سے شفعہ کا استحقاق ہے اسی طرح خالہ کو بلکہ کل  
 دار میں سے اگر صرف بچہ سو سهام کے ایک شریک کو ایک سهم کی ملک ہو تو وہ باقی سب کو حق شفعہ لے سکتا ہے تو معلوم  
 ہوا کہ شرکت بیع میں چاہے کسی قدر قلیل ہو وہ اس سبب سے شفعہ کا کمال مستحق ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان شرکاء  
 میں سے ہر ایک کو پورا استحقاق حاصل ہے پس سب کے سب برابر کے مستحق ہیں۔ اگر فرق ہو تو یہ ہے کہ جبکا حصہ زیادہ  
 ہو اسکا اتصال زیادہ ہو اور جبکا حصہ کم ہو اسکا اتصال قلیل ہے۔ و کثرة الاتصال تو وزن بکثرة العلم۔ اور  
 اتصال میں کثرت ہونا آگاہ کرتا ہے کہ علت میں کثرت ہے۔ اور قلیل اتصال دالے میں علت قلیل ہے۔ لیکن  
 کثرت و قلت کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ و الترجیح یقع بقوة فی الدلیل۔ اور ترجیح زویل میں قوت  
 کے ساتھ واقع ہوتی ہے۔ مثلاً بکثرۃ۔ علت میں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتی۔ فقہاء یعنی دلیل کی قوت و ضعف سے  
 ترجیح ہوتی ہے اور کثرت و قلت علت سے نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات خوب معلوم ہے کہ بیان مطلقا علت پر حکم ہے خواہ  
 قلیل ہو یا کثیر ہو حتیٰ کہ جبکا اتصال نہایت قلیل ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہے تو بعد مستحق شفعہ ہونے کے وہ دوسرے کی کثرت  
 اتصال سے غیر مستحق نہ ہوگا اور کثرت سے فائدہ نہوا حتیٰ کہ اگر ارات میں روشنی کرنے پر قسم ہو تو ایک چراغ اور دس  
 چراغ سب سے برابر حانت ہوگا۔ ان چراغ کی روشنی قوی دلیل ہے اور جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف ہے تو معلوم ہو گیا



کہ کثرت و قلت سے ترجیح نہیں بلکہ ترجیح بذریعہ قوت و ضعف کے واقع ہوتی ہے۔ ولا قوتہ ہینا۔ اور یہاں  
 کچھ قوت نہیں ہے۔ یعنی جسکا اتصال بوجہ کثرت ملک کے زیادہ ہے اسکو کچھ قوت نہیں ہے۔ لظہور الآخر  
 بقابلتہ۔ کیونکہ دوسرے اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے۔ حتیٰ کہ جسکو نہایت قلیل اتصال ہے وہ بھی شرعاً مستحق  
 شفعہ ہے۔ کثرت اتصال سے جو استحقاق شفعہ ہوا وہی اس قوت سے ہوا تو قلیل بھی اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے۔  
 اگر کہا جاوے کہ غیر کی ملکیت بذریعہ شفعہ کے اپنی ملک میں لانا نتیجہ اپنی ملکیت کا تھا تو ملکیت ہی کے مرافق سے  
 شفعہ ٹھہرا جیسا کہ شافعی رحمہ نے کہا تو ملکیت کی تفاوت برتفاوت ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ ملک ملک غیرہ لا یجعل  
 ثمرۃ من ثمرات ملک۔ یعنی بذریعہ اپنی ملکیت کے غیر کی ملک پر ملکیت حاصل کرنا اپنی ملکیت کے ثمرات میں سے  
 ایک ثمرہ نہیں ٹھہرایا جائیگا۔ بلکہ ملکیت موجود ہونے کی وجہ سے یہاں پر دوس کے مفاسد کا خوف تھا  
 تو ملکیت موجودہ کی وجہ سے ضرورت ہوئی کہ مفاسد سے بچاؤ ہو پس شرع نے شفعہ دیدیا۔ بخلاف الثمرۃ  
 و اشباہہا۔ برخلاف پہلوں و اسکے مشابہ امور کے۔ یعنی غلہ و نفع و بیجہ وغیرہ کہ یہ درحقیقت اسکی  
 ملک عین کے پہل میں اور فرق بہت واضح ہے کہ آدمی کو اپنے بلع کے بھل حاصل ہونا اسکے بلع کا ثمرہ ہے اور  
 یہ بذریعہ مکان کے دوسرا مکان بحق شفعہ لینا اسکے مکان کا ثمرہ نہیں ہے۔ بلکہ باعث عطائے حق غفعہ ہی ملکیت مایہ  
 ہے۔ پس ہر ایک کو بنظر اسکی ملکیت کے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حق شفعہ حاصل ہے اور ہر ایک کے حق میں یہ اتصال  
 کمال سبب ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کثیر ملکیت والے نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو باقی کو پوری بیع مل سکتی ہے تو  
 استحقاق کل اسکو اول سے حاصل تھا اور نہ ملنا صرف دوسرے مستحقین کی مزاحمت تھی جو باقی نہیں رہی۔  
 ولو اسقط بعضهم حقہ فی الباقین فی الكل علی حدہم۔ اور اگر شفعہ دار میں سے بعض نے اپنا حق ساقط  
 کر دیا تو حق شفعہ باقیوں کے لیے کل بیع میں انکے شمار قرار پر ہے۔ مثلاً چار شفعہ ایک درجہ کے جمع تھے  
 پس دو نے شفعہ چھوڑ دیا تو کل بیع میں باقی دو شفعہ کو نصفان نصف کا حق حاصل ہے حالانکہ پہلے ہر ایک کو  
 چارم ملتا تھا تو اسکی وجہ یہ نہیں کہ اسکا حق ہی چارم تھا۔ لان الان تقاصص للمزاحمة مع کمال السبب  
 فی حق کل منہم۔ اسواسطے کہ شفعہ دار میں سے کم پہونچنا بوجہ مزاحمت کے تھا باوجودیکہ جہد شرکا میں سے ہر ایک  
 کے لیے سبب کمال تھا۔ یعنی ہر ایک کے واسطے سبب شفعہ تو کمال تھا حتیٰ کہ جو منفرد ہوتا وہ کل بیعہ کو لے  
 سکتا تھا لیکن ہر ایک کے ساتھ اسی کے مثل دوسرا مستحق مزاحم تھا تو ہر ایک کو سہ رسد پہونچا پس کمی ہوئی۔ و  
 قد انقطعت۔ حالانکہ جسے پہر دیا اسکے شفعہ دینے سے اسکی مزاحمت منقطع ہو گئی۔ تو کل دار شفعہ صرف  
 باقیوں میں رہا پس ہر ایک کو بہ نسبت سابق کے لائد ملے گا۔ مثلاً چار میں سے ہر ایک کا جو تھائی تھا جب دوسرے  
 شفعہ دیدیا تو باقیوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف نصف ہو گیا۔ ولو کان البعض غیبا یقضی بہا بین المحضو علی  
 حدہم لان الغائب لعلہ لا یطلب۔ اور اگر شفعہ دار میں سے بعضے غائب ہوں تو عقار شفعہ کا علم ان شفعہ دار  
 میں جو حاضر ہیں انکے شمار افراد پر دیدیا جائیگا اسواسطے کہ جو شفعہ غائب ہر شایہ کہ وہ شفعہ طلب کرے۔ مثلاً  
 چار شفعہ شریک میں سے دو غائب ہیں یا ایک غائب ہو پس اگر وہ حاضر ہوں تو عقار بیعہ انہیں نصفان نصف دلائی  
 جاوے اور اگر دو شفعہ ہوں جس میں سے ایک حاضر اور دوسرا غائب ہو تو حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہو گا کیونکہ غائب  
 میں دو احتمال ہیں کہ شاید وہ طلب کرے تو حاضر کو اسکا حق پہونچ گیا اور شاید طلب کرے تو کچھ اشکال نہیں کہ اسکو  
 دلا یا جائیگا۔ وان قضی لهما غیر بالجمع ثم حضر آخر۔ اور اگر شفعہ حاضر کے واسطے کل عقار شفعہ کا حکم دیدیا گیا پھر



دوسرا شفع حاضر ہوا۔ خواہ اسکا شفع ہونا پہلے سے معلوم تھا یا اسنے حاضر ہو کر اپنا شفع ثابت کیا اور یہ کہ برکت  
 اطلاع کی اسنے طلب شفع پر گواہ کر لیے تھے۔ یعنی نہ بالنصف۔ تو اسکے واسطے نصف شفع کا حکم دیدیا جائیگا  
 نہ۔ یعنی شفع اول کے پاس سے نصف لے لے اور یہ شخص نکلیا جائیگا کہ اب کوئی شفع باقی نہیں ہے۔ ولو حضرنا  
 فی ثلث مانی ید کل واحد تحقیقا للتسویۃ۔ اور اگر تیسرا شفع حاضر ہوا تو اسکے واسطے دو وزن کے مقبوضہ سے ایک تہائی  
 کا حکم دیا جائیگا تاکہ سب میں مساوات ہو جاوے۔ مثلاً عقار شفع کل بارہ سهام میں سے اول دو وزن میں سے  
 ہر ایک کے پاس چھ سهام تھے تو تیسرے کے لیے ہر ایک سے تہائی لینے دو سهام کا حکم ہو گا تو تیسرے کے واسطے چار  
 سهام ہونے اور یہی قدر ہر ایک سابق کے پاس رہے و علیٰ ذلکا اگر چہ تھا حاضر ہوا تو اسکے واسطے ہر ایک کے مقبوضہ  
 سے ایک سهام کا حکم ہو گا پس ہر ایک واسطے تین تین سهام ہونگے۔ فلو سلم الحاضر بعد ما قضیٰ لہ بالجمع لا یاخذ  
 القادیم الا النصف۔ پھر اگر حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہو جانے کے بعد اسنے اپنا شفع دیدیا تو آئندہ حاضر  
 ہونے والا صرف نصف لے سکتا ہے۔ مثلاً دیدینے اپنا دار فروخت کیا اور بکر اسکا شفع حاضر ہو اور خالد اسکا  
 شفع غائب ہو پس بکر نے طلب کیا اور قاضی نے اسکے واسطے کل عقار کا حکم شفع دیدیا پھر اسنے اپنا شفع مشتری کو سپرد  
 کر دیا پھر خالد آیا تو اسکو اس مقبوضہ میں سے صرف نصف لینے کا اختیار ہے بخلاف اسکے اگر بکر نے قبل حکم کل کے اپنا  
 شفع دیدیا تو خالد کو بعد حاضری کے کل عقار حق شفع لینے کا اختیار ہو گا بکر شفع نہیں تھا اور صرف خالد ہی شفع  
 تھا پس وہ کل دار مزاحمت لے لے اور اگر بکر نے طلب کر کے حکم قاضی لیکر شفع سپرد کیا تو اب خالد کو نصف مل سکتا ہے  
 لان قضا القاضی بالکل للمحاضر قطع حق الغائب عن النصف۔ اسواسطے کہ حاضر کے لیے قاضی کا  
 حکم کل عقار کا دینا غائب کے حق کو نصف سے متعلق کرتا ہے۔ اسواسطے کہ غائب کے واسطے صرف نصف رہ گیا  
 جبکہ حاضر ہے۔ بخلاف ما قبل القضا۔ برخلاف قبل حکم قاضی کے۔ اگر شفع حاضر نے اپنا شفع سپرد کیا تو  
 غائب کو حق شفع بلا مزاحمت کے کل عقار میں حاصل ہوا۔ پھر شفع کے واسطے شرائطین اور ان شرائطین سے  
 بعض ایسے ہیں کہ شفع لینے کے علت ہو جائے ہیں اور توضیح یہ ہے کہ حق شفع واجب ہوتا سبب اتصال ملک کے ہے اور  
 وہ برابر حاصل رہتا ہے اگر چہ عقار فروخت نہ کیا جاوے پھر اس حق کو لینا اسوقت ہو کہ لینے کا سبب پایا جاوے جیسے  
 اسلام لانے پر نماز حق واجب ہے لیکن اداسے نماز ظہر بعد سبب کے ہے لہذا شیخ معتق رحم نے شروع کیا۔ قال وہاں  
 تجب یعتقد البیع۔ شفع واجب ہوتا ہے بعد بیع نہ۔ یعنی بعد معاوضہ و تبادلہ۔ ومعناہ بعدہ لا انہ یوم  
 اور اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ شفع واجب ہوتا ہے بعد عقد بیع کے اور یہ معنی نہیں کہ حق شفع کا سبب یہی عقد بیع ہے  
 نہ۔ یعنی بعد بیع یعنی سبب عقد بیع نہیں کیونکہ حق شفع کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببہا الاتصال علی  
 ما بینہما۔ اسواسطے کہ شفع کا سبب تو اتصال ملک ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے۔ اور توضیح یہ ہے کہ حق شفع  
 واجب ہونے کا سبب ترک ملک ہے لیکن یہ حق لینے کا سبب بیع ہے اسی واسطے عامہ روایت کتب مبسوطہ  
 وغیرہ معنی وغیرہ میں کہا کہ وجوب شفع کا سبب بھی بیع ہے کیا قاتی الہما۔ لیکن یہ معنی حق شفع لینے کے ہے نظیر اسکی  
 وجوب ادائی نماز ہے کہ سبب اسکا وقت ہے یا وجوب ادائے زکوٰۃ سبب سال گزرنے کے ہے اور وجوب نماز تو بحکم  
 اعتقاد اسلام ہے پس شیخ معتق رحم نے ظاہر وہم کو دور کر دیا کہ حق شفع کا سبب بیع نہیں ہے بلکہ حق شفع کا لینا بعد بیع  
 ہے یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہو جاتا ہے یا میں معنی کہ شفع چاہے اسکو لے اور مالک یا مشتری اسکو دو کہ نہیں  
 سکتا پس وہ بغیر رضامندی کے اپنی ملک میں متصل کر سکتا ہے ورنہ سبب حق شفع کا یہی اتصال تھا حالانکہ اتصال کی



وجہ سے اسکو بالفعل اپنی ملکیت میں لانے کا حق نہیں تھا پھر بعد بیع کے یہ حق حاصل ہو گیا۔ والوجہ فیہ ان الشفعۃ  
انما یجب اذا رغب البائع عن ملک الدار۔ اور بعد بیع کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ جمعی واجب ہوتا ہے  
یعنی شفعہ کو اپنی ملک میں لانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے کہ بائع لینے مالک عقار اپنی دار کی ملکیت سے بے رغبت  
ہو جاوے۔ **ف**۔ حتی کہ دوسرے کی ملک میں جانے سے فتنہ و فساد کا خوف ہو۔ لیکن یہ کیونکر معلوم ہو کہ اب  
مالک بے رغبت ہو رہا ہے تو اس کے واسطے اسکا فعل دلیل ہوگا۔ **ف**۔ بالبیع یعرفہا۔ اور بیع کرنا اسکی بے رغبتی کو بتاتا ہے  
**ف**۔ پس جمعی اسنے بیع کی تو شفعہ حاصل ہوا۔ **ف**۔ لہذا یکتفی بثبوت البیع فی حقہ۔ اسی وجہ سے بائع  
کے حق میں بیع ثبوت ہونے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ **ف**۔ اور شفعہ ثبوت ہوتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثبوت نہ ہو۔ حتی  
یاخذ بالشفعۃ اذا اقر البائع بالبیع وان کان مشتری یکنزہ۔ حتی کہ جب بائع نے فروخت کرنے کا اقرار کیا تو  
شفعہ اسکو شفعہ میں سے لے گا اگرچہ مشتری کہے کہ بائع جھوٹا ہے۔ **ف**۔ میں نے یہ عقار اس سے نہیں خریدا۔ حاصل آنکا  
حق شفعہ لینے کا جب اس بنا پر ہے کہ بائع کی بے رغبتی ظاہر ہو تو یہ اسکے اقرار سے ثابت ہے پس مشتری کی تصدیق کی  
ضرورت نہیں ہے۔ **ق**۔ قال ولتستقر بالاشہاد۔ **ف**۔ وہ دوسری نے کہا کہ گواہ کر لینے سے شفعہ کا استقرار ہو جاتا ہے۔ **ف**۔  
یعنی خوب ہو کہ مستقر ہو جاتا ہے جبکہ گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا۔ **و**۔ لا بد من  
طلب الموانئہ۔ اور طلب موانئہ ضروری **ف**۔ یعنی فوراً خبر معلوم ہونے پر طلب کرنا بدون تاخیر کے کہ مجلس معتدل  
نہو حتی کہ اگر اس مجلس میں شفعہ طلب نہ کرے تو شفعہ باطل ہوگا۔ **ل**۔ لانہ حق ضعیف یطل بالاعراض۔ **ف**۔ اس واسطے  
کہ حق شفعہ ایک ضعیف حق ہے کہ وہ منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ یعنی جب دلیل قائم ہو کہ شفعہ نے شفعہ  
سے منہ موڑا تو پھر شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ فلا بد من الاشہاد والطلب لیعلم بذلک رغبہ دون اعراضہ  
عنه۔ پس ضرور ہوا کہ گواہ کرے اور فوراً طلب کرے تاکہ ایسا کرنے سے اسکی رغبت شفعہ معلوم ہو نہ اس سے  
منہ موڑنا۔ **ف**۔ کیونکہ جب بیع معلوم ہونے پر اسکو بائع کی بے رغبتی ظاہر ہوئی تو فوراً اسنے رغبت کی اور  
اگر خود کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا تو اسکا منہ موڑنا ظاہر ہوگا۔ **و**۔ لانہ یحتاج الی اثبات طلبہ عند القاضی  
ولا یکنیہ الا بالاشہاد۔ اور اسواسطے کہ شفعہ کو قاضی کے حضور میں اپنا طلب شفعہ ثابت کرے کی ضرورت ہے حالانکہ  
بدون گواہ کر لینے کے اسکو یہ بات ممکن نہوگی۔ **ف**۔ تو ضرور ہوا کہ وہ گواہ کرے۔ پھر صرت شفعہ طلب کرنے یا  
گواہ کر لے سے شفعہ اس عقار کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔ **ق**۔ قال ویلک بالاخذ اذا سلمها مشتری او حکم بہا  
الحاکم۔ اور جب شفعہ نے یہ عقار لے لیا جب کہ مشتری نے اسکو دیا ہے یا حاکم نے حکم کیا ہے تو شفعہ اسکا مالک ہو جائیگا  
**ف**۔ حاصل یہ کہ جب مشتری نے عقار ببیعہ اسکے شفعہ کو ہر در دیا یا حاکم نے شفعہ کا حکم دیدیا تو شفعہ اسکو لیکر  
مالک ہو جائیگا۔ اور بدون اسکے مالک نہیں ہوگا۔ **ل**۔ لان المالک للمشتري قد تم فلا یقتل اسے الشفعۃ الا بالاشہاد  
او قضاء القاضی۔ اسواسطے کہ مشتری کی ملکیت تو پوری ہو چکی پس وہ شفعہ کی جانب نہیں منتقل ہوگی مگر یہی  
رضامندی سے یا حکم قاضی سے۔ **ف**۔ پس جب مشتری نے اپنی رضامندی سے عقار دیدیا تو شفعہ کی ملک ہو گیا  
یا قاضی نے حکم دیدیا تو شفعہ کی ملکیت میں منتقل ہوا۔ **ک**۔ ما فی الرجوع فی الہبہ۔ جیسے ہبہ سے رجوع کرنے میں حکم ہے  
**ف**۔ کہ لیکن جب مودوب لے لے رضامندی سے داہب کو پھر دیا تو داہب کی ملک ہوئی یا قاضی نے رجوع کا  
حکم دیا تو داہب کی ملکیت قائم ہوئی۔ **و**۔ تظهر فائدۃ ہذا فیما اذا مات الشفعۃ بعد الطلبین او باع دارہ  
استحق بہا الشفعۃ او بیعت دارہ بمنہ الدار المشفوعۃ قبل او تسلیم الما صم لا تورث عنه فی الصدورۃ



الا و لے و تطل شفعۃ فی الثانیۃ ولا یستحقان فی الثالثۃ لا لقدم الملک لہ۔ اور بیان ملکیت شفع کا  
 حامد ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ شفع بعد طلب موافقہ و طلب اشہاد کے مرگیا۔ یا اسنے اپنا وہ مکان جسکے  
 ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کر دیا۔ یا دار شفعہ کے پہلو میں کوئی دار فروخت کیا گیا اور یہ سب اسوقت ہوا  
 کہ ابھی حاکم نے شفعہ کا حکم نہیں دیا ہے یا خام مشتری نے شفع کو دار شفعہ سپرد نہیں کیا ہے تو اول صورت میں شفع  
 کی میراث یہ حق ہوگا اور دوسری صورت میں اسکا شفعہ باطل ہو جائیگا اور تیسری صورت میں وہ مبیعہ کا مستحق  
 شفعہ ہوگا کیونکہ اسکی ملکیت ندارد ہے۔ تو صیح یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ شفع کو طلب موافقہ و طلب اشہاد  
 سے لینے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن شفعہ کی ملکیت جمعی ملتی ہے کہ مشتری دیدے یا حاکم شفعہ کا حکم دیدے پس اگر مشتری  
 کے دینے یا حاکم کے حکم سے پہلے شفع مرگیا حالانکہ وہ طلب موافقہ و اشہاد کر چکا ہے تو یہ حق اسکے وارثوں کو میراث نہیں  
 پہونچتا بلکہ اسکے وارثوں کو چاہیے کہ وہ شفعہ طلب کوں اور اور آطلب موافقہ و طلب اشہاد کو قائم کریں کیونکہ اگر  
 مورث کو ابھی دار شفعہ میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اور اگر شفع مرا نہیں بلکہ جس دار کے ذریعہ سے اسکو  
 شفعہ کا حق تھا وہ اسنے فروخت کر دیا تو اب اسکو دار شفعہ نہیں مل سکتا کیونکہ ابھی دار شفعہ اسکی ملکیت میں نہیں  
 آیا کہ اسنے سبب شفعہ خود مٹا دیا۔ ان اگر مشتری سے لینے یا حاکم کے بعد فروخت کرتا تو اسکے پاس دار شفعہ  
 باقی رہتا۔ اور اسی طرح اگر دار شفعہ کے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا تو شفع مذکور کو یہ دار حق شفعہ لینے کا  
 ابھی اختیار نہیں ہے کیونکہ جب دار شفعہ اسکو ملجاوے تو اپنی ملک کے ذریعہ سے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لیتا  
 حالانکہ ابھی اسکو ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے۔ تو اسکو شفعہ میں نہیں لے سکتا۔ ثم قوله تجب لبقۃ البیع بیان  
 ان لا تجب الا عند معاوضۃ المال بالمال علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مخرج شفعہ عن حق  
 جو کہا کہ شفعہ بقریب واجب ہوتا ہے۔ یہ بیان ہے کہ شفعہ کا وجوب نہیں ہوتا مگر جبکہ مال کا معاوضہ مال سے ہو چکا  
 ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ واطہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب

### باب طلب الشفعۃ و الخصومتہ فیہا

یہ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کے بیان میں ہے۔

قال و اذا علم الشفع بالبیع اشتہد فی مجلس ذلک علی المطالبۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ جب شفع کو بیع  
 کا علم ہو لینے فلان عقار فروخت کیا گیا ہے تو وہ اپنی اسی مجلس میں جس میں آگاہ ہوا ہے مطالبہ شفعہ پر گواہ کرے۔  
 اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب الموائبۃ و ہوان لطلبہا کما علم۔ واضح ہو کہ طلب شفعہ کے تین طریق ہیں  
 اول طلب الموائبۃ اور وہ اس طرح کہ جیسے ہی اسکو بیع پر آگاہی ہو وہ شفعہ طلب کرے۔ یعنی کہ میں  
 اپنا شفعہ طلب کیا۔ حتی لو بیع الشفع بالبیع ولم یطلب شفعۃ لطلبت الشفعۃ لما ذکرنا۔ حتی کہ اگر شفع کو  
 بیع کا علم ہوا اور اسنے شفعہ طلب کیا تو شفعہ باطل ہو گیا بدلیل اسکے جو پہلے بیان کی تھی کہ حق شفعہ  
 ایک حق ضعیف ہے کہ اعراض سے باطل ہو جاتا ہے پس جب مجلس میں وہ دوسرے کام میں مشغول ہوا تو گویا  
 اسنے اعراض کیا۔ ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ لمن واثبھا۔ اور بدلیل قول حضرت صلعم کے شفعہ اس شخص  
 کے لیے جس نے اسکے طلب میں موافقت کی تھی۔ یہ حدیث نہیں ہے بلکہ عبد الزاق نے اسکو سربجہ کا قول روایت  
 کیا ہے جسکی سند صحیحہ اور مترجم کتاب ہے کہ شریک رحمہ اللہ نفقات کبار تابعین میں سے قاضی بن جکاف نے اپنے داماد کے صاحب رضی اللہ



عنہم سے مزاحم ہوا اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہوگا۔ و لو اخیرو کتاب۔ اور اگر اسکو بذریعہ خط کے لکھا ہی  
 دی گئی۔ من۔ یعنی کسی نے اسکو خط لکھا جس میں دیگر مضامین کے ساتھ میں شفعہ و فروخت عقار شفعہ کا ذکر ہو۔ و  
 الشفعۃ فی اولہ او فی وسطہ۔ اور ذکر شفعہ اس خط کی ابتداء میں یا درمیان میں ہو۔ من۔ اور وہ شفعہ کا  
 مضمون پر ہو گا مگر طلب کیا۔ فقراً الکتاب الی آخرہ۔ پس خط کو آخر تک پڑھ گیا۔ من۔ تو اب شفعہ طلب  
 نہیں کر سکتا۔ بطلت شفعۃ۔ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ من۔ بلکہ اس پر واجب تھا کہ جہاں شفعہ کا ذکر پڑھتا  
 اسی وقت طلب کرتا بعد اسکے دوسرا مضمون پڑھتا۔ و علی ہذا عامۃ المثلث و ہو روایت عن محمد رحمہ اور  
 اسی قول پر عامہ شائع ہیں اور یہ امام محمد رحمہ سے ایک روایت ہے۔ من۔ یعنی امام محمد رحمہ سے ایک یہ روایت ہے  
 کہ طلب شفعہ علی الفور واجب ہے جیسے شائع نے یا اور یہ روایت مشہورہ صحیحہ ہے اور یہی شافعی کے اقوال میں  
 صحیح ہے اور یہی امام احمد رحمہ سے مخصوص روایت ہے۔ بیحد۔ و عنہ ان لم یجلس العلم۔ اور امام محمد رحمہ سے دوسری  
 یہ کہ شفعہ کرنا لگایا ہی کی مجلس تک اختیار ہے۔ سوال الروایات فی النوادر۔ اور امام محمد رحمہ سے یہ دو وزن روایتیں  
 زاد میں مردی ہیں۔ من۔ پس اول روایت کو عامہ شائع نے لیا کہ علی الفور طلب واجب ہے۔ اور دوسری  
 روایت پر مجلس علم تک تاخیر جائز ہے۔ وبالثانیہ اخذ الکریختے۔ اور دوسری روایت کو کرخ رحمہ نے اختیار کیا۔  
 من۔ یعنی شیخ ابو الحسن ساکن کرخ بغداد رئیس فقہاء الحنفیہ نے لیا۔ لانه لما ثبت له خيار الملك لا بد له  
 من زمان التال كما في المنجرح۔ اسواسطے کہ جب شفعہ کو اختیار دیا گیا کہ چاہے اپنے ملک میں لینا اختیار کرے  
 تو ضرور ہو کہ غور کرنے کا زمانہ دیا جاوے جیسے بخبرہ عورت میں ہوتا ہے۔ من۔ یعنی شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ چاہے  
 شوہر کو اختیار کرے یعنی ساتھ رہنا پسند کرے اور چاہے اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی طلاق دیدے تو اس عورت  
 کو مجلس تک اختیار ہوتا ہے اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات ہو جاوے حتیٰ کہ اگر اسنے اپنے والدین وغیرہ کو مشورہ کے  
 واسطے بلایا گو ابون کو طلب کیا تو اس سے تبدیل مجلس نہیں ہوتا اور اسکو اختیار رہتا ہے اسی طرح شفعہ کو اختیار ہے کہ  
 غور و تامل کرے کہ لینا بہتر ہے یا نہیں تو اسقدر فرصت دیا جاوے اور کرخ رحمہ نے مختصر میں روایات اصل و نوادریا  
 کے کہ کہا کہ میرے نزدیک ان روایات میں اختلاف لفظی و معنوی نہیں کیونکہ ان جملہ عبارات سے مقصود یہ کہ  
 اگر شفعہ طلب کرے تو طلب کرنا اسقدر تاخیر کے ساتھ نہ ہو جو دلالت کرے کہ اسنے مطالبہ ترک کیا اور شفعہ سے عرض  
 کیا لینے ایسی حالت نہ ہو جاوے کہ گمان ہو کہ اگر شفعہ طلب کرنا ہوتا تو طلب کرنا بلکہ اسنے اعراض کیا مع۔ لیکن محیط  
 سے معلوم ہوا کہ تصحیح و فتوے روایت اولیٰ ہے کہ فی الفور طلب کرے اور شاید بعید یہ ہو کہ بعد طلب کے اگر وہ  
 نا موافق ہو تو شفعہ سپرد کر سکتا ہو کیونکہ خالی اسکی طلب سے مشتری کی ملک نہیں ٹوٹتی ہے بخلات بخبرہ عورت کے کہ  
 اس میں مدارک ممکن نہیں ہے۔ م۔ و لو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله۔ اور اگر  
 شفعہ کو جمع عقار کی خبر پہنچے اسکے بعد اسنے کہا کہ الحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله۔ من۔ نے اپنا شفعہ  
 طلب کیا۔ او قال سبحان الله۔ یا کہا کہ سبحان الله۔ من۔ نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ الا یطیل شفعۃ  
 تو اسکا شفعہ باطل نہوگا۔ لان الاول حملاً علی التخصیص من جوارہ۔ اسواسطے کہ کلام اول دو بائع کے جو اسے  
 خط میں برآمد ہے۔ من۔ یعنی بائع کی برائی سے جو اسکے پڑوس سے ہو بختی تھی چھوٹ جانے پر اسنے استدعا کی  
 کی حمک۔ والثانی تعجب منه لقصد اضارہ۔ اور کلام دوم اسکی طرف سے تعجب ہے کہ بائع نے شفعہ کے  
 ضرر پہنچانے کا قصد کیا۔ من۔ جہاں شفعہ کو چھوڑ کر اسنے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا حالانکہ شفعہ



شفعہ کا حق رکھا جس سے وہ شفعہ میں جبراً لے سکتا ہو۔ والثالث لا فتاح کلامہ۔ اور کلام سوم اپنے کلام کو شروع کرنے کے واسطے افتتاح ہو۔ جسے بعض لوگوں کی عادت ہے۔ غریبہ سبب صورتوں میں یہ کلمات اسکی مراد سے موعود ہیں۔ فلا یدل شئی منہ علی الاعراض۔ تو کوئی کلمہ ایسا نہیں کہ اسکے ٹھہ موڑنے اور شفعہ چھوڑنے پر دلالت کرتا ہو۔ پس وہ اپنی شفعہ پر باقی رہیگا۔ وکذا اذا قال من ابتاعها۔ اور اسی طرح اگر شفعہ نے بعد خبر کے پوچھا کہ کس شخص نے اس عتار کو خریدا۔ یہ یکم بیعت۔ اور یہ عتار کتنے عتق کو فروخت کیا گیا۔ وفس۔ تو یہی اعراض نہیں وشفعہ باطل نہوگا۔ لانه یرغب فیہا ثمن دون ثمن و یرغب عن مجاورۃ بعض دون بعض۔ اسواسطے کہ شفعہ کو اس عتار کے لینے میں بعض مقدار میں پر رغبت ہو سکتی ہو اور بعض پر نہیں ہو سکتی ہو۔ بعضے شفعہ کے پڑوس سے نفرت ہو سکتی ہو اور بعض سے نہیں ہو سکتی ہو۔ وفس۔ تو یہ ترک شفعہ پر دلیل نہیں ہے۔ والمراد بقولہ فی الکتاب اثنی فی مجلس ذلک علی المطلبۃ۔ اور یہ جو کتاب مختصر میں فرمایا کہ شفعہ اپنی مجلس علم میں مطالبہ پر گواہ کرے اس سے مراد۔ طلب المواثبہ۔ یہ کہ فوراً شفعہ طلب کرے۔ وفس۔ بدون اعراض کے۔ اور یہ گواہ گواہ کر لینا تو نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔ والا شہاد فیہ لیس بلازم۔ اور طلب مواثبہ پر گواہ کر لینا کچھ لازمی امر نہیں ہے۔ لہذا ہو لفظی التجا حد۔ بلکہ گواہ کر لینا تو صرف اس غرض سے ہے کہ ختم کا انکار دور ہو۔ وفس۔ یعنی طلب شفعہ بغیر کچھ اسواسطے نہیں کہ حق ثابت کرے بلکہ اسواسطے یہ طلب شرط ہے کہ اس سے معلوم ہو جاوے کہ اسنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا اور اس میں گواہ کر لینا بذات خود شرط نہیں ہے بلکہ اگر ختم لے لیا کہ تو نے پہلے تو شفعہ سے اعراض کیا تھا تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے واسطے گواہوں سے اپنا طلب بغیر ثابت کرے تاکہ ختم کا جھگڑا دور ہو۔ ع۔ م۔ اور یہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ مصنف رحمہ نے یون نہیں کہا کہ جب خبر ہو پئے فوراً طلب مواثبہ پر گواہ کرے بلکہ کہا کہ آگاہی کی مجلس میں طلب کرے۔ والتقیید بالمجلس اشارۃ الی ما اختارہ الکریخ۔ اور مجلس کی قید لگانے میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جسکو کرفی رحمہ نے اختیار کیا۔ وفس۔ کہ شفعہ کو فوراً طلب کی تنگی نہیں بلکہ مجلس تک غور کا اختیار ہے۔ اور یہ عامہ مشائخ کے خلاف ہے۔ پس بقول عامہ مشائخ لازم ہے کہ جیسے اسکو بیچ کی خبر ہو پئے فوراً طلب مواثبہ کرے۔ بیان ان الفاظ کا جسے طلب شفعہ صحیح ہے۔ وبعیح الطلب بکل لفظ یعلم منہ طلب الشفعۃ۔ اور طلب ہر ایک لفظ سے صحیح ہے جس سے شفعہ طلب کرنا سمجھا جاوے کہ لوقال طلب الشفعۃ۔ جیسے شفعہ نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ او اطلبہا۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ او انا طلبہا یا میں اپنی شفعہ کا طالب ہوں۔ وفس۔ یعنی عرب میں ان الفاظ سے ذکر یا ضی یا مستقبل نہیں سمجھا جاتا بلکہ فی الحال طلب مراد ہوتی ہے۔ لہذا اگر کہا کہ میں نے شفعہ یا تو صحیح قول میں یہ طلب شفعہ ہے۔ مع۔ لان الاعتبار للبعی۔ ہے کہ سنی کا اعتبار وفس۔ اگر صغیرہ کو سواسے باپ دادا کے کسی ولی نے یا امتحان اور وہ جو وقت بالذات ہوئی تو اسکو فوراً نکاح کرنے کا اختیار ہوا بھر اگر اسی وقت اسکو شفعہ کی خبر ہو پئی تو اسکو چاہیے کہ یون کہے کہ میں نے اپنے دو وزن حق طلب کیے کہ خیار سے نکاح توڑا اور شفعہ طلب کیا۔ ورنہ ایک کو مقدم کرنے میں دوسرا باطل ہوگا۔ الفا ضیخان وغیرہ۔ لیکن باختیار کسرخ و قدوری چاہیے کہ باطل نہو۔ رہا یہ بیان کہ وہ کون خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہو تا ہے تو شیخ قدوری نے کتاب میں اشارہ کیا کہ مجلس علم ہے یا جب اسکو بیچ کا علم ہو اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسکو شرع نے مفید علم رکھا ہو لہذا شیخ مصنف رحمہ نے کہا۔ واذ بلغ الشفعۃ بیع الدار لم یجب علیہ الا شہاد حتی یخبرہ رجلاً اور رجل وامرأتان اور جب شفعہ کو دار شفعہ فروخت ہونے کی خبر ہو پئی تو اس پر طلب کے گواہ کرنا واجب نہیں بیان کیا کہ اسکو دو مردوں



نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے خبر دی فت خواہ عادل ہوں یا نہیں۔ اور واحد عدل عند ابی حنیفہ ج۔ یا بقول ابو حنیفہ  
اسکو ایک عادل نے خبر دی۔ وقال یحب علیہ ان یشہدا ذالآخرہ واحد حر کان او عبدا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شفیع پر گواہ  
کر لینا واجب ہو جاتا ہے جبکہ اسکو ایک شخص نے بیچ کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو فت۔ یعنی ملوک ہو۔ بلوغ نہ کر ہونا بھی  
شرعاً نہیں ہے۔ صبا کان او امراة۔ خواہ طفل ہو یا عورت ہو۔ اذا کان الخبر حقاً۔ بشرطیکہ یہ خبر اسکے گمان میں حق ہو فت۔ اور  
شافعی رحمہ سے و احمد سے ایک روایت موافق ابو حنیفہ رحمہ ہے اور دوسری روایت موافق صاحبین رحمہ یعنی رحمہ نے لکھا کہ علی ہذا  
مصنف رحمہ نے جو لفظ علم لکھا ہے تو علم کی تفسیر اس مقام پر یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف بقیاس مسئلہ اول الوکیل  
ہے۔ و اصل الاختلاف فی عزل الوکیل وقد ذکرنا بدلائل و افواہ فیما تقدم۔ اور اصل اختلاف وکیل کو معزل  
کرنے کے مسئلہ میں ہے اور سننے اسکے دلائل کو اور اخوات مسائل کو سابق میں ذکر کیا ہے فت۔ اور دلیل ابو حنیفہ رحمہ  
یہ کہ اس میں ایک طرح بر الزام حکم ہے تو شہادت کی دو دن جبر یعنی عدل یا عدالت میں سے ایک بات پوری ہونی چاہیے  
اور نظائر یہ ہیں کہ سولی کو خبر دی گئی کہ اسکے غلام نے جرم کیا ہے۔ شفیع کو شفیعہ کی یعنی فرزندت عقار شفوہ کی خبر دی گئی۔  
بکر کو نکاح کی خبر دی گئی۔ سلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور یہاں ہجرت کر کے نہیں آیا اور اسکو کسی نے شرائع اسلام  
کی خبر دی اور یہ مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالمواہب کے آخر میں بیان کیے ہیں۔ و ہذا بخلاف الخیرۃ اذا  
اخبرت عنہ۔ اور یہ حکم مذکور امام رحمہ کے نزدیک برخلاف بخبر کے جبکہ خبر دی گئی یعنی شوہر کے طرف سے ایک عورت کو خبر دی گئی  
فت۔ یعنی ایک عورت کو خبر دی گئی کہ مجھے تیرے شوہر نے مختار کیا ہے چاہے اپنے شوہر کو اختیار کرے اور چاہے طلاق سے  
تو عورت کو قبول کرنا چاہیے خواہ مخبر ثقہ ہو یا نہو اگرچہ تعداد پوری نہو۔ لانه لیس فیہ الزام حکم۔ اس واسطے کہ خبر کے مسئلہ  
میں الزام حکم نہیں ہے فت۔ بلکہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا حالانکہ شوہر نے اسکو مخیر نہیں کیا تھا تو کچھ نہیں ہے  
اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو جیسے حال تھا وہی رہا۔ اور شفیعہ کی صورت میں اگر شفیعہ اختیار کرے تو اسکو جوار کی برائی  
برداشت کرنی پڑے گی۔ یہ اس وقت کہ شفیعہ کو کسی غیر نے خبر دی ہو تو اسکا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے۔  
بخلاف ما اذا اخبرہ المشتري۔ برخلاف اسکے اگر فرد مشتری نے شفیعہ کو خبر دی ہو فت۔ تو فوراً قبول کرے اگرچہ  
وہ تمنا ہو اور فاسق بہ کار ہو۔ لانه خصم فیہ والعدالة غیر معتبرة فی المحضوم۔ اس واسطے کہ مشتری اس وقت مدعی کا  
خصم ہے حالانکہ عادل ہونا خصم کے حق میں معتبر نہیں ہے فت۔ پس شفیعہ میں اول طلب مواثیہ ہے۔ و الاثنی  
طلب التقریر و الا شہاد۔ اور دوم طلب تقریر و شہاد ہے فت۔ یعنی بعد طلب مواثیہ کے پھر گواہ کر لے اور  
اپنی طلب کو متفرق کر لے۔ لانه محتاج الیہ لاثبات عند القاضی علی ما ذکرنا۔ کیونکہ شفیعہ کو گواہ کر لینے کی ضرورت  
اس واسطے کہ قاضی کے نزدیک طلب شفیعہ ثابت کرنا ممکن ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے فت۔ کہ کبھی خصم اس سے منکر ہوتا  
اور شفیعہ ساقط ہونے کا جیلہ نکالتا ہے پس گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ جبکہ ذریعہ سے قاضی کے حضور میں طلب شفیعہ  
ثابت کر سکے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ طلب مانعہ کیون رکھی گئی بلکہ طلب مواثیہ کے ساتھ گواہ کر لے۔ تو جواب دیا کہ غلوہ  
باعتبار وقع کے ہے۔ ولا بکنہ الا شہاد و ظاہر اس علی طلب المواثیہ لانه علی فور العلم بالشرار۔ اور شفیعہ کو طلب  
مواثیہ پر ظاہری گواہ کر لینا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ طلب مواثیہ تو فوراً بیچ سے آگاہ ہوتے ہی واقع ہوتی ہے فت۔  
تو اس قدر محلت نہیں ہوتی کہ گواہوں کا موجود ہونا اور انکو گواہ کرنا اور اپنا طلب کرنا سب جمع ہوں۔ فیحتاج بعد  
ذلک الی طلب الا شہاد و التقریر۔ تو اسکے بعد اسکو طلب شہاد و تقریر کی ضرورت پڑی فت۔ یعنی پہلے طلب  
مواثیہ کرے پھر طلب شہاد کرے۔ وہیاناہ ما قال فی کتاب۔ اور اسکی توضیح یہ ہے جو آئندہ کتاب میں بیان



فرمانی کہ۔ تم نہض منہ اسی من المجلس۔ پھر بیان سے اٹھے یعنی مجلس علم سے جہاں بیچ واقع ہونے کی خبر پہنچی ہو اٹھے۔ ولشہد علی البائع ان کان المبیع فی یدہ معناه لم یسلم الی المشتري او علی المبتاع او عند العقار۔ اور بائع پر گواہ کر لے بشرطیکہ بیع اسکے قبضہ میں ہو یعنی اسنے مشتری کو سپرد نہیں کی ہو یا مشتری پر گواہ کر لے یا عقار بیعہ کے پاس گواہ کر لے۔ کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا۔ فاذا فعل ذلک استقرت شفعتہ۔ پس جب شفعہ لے لیا کیا تو اسکا شفعہ جم گیا۔ و ہذا لان کل واحد منہما خصم فیہ۔ اور مشتری و بائع ہر ایک پر یہ اشہاد اسواسطے جائز ہوا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بیچ میں خصم ہو۔ شفعہ ہر ایک کے مقابلہ میں شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہو مگر بائع پر اسوقت کہ بیع اسکے قبضہ میں ہو۔ لان الاول الید وللثانی المملک۔ اسواسطے کہ بائع کو ہنوز قبضہ حاصل ہو اور مشتری کو ملکیت حاصل ہو۔ و شفعہ کا دار شفعہ جہر اسکا استحقاق ہو وہ بائع کے قبضہ میں ہو پس اس سے خاصہ کر سکتا ہو اور مشتری کو اسکی ملک حاصل ہو تو اس سے بھی خاصہ کر سکتا ہو۔ پس چاہے جہر اشہاد کرے۔ و کذا یصح الا شہاد عند المبیع لان الحق یتعلق بہ۔ اور اسی طرح بیع یعنی عقار مشفوعہ کے پاس بھی گواہ کر لینا جائز ہو اسواسطے کہ حق تو اسی چیز سے متعلق ہو۔ پس گواہ کر لے کہ میں اس چیز کو شفعہ میں طلب کرتا ہوں۔ فان سلم البائع المبیع لم یصح الا شہاد علیہ بخروجہ من ان یکون خصما اولاً یدلہ ولا ملک فقصار کا لا جلی۔ پھر اگر بائع نے یہ عقار بیع اپنے مشتری کو سپرد کیا ہو تو بائع پر شفعہ کا اشہاد کرنا صحیح نہیں ہو کیونکہ بائع تو خصم ہونے سے خارج ہو گیا اسواسطے کہ نہ اسکا قبضہ موجود ہو اور نہ ملک ہو تو وہ مثل اجنبی کے ہو گیا۔ و صورتہ ہذا الطلب ان یقول ان فلانا مشتری ہذا الدار وانا شفیعہا وقد کنت طلبت الشفعتہ واطلبہا الآن فاشہد واعلیٰ ذلک۔ اور اس طلب اشہاد کی صورت یہ ہو کہ گواہوں سے شفعہ یون لیجا کر کے کہ فلان شخص نے اس عقار کو خریدا اور میں اس کا شفعہ ہوں اور میں اسکا شفعہ طلب کر چکا ہوں اور اب بھی طلب کرتا ہوں پس آپ لوگ اس امر پر گواہ رہو۔ وعن ابی یوسف انہ یشترط التسمیۃ المبیع و تحدیدہ لان المطالبۃ لا تصح الا فی معلوم۔ اور امام ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ باوجود بیع کا نام لینا اسکے حدود بیان کرنا بھی شرط ہے یعنی مثلاً یہ مکان یا زمین محدود و دار بیدہ چنین و چنان۔ اسواسطے کہ مطالبہ تو صحیح نہیں ہوتا مگر معلوم چیز میں۔ اور اس عقار کو معلوم کرنا اسی طور پر ہو کہ اسکا نام مع حدود دار بیدہ بیان کیا جاوے۔ بالجملہ اول طلب ہوائیہ و دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا۔ والثالث طلب الحفیوۃ و التحکک و ستذکر کیفیۃ من بعد ان شار التعلات۔ اور سوم طلب خصوصیت و تلک ہے یعنی قاضی کے یہاں خصوصیت کے اپنی تلک طلب کرنا اور ہم اسکی کیفیت آئندہ ان شار التعلات سے بیان کرینگے۔ پھر طلب تلک میں فوراً حملہ یا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ قال ولا تسقط الشفعتہ بتاخیر ہذا الطلب عند ابی حنیفہ و ہو روایت عن ابی یوسف۔ اور طلب تلک کی تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور یہ ابو یوسف سے بھی روایت ہے و قال محمد ان حرکۃ شہر العبد لا شہاد و بطلت و ہو قول زفر رحمہ معناه اذا ترکہا من غیر عذر۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر شفعہ نے طلب اشہاد کے بعد ایک مہینہ طلب تلک کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور یہی قول زفر رحمہ ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ بدون عذر کے طلب شفعہ کو مہینہ تک چھوڑا تو شفعہ باطل ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا ترک المبیعۃ فی مجلس من مجالس القاضی یبطل شفعتہ۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شفعہ نے طلب خصوصیت کثافتی کی مجلس میں سے کسی مجلس میں ترک کیا تو شفعہ باطل ہو جائیگا۔ یعنی بہت طلب اشہاد کے قاضی نے جب پھر میں







سے فلان شہر کے فلان محلہ میں ایک دار خرید جس کے حدود یہ ہیں اور میں اس دار کا شفعہ بذریعہ اپنے ایک دار کے ہون  
 جس کے حدود یہ ہیں تو حکم دیجیے کہ مشتری مذکور مجھے وہ دار بحق شفعہ پہنچا کرے۔ سال القاضی المدعا علیہ۔ تو قاضی اس  
 مدعا علیہ سے دریافت فرما دیکھا کہ جس اول قودہ خرید کا اقرار کرے ورنہ مدعی اثبات کرے اور اگر بائع نے فروخت  
 کا اقرار کیا تو بھی شفعہ کو لینے کا اختیار ہو اگرچہ مشتری منکر ہو اور اگر مشتری نے خرید کا اقرار کیا تو دیکھا جاوے کہ شفعہ کے شفعہ  
 کا مقر ہو یا منکر ہو پس شفعہ کا اقرار یہ کہ شفعہ کی ملکیت دار کا مقر ہو جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو پھر شاید کہ اسکے طلب شفعہ کا  
 مقر ہو یا منکر ہو پھر شاید کہ بعد طلب کے شفعہ سے برات کرنے و سپرد کرنے کا مدعی ہو پھر یہ بھی طور ہو کہ شفعہ درحقیقت اپنے  
 دار کا مالک ہو۔ بالجملہ مدعا علیہ سے پوچھنا چاہیے۔ فان اعترف بملک الذی شفع بہ۔ پس اگر مدعا علیہ نے شفعہ کے اس ملک  
 کا اقرار کیا جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ چاہتا ہو تو خیر۔ والا کلفہ باقامۃ البینۃ۔ ورنہ قاضی شفعہ کو گواہ قائم کرنے کا حکم فرما دیکھا  
 فت۔ یعنی شفعہ مدعی اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے اور ظاہری قبضہ کافی نہیں کیونکہ وہ قطعی ملکیت  
 کو مفید نہیں ہو۔ لان الید ظاہر محتمل۔ کیونکہ قبضہ تو ظاہر محتمل ہو فت۔ یعنی بظاہر قاضی کی ملک نظر آتی ہو  
 مگر احتمال ہو کہ شاید بطور عاریت و کرایہ کے ہو حالانکہ مستعیر مستاجر کو حق شفعہ نہیں پہنچتا ہو۔ فلا تملک فی لاثبات  
 الاستحقاق۔ تو ظاہری قبضہ اسکے استحقاق شفعہ ثابت کرنے کو کافی نہیں ہو فت۔ کیونکہ شفعہ کے لیے حقیقی  
 ملکیت چاہیے ہو۔ قال رحمہ اللہ القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیہ عن موضع الدار  
 و حدودہ لانه ادعی حقاً فیہا فصارہ کما اذا ادعی رقبۃً شیخ رحمہ نے فرمایا کہ قاضی مدعا علیہ کی طرف متوجہ  
 ہونے سے پہلے خود شفعہ مدعی سے اس دار شفعہ کا مقام شہر و محلہ اور دار کے حدود دریافت فرما دیکھا اس واسطے  
 کہ مدعی نے اس دار میں اپنے ایک حق یعنی شفعہ کا دعویٰ کیا تو ایسا ہو کہ گواہ اس دار کے رقبہ کا دعویٰ کیا فت۔  
 حالانکہ رقبہ کا مدعی خود اسکے مقام و حدود کو مفصل بیان کرتا ہو۔ و اذا بین ذلک یسال عن سبب شفعۃ  
 لا اختلاف اسبابہا۔ پس جب مدعی نے یہ امر بیان کر دیا تو مدعی سے اسکے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے  
 کیونکہ شفعہ کے اسباب مختلف ہیں فت۔ کبھی بوجہ شرکت عین کے اور کبھی بوجہ شرکت حقوق کے اور کبھی بوجہ جوار  
 کے ہوتا ہو۔ فان قال انا شفعیہا بدارسے تلاصقہا۔ پس اگر مدعی نے کہا کہ میں اس دار بربیعہ کا شفعہ بذریعہ  
 اپنے ایک دار کے ہون جو اس دار مذکور سے ملاصق ہو۔ الآن تم دعواہ علی ما قالہ الخصاص۔ تو اب اس  
 مدعی کا دعویٰ شفعہ پورا ہو جیسا کہ امام خصان رحمہ نے بیان فرمایا ہو فت۔ اور اگر اسے اپنا دار غیر ملاصق بیان  
 کیا تو دعویٰ نام نہیں ہو۔ کیونکہ دار ملاصق سے شفعہ جوار ملتا ہو۔ و ذکر فی الفتاویٰ تحدید ہذہ الدار الی شفع  
 بہا ایضاً۔ اور فتاویٰ میں لینے مثل تلخ تاخرین کے فتاویٰ میں مذکور ہو کہ مدعی شفعہ اپنے اس دار کے حدود بھی بیان کرے  
 جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہو فت۔ تب اس کا دعویٰ نام ہو یا نظر معرفت ہو۔ وقد بینا ہ فی الکتاب المہموم  
 بالتجنیس والمزید۔ اور ہم نے اس کو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہو فت۔ بکتاب شیخ مصنف جری  
 اہل اجتہاد کے لیے مفید مزید ہو۔ بالجملہ بعد ثانی دعویٰ کے اگر مدعا علیہ نے اسکے دار ملوکہ سے انکار کیا تو مدعی کو  
 اقامت گواہی کا حکم ہوگا۔ فان عجز عن البینۃ استخلف المشتري بالمدعی لعلہ مالک للذی ذکرہ بمس  
 یشفع بہ۔ پھر اگر مدعی اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہو تو وہ مدعا علیہ سے اس طرح قسم لے سکتا ہو کہ قاضی  
 اس کو علم بر قسم دلاوے کہ وہ استدلال مجھے نہیں معلوم کہ یہ شخص اس دار کا مالک ہو جس کا اس نے ذکر کیا جس کے ذریعہ سے شفعہ  
 چاہتا ہو فت۔ پس قاضی اس سے اس طرح قسم لے۔ معناه بطلب الشفع لانه ادعی علیہ معنی لواقرب



لزمہ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ شفعی کی درخواست کرنے پر قاضی اس سے اس طرح قسم کے اسوا سے کہ مدعی نے مدعا علیہ پر ایسے معنی کا دعویٰ کیا کہ اگر وہ اسکا اقرار کرے تو اس پر لازم ہوگا۔ تو جب انکار کیا تو اس پر قسم عائد ہوئی۔ مع شفعہ استخلاف علی مافی بد غیرہ فخلعت علی العلم۔ پھر یہ استخلاف ایسی چیز پر ہو جو غیر کے قبضہ میں ہو تو اسکی دانست پر قسم لی جائیگی۔ اور قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے۔ اور واضح ہو کہ وجہ قسم یہ بیان کی کہ مدعی نے اس پر ایسے معنی کا دعویٰ کیا کہ اقرار سے اس پر لزوم ہو۔ یہ ایک کلیہ اصل بتلائی کہ ہر چند کہ مدعی نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کیا ہے اور بیان وہ اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہے پس بظاہر ہم ہونا تھا کہ اس پر قسم عائد نہ ہو تو آگاہ کر دیا کہ جہاں مدعی نے مدعا علیہ پر ایسے امر کا دعویٰ کیا کہ اس کے اقرار سے مدعی اس پر ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امر کے انکار سے قسم عائد ہوگی اور اگر ایسا امر نہ ہو تو قسم عائد نہ ہوگی۔ پس اگر قسم سے مدعا علیہ نے انکار کیا تو گویا اس نے بدل کیا یا اقرار کیا لہذا فرمایا فان فکل اوقاست للشفیع بنیۃ ثبت ملک فی الدار التی شفع بہا و ثبت البجوار۔ پھر اگر مدعا علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا یا شفعی کے گواہ قائم ہو گئے تو اسکی ملکیت اس دار میں جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ثابت ہو گئی اور اسکا حق جوار بھی ثبوت ہو گیا۔ کیونکہ حدود سے یہ دار ملاصل ہے اور مدعا علیہ اس سے منکر نہیں ہے۔ فبعد ذلک سالہ القاضی یعنی المدعی علیہ ہل اتباع ام لا۔ پھر اس ثبوت کے بعد مدعا علیہ سے قاضی دریافت فرما دیا کہ کیا اس نے خرید یا نہیں۔ یعنی دار شفعہ تو لے خرید یا نہیں خرید۔ فان انکر الاتباع قبل للشفیع اثم البینۃ۔ پس اگر مدعا علیہ نے خریدنے سے انکار کیا تو شفعی سے کہا جائیگا کہ اس کے خرید پر گواہ قائم کر۔ جو گواہی دین کہ اس نے خریدی ہے۔ لان الشفعۃ لا یجب الا بعد ثبوت البیع و ثبوتہ بالحد۔ اسوا سے کہ شفعہ واجب نہیں ہوتا مگر بیع ثبوت ہونے کے بعد یعنی بیع واقع ہونے کے بعد شفعہ واجب ہوتا ہے اور بیع کا ثابت ہونا بدلیل محبت ہے۔ یعنی گواہوں سے بیع ثبوت ہوگی۔ قال فان عجز عنہا استخلف المشتري بائنا ما اتباع۔ پھر اگر مدعی اس کے خریدنے پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہوا تو اسکی درخواست پر شفعی یعنی مدعا علیہ سے قسم لی جائیگی کہ واللہ اس نے نہیں خریدا۔ باجب بلایع ہر بحالت قبضہ دعویٰ ہو تو دائرہ میں لے اسکو نہیں فروخت کیا ہے۔ یہ تو عین سبب پر قسم ہے اور شاید کہ شفعی نے خرید کر اقالہ کیا ہو تو اسکو تردد ہو گا پس حاصل پر قسم لے سکتا ہے لہذا دو دن صورتین ذکر فرمائیں کہ سبب پر قسم ہے۔ او بائنا ما استحق علیہ فی ہذہ الدار شفعۃ من الوجہ الذی ذکرہ۔ یا اس طرح قسم لے کہ والد یہ مدعی مجھ پر اس دار میں شفعہ کا استحقاق وجہ سے جو بیان کی ہے نہیں ہے۔ فہذا علی الحاصل والاول علی السبب۔ پس یہ طریقہ تو حاصل پر قسم لینے کا ہے اور طریقہ اول قسم سبب پر ہے۔ وقد استوفینا الکلام فیہ فی الدعوی و ذکرنا الاختلاف بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے حاصل یا سبب پر قسم لینے کا بیان پورے طور پر کتاب الدعوی میں بیان کر دیا اور ان اختلاف بھی ذکر کیا بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ فان لیکن حاصل پر یا سبب پر بہر حال قطعی قسم ہے۔ و انما یخلع علی البتات لانہ استخلاف علی فعل نفسه و علی مافی یدہ اصالیۃ فی مثلیہ یخلع علی البتات۔ اور قطعی قسم اسی وجہ سے لی جائیگی کہ یہ اس کے ذاتی فعل پر اور ہاتھ اسکی قبضہ چیز پر قسم ہے اور ایسی صورت میں قطعی طور پر قسم لی جاتی ہے۔ پھر جب اس نے قسم سے انکار کیا تو مدعا ثابت ہو گیا اور شفعہ کا حکم ہو گا اگر اس نے دعویٰ تسلیم کیا ہو۔ و یجوز المنازلۃ فی الشفعۃ وان لم یحضر الشفعی الثمن الی مجلس القاضی۔ واضح ہو کہ شفعہ کے بارہ میں خاصہ جائز ہے اگرچہ قاضی کی مجلس میں شفعی نہیں نہ لایا ہو۔ فاذا قضی القاضی بالشفعۃ لزومہ احضار الثمن۔ پھر جب قاضی نے شفعہ کا حکم دیدیا تو شفعی پر ثمن حاضر لانا واجب







بھی کر لیا ہو تو اس صورت میں بائع کا حاضر ہونا مستبر نہیں ہے یعنی اسے مشتری کا کافی ہر اس واسطے کہ بائع اس عقار سے اجنبی ہو چکا کیونکہ اس کا قبضہ یا اس کی ملکیت کچھ باقی نہیں ہے۔ قولہ فیفسخ البیع لمطہد منہ اشارۃ الی علتہ آخری۔ اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے حضور میں بیع فسخ کر لیا۔ تو یہ دوسری علت کا اشارہ ہے۔ یعنی مشتری کی حاضری ضروری ہونے کی دوسری علت یہ کہ قاضی اسی کے حضور میں بیع فسخ کر لیا تو بھی اس کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے۔ وہی ان البیع فی حق مشتری اذا کان فیفسخ لا بد من حضورہ ليقضی بالفسخ علیہ۔ اور وہ علت یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بیع مذکور فسخ ہوگی تو مشتری کی حاضری ضروری ہے تاکہ اس پر فسخ بیع کا حکم دیا جاوے۔ فتنہ کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے۔ ثم وجہ ہذا الفسخ المذکور فیفسخ فی حق الاضافۃ لا متعلق قبض مشتری بالخذ بالشفۃ و ہو وجب الفسخ الا انہ یبقی اصل البیع لتعذر الفسخ لان الشفۃ یثار علیہ۔ پھر اس فسخ مذکور کی صورت یہ ہے کہ اضافت کے حق میں بیع فسخ ہو یعنی مشتری مذکور کی طرف خرید کی نسبت باقی نہ ہو کیونکہ شفۃ میں لینے کی وجہ سے مشتری کا قبضہ کرنا متنع ہو گا اور یہ وجہ فسخ ہو لیکن اتنی بات ہے کہ اصل بیع باقی رہی کیونکہ اس کا فسخ ہونا متعذر ہے اس واسطے کہ شفۃ مذکور اسی بیع کی بناء پر ہے۔ یعنی جب بیع موجود ہوئی تو اسی پر شفۃ ثابت ہوا پس اگر بیع ہی اصل سے فسخ ہو جاوے تو شفۃ نثار ہو حالانکہ شفۃ ثابت ہو تو اصل موجود رہے اور صرف مشتری کی طرف اضافت فسخ کر دی جائے۔ لکنہ تحول الصفۃ الیہ۔ لیکن مشتری سے صفۃ تحول ہو کر شفیع کی طرف آ جاوے۔ و یصیر کاذب مشتری کا منہ۔ اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا بائع سے خریدنے والا یہی شفیع ہے۔ فلہذا یرجع بالعمدۃ علی البائع۔ اسی واسطے اس بیع کا عمدہ بذمہ بائع رجوع کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا قبض مشتری فاخذہ سن بدہ حیث یکون العمدۃ علیہ لانہ تم ملکہ بالقبض۔ برخلاف اسکے جب مشتری نے عقار بیع پر قبضہ کر لیا ہو اور شفیع نے عقار کو مشتری سے لیا ہو تو اس بیع کا عمدہ بذمہ مشتری ہو گا کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی۔ و فی الوجہ الاول امتنع قبض مشتری و انہ وجب الفسخ۔ اور صورت اول میں لینے جبکہ بائع کے قبضہ میں موجود ہے تو مشتری کا قبضہ کرنا متنع ہے۔ یعنی وجہ دعوی شفۃ کے مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا اور یہ امر موجب فسخ بیع ہے۔ فتنہ کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلا تا متنع ہوا تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طوٹا الکلام فیہ فی کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کلام کو توضیح طویل کے ساتھ بتوفیق اللہ تعالیٰ بیان کر دیا ہے۔ قال ومن اشتری دارا لغيرہ فمواخضم للشفیع۔ اگر وکیل نے دوسرے کے لیے کوئی دار خریدی تو شفیع کا خضم بھی خریدی ہے۔ فتنہ یعنی شفیع اسی وکیل مشتری سے مخاصمہ کر لیا جبکہ وکیل نے قبضہ کر لیا ہو۔ لانہ ہوا العاقد۔ اس واسطے کہ عقد کرنے والا یہی وکیل ہے۔ والاخذ بالشفۃ من حقوق العقد۔ اور شفۃ میں لینا حقوق عقد میں سے ہوتا ہے۔ فتنہ جو شخص عاقد ہو وہی خضم ہے۔ فیتوجہ علیہ۔ تو خصوصیت اسی عاقد کی طرف متوجہ ہوگی۔ یعنی شفیع اسی سے مخاصمہ کر لیا۔ یہ اس وقت تک کہ وکیل کے قبضہ میں یہ عقار موجود ہو۔ الا ان یسلمہا الی الموکل۔ مگر جبکہ وکیل نے یہ عقار اپنے موکل کے سپرد کر دیا ہو۔ فتنہ۔ فاب وکیل سے مخاصمہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق لہ بد ولا ملک۔ اس واسطے کہ وکیل کے لیے قبضہ بالملکیت کچھ باقی نہیں رہے۔ فیکون الخضم ہو الموکل۔ تو شفیع کے واسطے خضم ہی موکل ہو گا۔ فتنہ۔ فبالقبض والملك۔ و ہذا لان الوکیل کا لبا ئع من الموکل۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کو گویا اپنے موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے۔ علی ما عرفت۔ جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا۔ فتسلیم الیہ لتسلیم البائع الی مشتری فیصیر الخضم مضمومہ۔ تو وکیل کا موکل کے سپرد کرنا ایسا ہے جیسے بائع نے مشتری کو عقار سپرد کر دیا تو اب موکل کے ساتھ خصوصیت ہو جائیگی۔



الانہ مع ذلک قائم مقام الموکل فیکتفی بحضورہ فی الخصومتہ قبل التسلیم۔ لیکن اتنی بات ہو کہ وہ باوجود موکل کے بائع ہونے کے اپنے موکل کا قائم مقام ہو تو جب تک اسے موکل کو سپرد نہیں کیا جب تک اسکے ساتھ ضرورت کرنے میں اسی کی حاضری پر اکتفا رکھا جائیگا۔ یہ اس وقت کہ مشتری دکیل ہو۔ وکذا اذا کان البائع وکیل الغائب فالشفیع ان یاخذ بامنه اذا کان فی یدہ لانہ عاقد۔ اور اسی طرح اگر دکیل بائع ہو بیٹے دکیل اپنے مالک غائب کی طرف سے بیع کا دکیل ہو تو شفیع کو اختیار ہو کہ عقار شفیع اس دکیل سے لے جبکہ عقار مذکور اسی کے قبضہ میں موجود ہو یعنی ابھی مشتری کے قبضہ میں سپرد نہ کیا ہو اس واسطے کہ یہ دکیل خود عاقد نہ ہو۔ پس جیسے اصل مالک کے بائع ہونے میں حکم ہر اسی طرح اسکے دکیل میں حکم ہو۔ وکذا اذا کان البائع وصیا لم یست فیما یجوز بہ لہ لما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر بائع عقار کسی بیعت کی طرف سے وصی ہو تو بھی شفیع کو اس سے خاصہ کا اختیار ہو مگر نہ ایسے عقار میں جو جسکی بیع کرنا وصی کو جائز ہو جب تک کہ یہ عقار اس وصی بائع کے قبضہ میں موجود ہو کیونکہ یہ عاقد نہ ہو۔ اور اپنے وصی یعنی بیعت کا قائم مقام ہو یا اسکے وارث کا قائم مقام ہو۔ اور واضح ہو کہ جب سب ورثہ بائع ہوں اور بیعت پر قرضہ نہیں ہو اور اسنے کوئی ایسی بیعت نہیں کی کہ جسکی وجہ سے دار یا عقار فروخت کیا جاوے تو وصیت کا عقار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ورثہ خود اپنے معاملات میں غور نظر کر سکتے ہیں اور اگر وارثوں میں کوئی صغیر ہو تو وصی کی بیع کل عقار میں جائز ہوگی اور اسی طرح جبکہ بیعت پر قرضہ ہو یا اسنے اس دار کے ثمن میں سے کچھ وصیت کی ہو تو بھی استثناء وصی کی بیع جائز ہو اور قیاس یہ تھا کہ صرف صغیر کے حصہ میں یا بقدر قرضہ و وصیت کے جائز ہو۔ بالکل جس صورت میں وصی کی بیع جائز ہو تو جب تک وصی کے قبضہ میں ہو شفیع اس سے بحق شفیع لے سکتا ہو۔ کہ۔ رہا یہ کہ وصی نے دار شفوعہ میں عیب پایا تو کیا اسکو خیار عیب ہو اور یوں ہی خیار الرد پڑے۔ قال و اذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راہا فله خیار الردیہ۔ تو فرمایا کہ جب شفیع کے واسطے دار شفوعہ کا حکم یا لگایا گئے لے حالانکہ شفیع نے اس دار کو دیکھا نہیں تھا تو اسکو خیار الرد پڑے حاصل ہو۔ پس بعد دیکھنے کے چاہے واپس کرے۔ وان وجد بها عیبا فله ان یردہا۔ اور اگر شفیع نے اس دار شفوعہ میں کوئی عیب پایا تو اسکو اختیار ہوگا کہ اسکو واپس کر دے۔ وان کان المشتري شرط الرجاء منه۔ اگرچہ مشتری نے اس عیب سے برائت شرط کر لی ہو۔ یعنی اگر مشتری نے اپنی خرید کے وقت عیب مذکور سے بائع کی برائت شرط کی ہو تو بھی شفیع کو اختیار ہو کہ جو عیب کے مشتری کو واپس کرے۔ لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء۔ اسواسطے کہ شفیع میں لینا بمنزلہ خرید کے ہو۔ پس گو یا شفیع نے اسکو مشتری سے خرید کیا پس اگر مشتری نے اپنے بائع کو عیب سے بری کیا تو مشتری سے خریدنے والے کو اختیار ہو کہ مشتری کو اس سے بری کہے۔ الا یری انہ مبادلۃ المال بالمال فثبت فیہ الخیار ان کمافی الشراء۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفیع میں لینا مبادلہ کے عوض مال کا مبادلہ ہو تو مابین خیار عیب و خیار الرد پڑے دونوں ثابت ہونگے جیسے خرید کی صورت میں ثابت ہوتے ہیں۔ ولا یسقط بشرط الرجاء من مشتری۔ اور مشتری کی طرف سے برائت شرط کرنے سے شفیع کا خیار عیب ساقط نہ ہوگا۔ ولا یرد یتہ۔ اور نہ مشتری کے دیکھنے سے شفیع کا خیار الرد پڑے ساقط ہو۔ وانا لیس بنائب عنہ فلا یملک اسقاطہ۔ اسواسطے کہ مشتری کچھ شفیع کی طرف سے نائب نہیں ہو پس اسکی طرف سے اسکا خیار ساقط نہیں کر سکتا۔

### فصل فی الاختلاف

فصل اختلاف کے بیان میں ہو۔

قال وان اختلف الشفیع والمشتري فی الثمن فالقول قول المشتري۔ اگر ثمن میں شفیع و مشتری نے



اختلاف کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ پس اگر شفیع لے گا کہ قن ہزار درم ہو اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہو تو قول مشتری قبول ہو۔ لان الشفع یروی استحقاق الدار علیہ عند لحد الاقل و ہو منکر۔ اس واسطے کہ شفیع و مشتری ہم دم دام ادا کرنے پر اس واسطے کہ استحقاق کا دعوی کرتا ہو حالانکہ مشتری اس سے منکر ہو۔ والقول قول المنکر مع ینہ۔ اور قول اسی کا قبول ہونا ہو جو منکر ہو مع قسم کے۔ یعنی قسم سے قول منکر قبول ہوتا ہو۔ ولایتی لفان لان الشفع ان کان یدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتری لا یدعی علیہ شہاً لتخیرہ بین الترك والاخذ۔ اور مشتری شفیع دونوں سے باہمی قسم نہیں لجاوے گی۔ اس واسطے کہ شفیع اگر مشتری پر اس عقار کے استحقاق کا دعوی کرتا ہو تو مشتری اس پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہو تاکہ اس کو لیے یا نہ لیے میں اختیار دیا جاوے۔ ولا نفس ہہنا فلا تخیال فان۔ اور بیان کوئی نفس حدیث نہیں ہو تو دونوں سے باہمی قسم نہوگی۔ یعنی باہمی قسم کی حدیث تو بائع و مشتری کی صورت میں ہو جہاں دونوں طرف سے انکار ہو سکتا ہو اور بیان شفیع کچھ منکر نہیں ہو تو خلاف کیا کر کے بیان عل نہیں ہو سکتا۔ قال ولو اقاما البینۃ فالبینۃ للشفیع عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کیے تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ وقال ابو یوسف البینۃ بینۃ مشتری لا ہنا اکثر اثباتا۔ اور ابو یوسف رحم نے کہا کہ مشتری کے گواہ قبول ہونگے اس واسطے کہ مدعی کے گواہوں سے اثبات زیادہ ہوتا ہو۔ اور میں فریق سے زیادتی میں اثبات ہو وہی قبول ہو اگر تے ہیں کیونکہ انہیں زیادہ اثبات ہو۔ فصار کبینۃ البائع والکیل والمشتري من العدو۔ تو ایسا ہوا جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن سے خریدنے والے کے گواہ ہیں۔ یعنی اگر بائع و مشتری نے قن میں اختلاف کیا اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہونگے۔ کیونکہ اسے زیادتی ثبوت ہوتی ہو۔ اسی طرح اگر وکیل و موکل نے مقدار قن میں اختلاف کیا تو وکیل کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر حربیوں سے کسی نے غلام خریدا حالانکہ یہ غلام کسی مسلمان کا غلام قدیم تھا جسکو حربی لوگ قید کر کے لے گئے تھے پس مولائے قدیم کو اختیار ہو کہ اسی قدر قن پر مشتری جدید سے لے لے۔ پھر اگر مشتری اور مولائے قدیم نے مقدار قن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو مشتری کے گواہ اولے ہوتے ہیں کیونکہ وہ زیادتی کو اثبات کرنے میں سک۔ ولہما انہ لا متافی مینہما فیجعل کان الوجود بیان و الشفع ان یاخذ باہما شار۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ ان دونوں گواہوں میں کچھ منافات نہیں ہو یعنی شفیع کے حق میں کچھ مغفرت نہیں ہو تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گواہ باو بیع موجود ہو میں اور شفیع کو اختیار ہو کہ دونوں بیع میں سے جس بیع کے عوض چاہے لے لے۔ گویا بائع نے مشتری کے ہاتھ مثلاً ہزار درم پر دو گواہوں کے رد و رد و خستہ کیا پھر بائع و مشتری نے دوسری دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار درم پر قرار دیا پس اول فریق عادل بھی صحیح گواہی دیتا ہو لہذا شفیع کو اختیار ہو کہ جس بیع پر چاہے شفعہ میں لے لے۔ اگر کہا جاوے کہ بائع و مشتری میں دوسری بیع تو اول عقد کا نسخ ہو جواب یہ کہ ہاں لیکن شفیع کے حق میں نسخ کی ضرورت نہیں اسی واسطے کہ ہائے کہ شفیع کے حق میں دونوں بیع میں کچھ منافات نہیں ہو۔ و ہذا بخلاف البائع مع مشتری لانہ لا یتوالی مینہما عقدا۔ ان الا بالنسخ الاول و ہنا الفسخ لا یطرفی حق الشفع۔ اور یہ حکم برخلاف بائع و مشتری کے باہمی اختلاف کے ہو اس واسطے کہ بائع و مشتری میں باہم تنوالی دو عقد نہیں واقع ہوتے ہیں مگر جبکہ اول نسخ ہو جاوے اور بیان بھی اگرچہ نظر بائع و مشتری کے ایک نسخ ہو اور لیکن یہ نسخ بحق شفیع نہیں ظاہر ہوگا۔ پس کیونکہ شفیع کچھ عاقبت نہیں بلکہ ثالث ہو۔ و ہوا تخریج البینۃ الوکیل لانہ کا البائع والموکل کا مشتری منہ۔ اور گواہ وکیل کے واسطے ہی تخریج ہو سکتا ہو۔



کہ وکیل مانند بائع کے ہر اور موکل بمنزلہ اس سے خریدنے والے کے ہر فن۔ موجب وکیل و موکل نے فن میں اختلاف کیا تو اگر بائع و مشتری نے فن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے اپنی اپنی مقدار پر گواہ قائم کیے تو یہ ممکن نہیں کہ دونوں فن پر دو عقد واقع ہوئے ہوں اس واسطے کہ بائع و مشتری میں بغیر عقد اول فسخ ہونے کے دوسرا عقد نہیں ہو سکتا تو ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا پس وکیل کے گواہ قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسکے گواہوں کو زیادہ اثبات فن سے ترجیح ہے پس امام ابو یوسف رحم نے جو وکیل پر قیاس کیا اس کا یہ جواب ہے کہ ہاں لامحالہ فسخ و ترجیح کی ضرورت ہے اور شفیع میں یہ ضرورت نہیں اس واسطے کہ فسخ تو بائع و مشتری میں واقع ہوا اور شفیع کے حق میں فسخ کا ظاہر ہونا ضرور نہیں بلکہ اول میں جو بیع کہ قلیل فن پر واقع ہوئی تھی وہ شفیع کے حق میں باقی ہے پس شفیع اسی قدر فن پر لگا۔ پس شفیع کا قیاس وکیل صحیح نہیں ہے۔ کیفیت و انہما مسنوعہ علی ماروی عن محمد رحم۔ اور کہو نکر قیاس صحیح جو حالانکہ بنا بر روایت کے جو امام محمد سے مروی ہے یہ حکم منع ہے ہر فن۔ کیونکہ ابن سماعہ نے امام محمد رحم سے روایت کی کہ موکل کے گواہ قبول ہونگے۔ ہاں بنا بر ظاہر روایت کے البتہ وکیل سے موکل کے بمنزلہ بائع مع مشتری ہے تو ہننے اس کی تخریج بیان کر دی کہ بیان دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ وہ بیع کا جاری ہونا بدو فن فسخ اول کے ممکن نہیں ہے یہ خلاف شفیع کے کہ اسکے حق میں بیع اول فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور چونکہ قلیل فن پر بیع واقع ہوا ثبوت ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ اسی فن پر شفیع میں لے۔ پس معلوم ہوا کہ شفیع کا قیاس جیسے بائع پر جائز نہیں اسی طرح وکیل پر بھی جائز نہیں ہے۔ واما مشتری من العدو۔ رہا وہ شخص جسے حربوں سے مثلاً غلام خریدے تو اس میں مشتری کا قول قبول نہیں ہونے میں تامل ہے۔ قلنا ذکر فی السیر الکبیر ان البینۃ بنیۃ المالك القديم۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کے گواہ قبول ہونگے۔ یعنی مشتری جدید نے گواہ دیے کہ میں نے اس کو مثلاً ہزار درہم کو خریدا اور مالک قدیم نے گواہ دیے کہ نہیں بلکہ پانچ سو درہم کو خریدا ہے تو مالک قدیم کے گواہ قبول ہیں پس مشتری پر شفیع کا قیاس صحیح ہونا۔ قلنا ان منع۔ پس بلکہ وہاں کہ ہم قیاس کو منع کریں۔ بلکہ بقیاس مالک قدیم کے شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ مشتری جدید کے گواہ قبول ہیں تو بھی بلکہ سبب نہیں ہے۔ وبعد التسليم فنقول لا یصح الاثانی ہنا مالک لا یفسخ الاول۔ اور بعد تسلیم اس امر کے حربوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول ہونے میں ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں بیع دوم صحیح نہیں مگر بھی کہ بیع اول فسخ ہو۔ فن۔ یعنی مشتری جدید کے گواہوں سے گران فن پر خرید ثابت ہوئی اور مالک قدیم کے گواہوں سے کم فن پر خرید ثابت ہوئی اور چونکہ دونوں فریق گواہ عادل ہیں تو یہی کہا جائیگا کہ دونوں فن پر بیع واقع ہوئی اس طرح کہ اول میں فن قلیل پر پٹھری مگر حربوں نے بیعے انکار کیا تو دوبارہ فن گران پر پٹھری لیکن دوسری بیع صحیح ہونا۔ چھٹی کہ بیع اول فسخ ہو گئی کیونکہ متوالی دونوں عقد واقع ہونا مستعذر ہے لہذا مشتری جدید کے گواہ قبول ہونے کے وہ قابض ہے۔ اما ہنا بخلاف۔ ہاں شفیع کی ضرورت میں اسکے خلاف ہر فن۔ کیونکہ بیع اول اگر خفیف فن کے بعد گران فن پر دوبارہ واقع ہوئی تو شفیع کے حق میں سطر نہیں ہے کیونکہ اس کا شفیع تو بائع کی بے رغبتی و بیع کرنے پر متعلق ہوا اور وہ اول بیع سے جو چکا تو شفیع بھی جو چکا پھر باہم بائع و مشتری کا بیع اول فسخ کرنا کچھ شفیع کو ضرر نہوا کیونکہ خفیف کے حق میں یہ دوسری بیع بمنزلہ بیع جدید ہے تو وہ اول بیع پر شفیع لے لگا۔ علاوہ اسکے اصل مسئلہ میں شفیع و مشتری ہر ایک کی گواہی میں خود فرق ہے۔ لان بینۃ الشفیع ملومہ و بینۃ المشتري غیر ملزمہ۔ اس واسطے کہ شفیع کی گواہی تو لازم کرنے والی ہے اور مشتری کی گواہی کچھ لازم کرنے والی نہیں ہے۔ فن۔ گواہی کے معنی درحقیقت شفیع کی گواہی میں موجود ہیں۔ و البینات للالزام۔ اور گواہ بیان وہ لازم کرنے کے واسطے ہوتی ہیں فن۔ تو شفیع کی گواہی اپنے معنی پر ہونے سے منع ہوئی۔ بیان یہ کہ جب شفیع نے گواہی قائم کی تو مشتری پر لازم ہوا کہ وہ ارشفعہ شفیع کے سپرد کرے بعض ہزار درہم کے جو فن بیع تھا وہ مشتری کو پسند ہو یا نہ ہو



اور یہی الزام کے معنی ہیں۔ اور جب مشتری کی گواہی قبول ہو تو اس سے شفعہ پر کچھ ہضم نہیں آتا مثلاً مشتری کے گواہوں نے گواہی دی کہ دو ہزار درہم بیع واقع ہوئی ہے جس اسکے قبول کرنے سے شفعہ پر یہ لازم نہیں کیا وہ خواہ مخواہ دو ہزار درہم پر لے لے سکے اختیار باقی ہو تو اس گواہی میں الزام کے معنی ندارد میں میں شفعہ کی گواہی مزید ہرگز نہ دے گی۔ اور بیان سے ثابت ہوا کہ اگر بائع مشتری نے اختلاف میں پر گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے گواہ الزامی ہیں اور اسی طرح وکیل و موکل میں بھی یہی حال ہے تو شفعہ مشتری کے گواہوں سے فرق ہو گیا لیکن اس بیان سے لازم آتا ہے کہ حریون سے خریدنے والے کے گواہ لازم نہیں بلکہ مالک قدیم کے لازم ہیں تو مالک قدیم کے گواہ صحیح ہوں اس واسطے کہ اگر مشتری جدید کی گواہی دو ہزار فن پر قبول ہو تو مالک قدیم اسکے عوض لینے یا لینے میں مختار ہے اور اگر مالک قدیم کی گواہی ایک ہزار فن پر قبول ہو تو مشتری جدید کو اسی قدر فن کے عوض دینا لازم ہے۔ فافہم۔ مک۔ قال و اذا ادعی مشتری فمنا و ادعی البائع اقل منه ولم یقبض الثمن۔ قدوری نے لکھا کہ اگر مشتری نے ایک مقدار فن کا دعویٰ کیا (مثلاً دو ہزار درہم) اور بائع نے اس سے کم کا دعویٰ کیا (مثلاً ہزار درہم) اور حال یہ کہ بائع نے ہنوز فن پر قبضہ نہیں کیا ہے۔ اخذ۔ الشفعہ بما قاله البائع۔ تو شفعہ اس دار شفعہ کو بعض اسی مقدار کے لے لے گا جو بائع نے بیان کی ہے۔ وکان ذلک خطاً عن مشتری۔ اور یہ امر مشتری سے فن گھٹانے کے معنی میں ہو گا۔ اور شفعہ بھی اسکا سختی ہو گیا جبکہ اسی فن میں لے سکتا ہے۔ و ہذا لان الامر ان کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعہ بہ وان کان علی ما قال مشتری فقد حط البائع لبعض الثمن۔ اور اس حکم کی دلیل کہ بائع کے قول پر مدار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو بات یہی ہوگی جو بائع کہتا ہے تو شفعہ بعض اسی قدر فن کے واجب ہے یا بات وہ ہوگی جو مشتری کہتا ہے تو بائع نے کچھ فن گھٹا دیا۔ اور یہ کبھی دراصل مشتری کے حق میں ہے۔ و ہذا المحط لظہر فی حق الشفعہ علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ کبھی مشتری کی طرح شفعہ کے حق میں بھی ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اسی باب میں بیان کریں گے۔ اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ بائع نے ہنوز وصول نہیں کیا ہے۔ ولان الملک علی البائع باسبابہ۔ اور اس دلیل سے کہ دفع کو ملکیت حاصل ہونا بائع کے ایجاب سے بائع پر ہے۔ و نہ کہ جب بائع نے ایجاب کیا کہ میں نے یہ عقار فروخت کیا تبھی مشتری کو قبول کا اور شفعہ کو شفعہ کا حق ملا۔ یا کہ جاوے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہ تحویل ہو کر شفعہ کی طرف آتا تو شفعہ نے بائع کے ایجاب پر خریدا۔ فکان القول قولہ فی مقدار الثمن لہم مطالبہ۔ تو جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے مقدار فن میں اسی کا قول قبول ہو گا۔ و نہ کہ جب بائع نے شفعہ کو شفعہ بقولہ تو شفعہ اسی کے قول پر لے لے گا۔ فافہم۔ خواہ عقار مذکور بائع کے قبضہ میں ہو یا مشتری کے قبضہ میں ہو مگر مشتری نے ہنوز فن ادا کیا ہو جیسا کہ مختصر الکفری میں صرح ہے۔ مع۔ یہ سب اسوقت کہ بائع نے کم فن بیان کیا ہو۔ قال و لو ادعی البائع الاکثر۔ قدوری نے کہا اور اگر بائع نے مشتری یا شفعہ سے زائد فن بیان کیا۔ فافہم۔ شفعہ شفعہ نے کہا کہ میں ایک ہزار ہوں اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہوں اور بائع نے کہا کہ تین ہزار ہوں اور بائع مشتری میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کیے زبائے کے گواہ قبول ہونگے اس واسطے کہ وہی زیادہ ثابت کرنے میں اور شفعہ اسکو بائع کے قول پر لے لے گا اور اگر کسی کے پاس گواہ ہوں۔ نیحال فان ویراوان۔ تو بائع مشتری باہم قسم کھا دیں و عقد کو بھریں۔ و نہ کہ بیل حدیث معروف در بارہ اختلاف بائع مشتری جو ادب شیعہ مذکور ہو چکی۔ و ایہما لکل یظہران الثمن یا یقولہ الآخر۔ اور دونوں میں سے جسے قسم سے انکار کیا تو ظاہر ہو جائیگا کہ فن اسی قدر ہے جو دوسرا دعویٰ کرتا ہے۔ فیاخذ بالشفعہ بذلک۔ پس اسی قدر فن کے عوض میں اسکو شفعہ لے لے گا۔ وان حلقا ینسخ القاضی البیع



علی ماعرف۔ اور گردنوں قسم کھائے تو قاضی ان دونوں کے درمیان میں بیع مذکور نسخ کر گا۔ لیکن شفیع کا خفیہ باطل نہوگا۔ و یاخذ بالشفیع بقول البائع۔ اور شفیع اسکو بعوض اسی مقدار کے لے لگا جو بائع کہتا ہو۔ لان نسخ البیع لایوجب بطلان حق الشفیع۔ اسواسطے کہ بیع نسخ ہو ماق شفیع باطل کرنے کا موجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ حق شفیع تو بیع واقع ہونے پر مربوط ہے اور یہ پایا گیا اگرچہ بعد کہ بیع مذکور نسخ ہو جاوے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے بوجہ عیب کے عقد آپس کیا تو بھی شفیع لے سکتا ہو۔ الکانی۔ اور جس کسی نے گواہ قائم کیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ یہ سب اسوقت کہ بائع نے ہنوز ثمن وصول کیا ہو۔ وان کان قبض الثمن اخذ بالقال مشتری ان شار ولم یلتفت الی قول البائع۔ اور اگر بائع نے ثمن وصول کر لیا ہو تو شفیع اسکو مشتری کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے لے اگر چاہے اور بائع کے قول پر انتفات نہوگا۔ یعنی اختلاف ثمن میں گواہ شفیع قبول ہیں اور در صورتیکہ گواہ نہیں ہیں تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا پھر اگر بائع نے کم یا زیادہ بیان کیا تو بائع کے قول پر کچھ انتفات نہوگا۔ لانہ لما استوفی الثمن انتہی حکم العقد و خرج ہومن البین و حصار کالاجنبی۔ اسواسطے کہ بائع نے جب سب ثمن وصول کر لیا تو بیع کا حکم پورا ہو گیا کہ بائع نے ثمن پایا اور مشتری نے بیع کی لکیت حاصل کی اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی آدمی کے مانند ہو گیا۔ وبقی الاختلاف بین مشتری و الشفیع۔ اور مشتری صرف شفیع و مشتری کے درمیان رہ گیا۔ وقد بینا ہ۔ حالانکہ ہم شفیع و مشتری کے اختلاف کو کچھ اوپر بیان کر چکے ہیں۔ فن۔ اور بیان تو بائع کے تعلق سے جو احکام متعلق ہیں انکا بیان ہو۔ پھر یہ اسوقت کہ بائع کا ثمن وصول کر لینا ظاہر طور پر معلوم ہو لینے گواہ ہوں۔ ولو کان نقد الثمن غیر ظاہر فقال البائع بعث الدار بالفت۔ اور اگر ثمن وصول پانا ظاہر معلوم نہو بلکہ بائع کا اقرار ہو چنانچہ بائع نے کہا کہ میں نے یہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا۔ و قبضت الثمن۔ اور ثمن مذکور وصول کر لیا۔ یاخذ بالشفیع بالفت۔ تو شفیع اس مکان کو بعوض ہزار درم کے لے سکتا ہو۔ فن۔ اگرچہ مشتری اختلاف کرے۔ لانہ لما بدایا بالقرار بالبیع تعلقت الشفیع بہ۔ اسواسطے کہ جب بائع نے اقرار بیع سے شروع کیا یعنی پہلے بیع کا اقرار کیا تو شفیع اسی قدر ثمن کے عوض بیع سے متعلق ہو گیا۔ فبقولہ بعد ذلک قبضت الثمن یرید اسقاط حق الشفیع۔ پھر اس اقرار بیع کے بعد وہ یہ کہہ کر کہ میں نے ثمن وصول کر لیا ہو یہ چاہتا ہو کہ شفیع کا حق ساقط کرے۔ فن۔ کہ بائع کے اقراری ثمن سے تعلق نہو بلکہ مشتری کے قول پر متعلق ہو جاوے اور یہ اسکو اختیار نہیں کہ اپنے اقرار سے شفیع کا حق ساقط کرے۔ فیرد علیہ۔ تو سکا بہ اقرار اسی پر رد کر دیا جائیگا۔ فن۔ یعنی اسکے کہنے سے ثمن وصول کرنا ثبوت نہوگا بلکہ شفیع کو بعوض ہزار کے لینے کا استحقاق رہیگا جب تک کہ وصول کرنا گواہوں سے ثابت نہ کرے۔ ولو قال قبضت الثمن و ہوالفت لم یلتفت الی قولہ۔ اور اگر بائع نے یون کہا کہ میں نے ثمن وصول کر لیا اور وہ ہزار درم ہو تو اسکے قول پر انتفات لیا جائیگا۔ فن۔ یعنی اگر بائع نے بیان ثمن میں یون شروع کیا کہ میں نے ثمن وصول کیا اور اسکی مقدار ہزار درم ہو تو یہ بیان لغو ہو گیا۔ لان بالاول و ہوالاقرار بقبض الثمن خرج من البین و سقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن۔ اسواسطے کہ جلد اول یعنی ثمن وصول پانے کے اقرار سے وہ درمیان میں سے خارج ہو گیا اور بعد اسکے مقدار ثمن میں اسکے قول کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ فن۔ یعنی جب اول اسلے ثمن وصول پانے کا اقرار کیا پھر مقدار ثمن بیان کی تو وہ اول ہی جابجہ اجنبی ہو گیا۔ آئندہ اسکے بیان کا اعتبار نہیں رہا پس شفیع بعوض اس مقدار کے لے سکتا ہو جو مشتری بیان کرے اور اگر چاہے اسکے یون کہتا کہ ثمن ہزار درم ہو اور وہ میں نے وصول پایا تو ثمن کے بارہ میں اسکا قول قبول ہوتا ہے۔



اور آئندہ یہ قول کہ میں نے وصول پایا ہر شفع کے حق میں قبول نہوتا۔ اور چونکہ اول ہی اسنے وصول حق کا اقرار کیا تو اسکے قول کا اعتبار اسوجہ سے نہیں رہا کہ وہ اجنبی ہو۔ ورنہ یعنی وغیرہ اور حسن رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اگر بیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اسنے کہا کہ میں نے حق وصول پایا اور وہ ہزار درم ہو تو قول بائع کا قبول ہوگا۔ اسواسطے کہ شفع کا ملکیت پانا بائع پر ہوگا تو اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جاوے اور یہ قول ظاہر ہو اسواسطے کہ بائع محض اجنبی نہیں کیونکہ اگر وہ مالک نہیں تو قابض ضرور ہو واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

### فصل - فیما یؤخذ بہ المشفوع

فصل ایسی چیز کے بیان میں جسکے عوض مشفوع لیا جاوے۔ یعنی عقار مشفوع کا سوا دفعہ جو بذمہ شفع عامر ہونا چاہیے۔ قال و اذا حط البائع عن المشتري بعض الثمن یسقط ذلک عن الشفع۔ جب بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ حق گھٹا دیا تو یہ شفع سے بھی ساقط ہو جائیگا۔ وان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفع۔ اور اگر بائع نے مشتری سے کل حق گھٹا دیا تو یہ شفع سے ساقط نہ ہوگا۔ یعنی شفع سے کچھ بھی کم نہ ہوگا۔ لان حط البعض یمتحن باصل العقد لیظهر فی حق الشفع لان الثمن باقی۔ اسواسطے کہ بعض حق کا گھٹانا تو اصل عقد سے لمباتا ہو تو وہ شفع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا اسواسطے کہ حق تو وہی رہ گیا جو باقی ہو۔ یعنی بیوع میں بیان ہوا کہ حق میں سے جو حصہ گھٹا دیا جاوے تو جب گھٹانا صحیح ہو تو ایسا ہر دم ہو کہ گویا اصل عقد میں یہ حصہ نہیں تھا۔ مثلاً ہزار درم حق میں سے دو سو درم گھٹائے تو قرار دیا جائیگا کہ گویا اصل میں آٹھ سو درم حق تھا اور جس جب اصل میں آٹھ سو درم حق تھا تو اسی قدر شفع کے ذمہ لازم ہوگا۔ وگذا اذا حط بعد ما اخذ ما الشفع بالثمن یسقط عن الشفع۔ اور اسی طرح اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے بعض حق اسوقت گھٹا دیا ہو کہ جب شفع اس عقار مشفوعہ کو بعض حق اول کے لئے چکا تو بھی یہ حصہ شفع کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا۔ یعنی اگر شفع نے مشتری سے دار مشفوعہ بعض ہزار درم اول حق کے لئے لیا ہے مشتری نے مشتری سے دو سو درم حق گھٹا باقی آٹھ سو گویا اصل حق رہا تو اسی قدر شفع سے بھی گھٹ جائیگا۔ حتی یرجع علیہ بذلک القدر۔ حتی کہ شفع اس مقدار کو مشتری سے واپس لیگا۔ جبکہ وہ مشتری کو ہزار درم اول حق پر ادا کر چکا ہو۔ بخلاف حط الكل لانه لا یمتنع باصل العقد بحال وقد بناء فی البیوع۔ برخلاف پورا حق گھٹانے کے اسواسطے کہ پورا گھٹانا تو کسی مال میں اصل عقد سے نہیں ملتا اور ہم اس کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی فصل الربا سے کچھ پہلے بیان فرمایا ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ اگر کل حق گھٹا تو شفع کے واسطے ظاہر ہو تو اسکا شفع باطل ہو جاوے اسواسطے کہ جب بیع میں مشتری سے کل حق گھٹا یا پس اگر یہ اصل عقد سے لمباوے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو عقد صحیح بدل کر عقد ہیہ ہو جاوے حالانکہ ہیہ کی صورت میں شفع کے واسطے غلط نہیں ہے یا یہ بیع بغیر حق کے ہو حالانکہ ایسی بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں بھی شفع کے لئے شفع نہیں ہے۔ کہ یہ تو بائع کی طرف سے گھٹانے کا حکم تھا۔ وان زاد المشتري للبائع لم یلزم الزیادة فی حق الشفع۔ اور اگر مشتری نے بائع کے واسطے حق میں زیادتی کر دی تو شفع کے حق میں یہ زیادتی لازم نہوگی۔ مثلاً عقد ہزار درم حق تھا اور مشتری نے بعد اسکے پانچ سو درم بڑھا دیے تو شفع پر صرف ہزار درم لازم ہونگے۔ اور زیادتی لازم نہوگی اگرچہ زیادتی کرنا بھی جائز اور اصل عقد سے لمبا ہے۔ لان فی اعتبار الزیادة ضرراً بالشفع لاستحقاق الاخذ بما دونہا۔ اسواسطے کہ زیادتی کو اعتبار کرنے میں شفع کے حق میں ضرر ہو اسواسطے کہ شفع کو اس سے کم کے عوض لینے کا استحقاق حاصل ہو چکا تھا۔ کیونکہ صوفت بیع واقع ہوئی اسی وقت اسکو بعض حق کے شفع میں لینے کا



استحقاق ہوا اور وہ ثمن بدون زیادتی کے، اگر تو آئندہ مشتری وغیرہ کے فعل سے اس پر زیادہ تاوان لازم نہوگا۔ بخلاف  
الحظ لان فیہ منفعة۔ برخلاف کی کرنے کے یعنی بائع کی طرف سے گھٹانے کے کہ یہ مجبر ہو اس واسطے کہ اسکو اعتبار کرنے  
میں شفعی کے حق میں نفع ہو۔ پس جو استحقاق اسکو حاصل ہوا تھا اس میں دوسرے یعنی بائع کے فعل سے ضرر نہیں  
بلکہ نفع ہوا اور چونکہ وہ اصل عقد سے مل جاتا ہے تو شفعی کے حق میں بھی مجبر ہوا۔ بالکل ہر وہ فعل جس سے شفعی کے واسطے  
ضرر لاحق ہو وہ معتبر نہوگا۔ و نظیر الزیادۃ اذا جدد العقد بالکثر فی الثمن الاول لم یلزم الشفع حقی کان له  
ان یاخذ بالثمن الاول۔ اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ بائع مشتری نے عقد کو جدید طور پر ثمن اول سے  
زیادہ کے عوض قرار دیا تو شفعی کے ذمہ دوسرا عقد لازم نہیں حتی کہ شفعی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دارشفوعہ کو بعض  
ثمن اول کے لئے منہ کرے۔ کیونکہ اسکو تو عقد اول ہی سے شفعہ کا استحقاق ہو چکا ہے۔ لہذا مینا۔ دلیل مذکورہ بالا  
کہ وہ اس سے کم ثمن پر مستحق ہو چکا۔ و کذا ہذا۔ پس اسی طرح بیان یعنی زیادتی کی صورت میں بھی اس پر زیادتی  
لازم نہیں ہے۔ تو کہ مابینا۔ کا اشارہ بعض شارحین نے اس فصل سے پہلی فصل میں ٹھہرایا کہ امام ابو یوسف  
کے اختلاف کے تحت میں کہ شفعی کے گواہ قبول ہونگے بیان کیا کہ بائع مشتری کے درمیان متوالی دو عقد اسی طور پر جاری  
ہو سکتے ہیں کہ عقد اول فسخ ہو جاوے۔ لیکن شفعی کے حق میں اسکا فسخ ظاہر نہوگا اور میں کہتا ہوں کہ اسکا محصل بھی یہی  
کہ عقد اول پر شفعی اسکا مستحق ہو چکا پس بائع مشتری کے درمیان پہلا عقد فسخ ہو کر دوسرا قائم ہو سکتا ہے لیکن شفعی  
کے حق میں پہلا عقد جو کم ثمن پر ہو گیا باقی ہے کیونکہ وہ ترجیح ہوتے ہی شفعہ کا مستحق ہوا تو بیع اول ہی سے اسکا استحقاق  
قائم ہو تو نظر اس کے استحقاق کے گویا اول عقد باقی ہے۔ قال ومن اشتری دارا بعرض اخذها الشفع بقیمة  
لان من ذوات القیم۔ اگر مشتری نے بعض شائع اسباب کے کوئی دار خرید تو شفعی اس کو بعض قیمت اسباب کے  
لے لے گا اس واسطے کہ اسباب تو قیمتی چیزوں سے ہر فنس ترجمہ کرتا ہے کہ عرض کا ترجمہ میں نے اسباب لکھا اور اسباب  
سے میری مراد بھی ایسی چیزیں جو سوائے دیم و دینار و اناج وغیرہ کے ہوتی ہیں مانند صندوق و تخت وغیرہ کے۔ اور قیمتی  
ہونے کے یہ معنی کہ اسکا مثل نہیں ہوتا بلکہ بجائے اسکے قیمت ہوتی ہے اور بیان سے تنبیہ ہونا چاہیے کہ اس زمانہ میں  
جو عرض و اسباب کہ انگریزی کل کے ذریعہ سے برابر سانچے میں ہزاروں بغیر تفاوت بن جاتے ہیں تو یہ سب شلی ہو گئے  
ہیں سوائے ان عروض کے جو اسطرح نہیں بنائے جاتے ہیں تو وہ بہستور قیمتی ہیں اور اس تنبیہ کو محفوظ رکھنا چاہیے  
م۔ و ان اشترانا بکلیل او موزون اخذها بشکلہ۔ اور اگر مشتری نے اسکو بعض کیلی یا وزن چیز کے خرید لیا ہو تو  
شفعی اسکے مثل دیکر لے سکتا ہے۔ لہذا من ذوات الامثال۔ اس واسطے کہ کیلی و موزون ترشلیات میں سے من  
فست یعنی بجائے اسکے انکا مثل قائم ہوتا ہے مثلاً گھوڑے کے مثل گھوڑے مل سکتے ہیں۔ و ہذا لان الشرع اثبت  
لشفعی ولایۃ الماک علی المشتري مثل ما یملک۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ شرع نے شفعی کے واسطے ولایت علی  
فرمانی کہ وہ مشتری پر عقار مشفوعہ کا ملک حاصل کرے بعض اسکی مثل کے جسکے عوض مشتری نے خود ملکیت حاصل کی ہے  
فست یعنی جس چیز کے عوض میں مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل دیکر مشتری سے شفعی حاصل کرے اگرچہ مشتری  
رضامند نہو۔ لیکن مثل کبھی تو ظاہر و باطن سے صورت و معنی دونوں طرح ممکن ہوتا ہے جیسے دیم و دینار و کیلی و موزون  
میں ہے اور کبھی مثل ازراہ صورت نہیں ممکن ہے جیسے صندوق و تخت و کوا وغیرہ بلکہ ازراہ معنی ممکن ہے اور وہ قیمت ہے  
توسط شلیت ممکن ہے ویدے۔ فیراعی بالقدرا لملکن۔ تو مثل کی رعایت جہاں تک ممکن ہو معمول ہوگی۔ فست  
حتی کہ عرض میں قیمت دے اور شلیات میں مثل دیدے۔ کمافی الامکاف۔ جیسے غیر کا مال تلف کرنے میں



فت۔ اسکے مثل تاوان لازم ہو پس اگر مثل ارادہ صورت و معنی دو وزن ممکن ہو تو بھی لازم ہو اور اگر ارادہ صورت ممکن ہو تو صورت معنوی مثل اپنے قیمت پر اکتفا کر کیا جاوے۔ اور اگر مشتری نے مانند اخروٹ دانہ بے وغیرہ ایسی چیز کے خریدو گنتی سے معمول ہیں مگر باہم قریب قریب ہوتے انہیں تفاوت کا اعتبار نہیں ہوتا جو ذائقہ میں لازم ہونے۔ والعدوی المتقارب من ذوات الامثال۔ اور جو چیزیں کہ گنتی سے رائج باہم برابر کے قریب ہیں تو وہ مثلیات میں سے ہیں فت۔ یعنی انہیں کے مثل دینا کافی ہے۔ وان باع عقاراً بعقار۔ اور اگر بائع نے عقار کو بعوض عقار کے فروخت کیا فت۔ مثلاً دیدہ نے اپنا مکان بعوض مشتری کے مکان کے فروخت کیا اور بکر کو ان دو وزن مکان میں حق شفعہ ہو یا ہر ایک مکان کا شفعہ علیحدہ ہو۔ اخذ الشفعہ کل واحد منهما لقیمۃ الآخر۔ و شفعہ ان دو وزن مکان میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔ لانہ بدلہ۔ کیونکہ ہر ایک مکان عوض دوسرے مکان کا ہے۔ و ہوسن ذوات القیم۔ حالانکہ مکان مثلی نہیں بلکہ قیمی چیزوں سے ہے۔ فیما خذہ بقیمۃ۔ و شفعہ اسکی قیمت کے عوض لے سکتا ہے فت۔ کیونکہ قیمت ہی اسکا مثل ہو گیا ہے۔ و اذا باع ثمن مؤجل۔ اور اگر بائع نے ادھار میعادی ثمن کے عوض فروخت کیا ہو فت۔ مثلاً مشتری سے ایک سال میں ثمن ادا کرنا ٹھہرا ہو۔ فلا شفعہ الخیار ان اشار اخذ با ثمن حال وان اشار صبر حتی یقضی الاجل ثم یاخذہ۔ و شفعہ کو دو باتوں میں اختیار ہو چاہے تو دار شفعہ کوئی الحال نقد ثمن کے عوض لے اور چاہے صبر کرے یا تاخیر کہ سیاد نقضی ہو جاوے پھر اسکو لے لے فت۔ غرض کہ اسکو لینے میں تاخیر کی گنجائش ہے اور پھر حال ثمن نقد ہو گا اور سیاد اسکے حق میں ظاہر ہوگی۔ ولیس لہ ان یاخذہ فی الحال ثمن مؤجل۔ اور شفعہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دار شفعہ کوئی الحال بعوض میعادی ثمن کے لے۔ وقال زفر رحمہ ذلک و ہو قول الشافعی فی القدریم۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ شفعہ کوئی الحال ادھار ثمن لینے کا اختیار ہے اور یہی قدیم قول شافعی ہے۔ لانہ کو نہ حلال و صفت فی الثمن کا لزیمافہ۔ اس دلیل سے کہ ثمن کا سیاد میعاد ثمن کا ایک وصف ہے جیسے ثمن زیوت ہونا و ثمن بخیر کھڑا جیسے بیلے سکے شاہی کھوٹے رائج ہون۔ اور وہی ثمن ٹھہرے ہون تو کھڑا ہونا اس ثمن کا وصف ہے۔ و الاخذہ یا شفعۃ بہ۔ اور شفعہ میں لینا اسی ثمن کے عوض ہے۔ فیما خذہ باصلہ و وصفہ کافی الزیوت۔ و شفعہ اسکو بعوض اصل ثمن و وصف ثمن کے یگا جیسے کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے فت۔ یعنی جو ثمن ٹھہرا ہو وہ جس وصف سے تصف ہے اس وصف کے لازم ہوگا پس جب ادھار ہونا وصف ثمن ہے تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہوا جیسے زیوت ثمن ٹھہرا تو مثلاً ہزار درہم سکے زیوت ٹھہرے تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہو لیتے اگر مشتری نے ہزار درہم زیوت کے عوض خریدا تو شفعہ کو اختیار ہو کہ ہزار درہم زیوت کے عوض لے لے۔ جواب یہ کہ ثمن میں زیوت ہونا وصف ہے اور سیاد ہونا وصف نہیں بلکہ اداسے ثمن کا ایک طریقہ ہے۔ ولنا ان الاجل انما یثبت بالشرط۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سیاد کا ثابت ہونا تو فقط شرط سے ہوتا ہے فت۔ اور بدون شرط کرنے کے ثمن میں سیاد نہیں ثابت ہوتا ہے پس جب مشتری نے ادھار کی شرط کی اور مدت معلوم بیان کی تو بائع کی منظوری پر جائز ہے اور مشتری کے حق میں سیاد ثابت ہو گئی۔ ولا شرط فیما بین الشفعہ والبائع اذ البائع۔ اور شفعہ کے ساتھ بائع یا مشتری کی کچھ شرط واقع نہیں ہوتی فت۔ یعنی خواہ مشتری کو دار شفعہ بائع سے لے تو بائع و شفعہ میں اور عار کی شرط نہیں ہوتی بلکہ دار شفعہ مشتری سے لے تو شفعہ و مشتری کے درمیان اداسے ثمن میں سیاد کی شرط نہیں ہوتی ہے تو شفعہ کے حق میں کسی صورت میں سیاد شرط نہ ہوئی۔ اگر کہا جاوے کہ جدید شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ بائع جب مشتری کے حق میں راضی ہوا تو یہی



شفیع کے حق میں رضامندی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ و لیس الرضا بہ فی حق المشتري رضا بہ فی حق شفیع۔  
 اور مشتری کے حق میں فن اُدھار ہونے کی رضامندی کچھ شفیع کے حق میں بیع کی رضامندی ہونا لازم نہیں ہے۔ فقہاء  
 الناس فی الملاءة۔ کیونکہ تو مگر یں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ پس تو مگر سے اُدھار پر رضامندی ہے  
 اعتماد سے ہوتی ہے کہ حقیقت چاہے وصول کریگا اور مفلس سے نہیں ہو سکتی۔ تو مشتری سے رضامندی ہونا شفیع سے  
 رضامندی نہیں ہو سکتا جب تک کہ میری شرط نہ ہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ میعاد تو ثمن کا وصف ہے وہ اسکے ساتھ رہیگا۔ جواب دیا کہ  
 یہ سلفہ ہے کیونکہ اُدھار بقا بہ نقد ہے تو یہ ادا کی صفت ہے۔ و لیس الاجل وصف الثمن۔ اور میعاد کچھ فن کا ثمن  
 نہیں ہے۔ لہذا حق مشتری۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ میعاد تو مشتری کا حق ہے۔ اور ثمن بائع کا حق ہوتا ہے۔ و لو کان  
 وصفاً لمتبعہ فیکون حقاً للبائع کا ثمن۔ پس اگر میعاد وصف ثمن ہوتی تو ثمن کے ساتھ لگی ہوتی تو وہ بھی مثل  
 فن کے بائع کا حق ہو جاتی۔ حالانکہ مشتری کو میعاد سے یہ حق ہوتا ہے کہ بیع سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا  
 اور وہ بیع کو فی الحال قبضہ کر سکتا ہے۔ و صار کما اذا اشتری شیئاً بثمن مؤجل ثم ولاد غیرہ لایثبت  
 الاجل الا بالذکر کذا ہذا۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے کوئی چیز بعوض ثمن بیعادی کے اُدھار خریدی پھر دوسرے  
 کے ہاتھ بطریق ذریعہ فرختی تو مشتری دوم کے حق میں بیعاد نہیں ثابت ہوگی مگر بتقریح ذکر پس اسی طرح ہمارے اس  
 مسئلہ شفیع میں ہوگا۔ تو صیح یہ کہ جو چیز بیعادی اُدھار خریدی تھی جب وہ دوسرے مشتری کو ذریعہ پر دے  
 تو بیع ذریعہ یہ کہ فن اول کے مثل پر دے۔ بدین نفع و نقصان کے۔ پس اگر بیعادی بھی وصف ثمن ہوتی تو دوسرے  
 مشتری کے حق میں ثابت ہوتی حالانکہ بدون ذکر صیح کے اسکے حق میں فن اُدھار نہیں ہوتا ہے اور ذکر صیح بھی  
 جدید شرط ہوگی۔ اسی طرح جب مشتری نے عفار بیعادی اُدھار خریدی تو شفیع کو اسی فن پر لینے میں مانند ذریعہ  
 کے فن میں کی بیشی نہوگی مگر بیعاد ثابت نہوگی۔ ثم بان اخذ بائعین حال من البائع سقط الثمن عن مشتری  
 لما بینا من قبل وان اخذ بائع مشتری رجع البائع علی مشتری بثمن مؤجل کما کان۔ پھر اگر شفیع  
 نے اس عقد کو بائع سے نقد فن پر لے لیا تو مشتری کے ذمہ سے جو فن اُدھار ٹھہرا تھا ساقط ہوگا کیونکہ ہم بیان  
 کر چکے کہ بائع سے لینے کی حدیث میں بیع کی اضافت مشتری سے نسخ ہو کر شفیع کی طرف محول ہو جاتی ہے اور اگر شفیع  
 نے اسکو مشتری سے لیا تو بائع کا مطالبہ اپنے مشتری سے اسی طرح اُدھار ثمن پر ہوگا جیسے ٹھہرا تھا۔ لان الشرط  
 الذی جری بینہما لم یبطل باخذ شفیع بقبی موجبہ۔ اس واسطے کہ بائع و مشتری میں جو شرط جاری ہوئی تھی  
 وہ شفیع کے لینے سے باطل نہیں ہوئی تو شرط مذکور کا حکم باقی رہا۔ کہ بائع قبل بیعاد کے مطالبہ نہیں  
 کر سکتا ہے۔ فصار کما اذا باع بئین حال وقد اشتراه مؤجلاً۔ تو یہ معاملہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے کوئی ایسا  
 بیعادی اُدھار خرید کر کسی مشتری کے ہاتھ نقد فرخت کیا۔ تو بالفعل جو فن حاصل کیا وہ بائع کے مطالبہ  
 سے پاک ہے کہ وہ اپنے وقت پر مطالبہ کرے گا۔ یہ وقت کہ شفیع نے بالفعل نقد دیکر لے لیا ہو۔ وان اختار الانتظار  
 لہ ذلک لان لہ ان لا یلتزم زیادۃ الضرر من حیث التقذیر۔ اور اگر شفیع نے مشتری کی بیعاد گزرتی  
 کا انتظار کیا تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اسکو جائز ہے کہ بالفعل نقد ادا کرنے کی وجہ سے جو زیادہ ضرر  
 اٹھانا پڑتا ہے اسکو برداشت کرنے کا اپنے اوپر التزام کرے۔ و قولہ فی الکتاب وان شاء صبر حتی یغنی  
 الاجل مرادہ الصبر عن الاخذ۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ شفیع کی اختیار جو چاہے صبر کرے یہاں تک کہ مشتری کی بیعاد  
 گزر جاوے۔ اس قول سے مصنف رحمہ کی مراد یہ کہ عفار لینے میں صبر کرنے۔ اما الطلب علیہ فی الحال حتی لو سکت



بطلت شفعتہ عند ابی حنیفہ مومحمد خلا فالقول ابی یوسف الآخر۔ رہا شفعتہ طلب کرنا تو وہ فی الحال اس پر واجب  
 ہے حتیٰ کہ اگر اسے طلب شفعتہ سے سکوت کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس کا شفعتہ باطل ہو جائیگا بطلت آخر قول ابو یوسف  
 کے ف۔ چنانچہ ابو یوسف ہم پہلے تو مثل امام ابو حنیفہ و محمد کے کہتے تھے پھر آخر میں رجوع کیا اور کہا کہ اگر شفعتہ سے  
 فی الحال شفعتہ طلب کیا تو بھی اس کو اختیار ہو کہ سیعاً و شترى ختم ہونے پر چاہے اسے لے لے کیونکہ فی الحال طلب شفعتہ کا  
 فائدہ یہ تھا کہ عقار لینے پر قدرت ہو حالانکہ وہ ابھی نہیں لے سکتا کیونکہ ثمن سیعاً و شترى اُدھار ہو تو سیعاً و شترى لے نہ سکتا  
 اس کے واسطے طلب میں بھی تاخیر جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان حق الشفعتہ انما  
 یثبت بالبیع۔ اس واسطے کہ حق شفعتہ و نقطہ بیع پائے جانے پر قوت ہوتا ہے ف۔ تو اس وقت طلب کرنا لازم ہے  
 والاخذ تیراخی عن الطلب۔ اور عقار لے لینا تو طلب شفعتہ کے بعد متاخر ہوتا ہے ف۔ اور طلب کے ساتھ ہی  
 ضرور نہیں ہے۔ اور یہ جو کہنے کا کہ بالفعل طلب کرنا بیفائدہ ہے کہ وہ سیعاً و شترى کی وجہ سے نہیں لے سکتا تو یہ ٹھیک نہیں ہے  
 و ہو ممکن من الاخذ فی الحال بان یودی الثمن حالا۔ اور شفعتہ کو فی الحال یہ عقار مشغور لینے کی قدرت  
 حاصل ہو بائن طور کہ ثمن نقد ادا کرے ف۔ وجب فی الحال لے سکتا ہے تو طلب شفعتہ بیفائدہ نہیں ہوا۔ فی شترى  
 الطلب عند العلم بالبیع۔ پس بیع سے آگاہ ہونے ہی اس پر شفعتہ طلب کرنا ضرور شرط ہے ف۔ پھر جیسے حق شفعتہ  
 اہل اسلام میں ہے اہل ذمہ میں بھی جاری ہے اور ذمی وہ کفار جو اسلام کی سلطنت میں رہتے ہیں اور اس نے جس ذمہ  
 لیا جاتا ہے اس پر ادا دے کہ انکی جان و مال کے حفاظت کی ذمہ داری ہے بشرطیکہ عقد نکون اسی واسطے انکو ذمی کہتے  
 ہیں یعنی ہم ان کے واسطے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ قال واذا اشتري ذمی بخر او خنزیر۔ اگر ذمی نے بعض شراب یا سو  
 کے خریدے ف۔ یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے کوئی دار یا عقار یا سیع یا کنبہ بعض شراب یا سو کے خریدا۔ و  
 خفیہا ذمی۔ اور اس کا شفعتہ کوئی ذمی ہے ف۔ یعنی وہ بھی ذمی کا فر ہے جو شراب یا سو کے کو اعتقاد کفر پر حلال  
 مانتا ہے۔ اخذ ما بثل الخمر و قیمۃ الخنزیر۔ تو وہ عقار مشغور کو شراب کے مثل دیکر یا سو کے قیمت دیکر لے لے ف۔  
 اور شراب مثل ہے اور سو قبی ہے۔ لان ہذا البیع مقضی بالعمۃ فیما بینہم۔ اس دلیل سے کہ ذمیوں کے باہمی معاملات  
 میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے ف۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا ہے مسلمان کے حق میں البیوع شراب  
 یا سو کے میں نہیں تو بیع فاسد ہے اور جب ذمی لوگ اس کو مال جانتے ہیں اور سمجھتے انکو اس کے اعتقاد پر چھوڑا تو یہ بیع ان کے نزدیک  
 صحیح ہے اور بیع صحیح میں شفعتہ کا حق ہوتا ہے۔ وحق الشفعتہ لعم المسلم والذمی۔ اور حال یہ کہ حق شفعتہ تو مسلمان  
 و ذمی کو عام ہے ف۔ یعنی خصوصیت مسلمان کی نہیں بلکہ جیسے حق شفعتہ مسلمان کے لیے ہے اسی طرح ذمیوں کے واسطے  
 بھی ثابت ہوتا ہے۔ و الخمر لعم کالمثل لنا و الخنزیر کالمثاۃ۔ اور ان کے حق میں شراب ایسی ہے جیسا کہ ہمارے واسطے  
 سرکہ ہے اور سو ایسا جیسے ہمارے لیے بکری ہے ف۔ تو ان کے حق میں یہ چیزیں مال معاوضہ ہیں پس بیع معاوضہ مال  
 واقع ہوئی پس صحیح ہوئی اور شفعتہ واجب ہوا۔ پس اگر ذمی نے شفعتہ طلب کیا اور گواہ کر لیے تو لے سکتا ہے۔ فیما خذ  
 فی الاول بالمثل۔ پس اول میں بعض مثل لے لے ف۔ یعنی جبکہ بیع بعض خراب واقع ہوئی تو شفعتہ اس  
 شراب کے مثل دیکر لے۔ والثانی بالقیمۃ۔ اور دوسری صورت میں بقیہ لے ف۔ یعنی جب بیع بعض سو کے  
 و قیمت دیکر لے جیسے ہم لوگ سرکہ میں یا بکری میں کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ شراب کا مثل صورت و معنی میں شراب دیگر سو کے  
 ہے اور سو کے افراد متفاوت ہوتے ہیں جیسے مری کے اعداد متفاوت ہیں تو سو کے کا مثل فقط ازراہ قیمت ہے یعنی قیمت ہکا مثل  
 قرار دی گئی کیونکہ اگرچہ ازراہ صورت نہیں مگر ازراہ معنی کے مثل ہے۔ اور اس سے زیادہ مثل کی رعایت ممکن نہیں ہے۔



یہ اس صورت میں کہ شفع بھی کوئی ذمی ہو جبکہ متذکرہ دونوں ذمیوں میں واقع ہوئی ہو۔ وان کان شفعہما مسلماً اور اگر اس عقار کا شفع کوئی مسلمان آدمی ہو۔ اور بیع مذکورہ دونوں ذمیوں کے درمیان صحیح ہو چکی ہو تو مسلمان کے واسطے بھی شفعہ کا حق ہو۔ اخذ ہا لقیمہ الخمر و الخنزیر۔ تو مسلمان اسکو بوجہ قیمت شراب یا سور کے لے سکتا ہے۔ یعنی سور میں جیسے قیمت ذمی دیتا تھا مسلمان شفع بھی دیوے اور مسلمان بجائے مثل شراب کے بھی قیمت ہی دے گا۔ اما الخنزیر فظاہر۔ پس سور کی صورت میں قیمت دینا تو ظاہر ہے۔ کیونکہ اسکا مثل صوری بالکل نہیں ہو گا۔ خواہ ذمی شفع ہو یا مسلم ہو۔ وکذا الخمر۔ اور یوں ہی شراب کی صورت میں بھی ظاہر ہے۔ کہ مسلم اسکے معاوضہ میں بجائے مثل کے قیمت ہی ادا کرے گا۔ لا متناع التسليم والتسلم فی حق المسلم۔ کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کو دینا یا خود قبضہ میں لینا دونوں ممنوع ہیں۔ تو یہ بھی ممکن نہیں کہ مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک کرے تو وہ مثل شراب نہیں دے سکتا۔ فالتحق بنیر المثلی۔ تو مسلمان کی نظر سے شراب بھی ایسی چیزوں میں شامل ہو گئی جو مثلی نہیں ہے۔ بیان یہ اشکال ہے کہ سور کی قیمت بھی سور کے قائم مقام ہے لہذا سلطنت اسلام میں جو شخص کہ شہر کے ناکون پر تاجرون سے عشر لینے کے لیے سفر ہوتے ہیں اگر وہ ان کوئی ذمی اپنی تجارت کے سور میں لیکر گزرا تو حکم یہ ہے کہ عاشر مذکور اس سے سوروں کی قیمت سے بھی عشر نہیں لے سکتا اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت بھی سور کے حکم میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ حق شفع کی مراعات تمام اسکان واجب ہے تو سور کی قیمت دینا بجا بیگی پر خلاف عاشر کے۔ اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ مسلمان پر سور کی قیمت کا لینا دینا بھی ممنوع ہے کہ وہ سور کا عوض، مواد اگر غیر کا عوض ہو تو منع نہیں جیسے بیان عقار کا عوض ہے۔ پھر قیمت میں ایسے ذمی کا قول لیا جاوے جو مسلمان ہو گیا ہو یا پہلے کوئی مسلم شخص فاسق ہو کر تجارت کرتا تھا اور اب اسنے توبہ کر لی ہو۔ واضح ہو کہ ذمی کے لیے ذمی پر شفعہ واجب ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور ذمی کے لیے مسلمان پر شفعہ واجب ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت حسن بصری و شعبی کے نزدیک نہیں اور یہی قول احمد ہے چنانچہ انس رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ لفران کے لیے شفعہ نہیں ہے رواہ الدارقطنی اور جہود کے نزدیک ذمی کے لیے مسلم پر بھی شفعہ ثبوت ہے۔ م ع ت۔ اور بیان تو بیان یہ ہے کہ شفعہ خواہ مسلمان ہو۔ وان کان شفعہما مسلماً و ذمیاً۔ اور اگر اس عقار کا شفع ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو۔ یعنی دونوں نے شفعہ لیا۔ اخذ المسلم نصفھا بنصف قیمت الخمر۔ تو مسلمان اس عقار کے نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا۔ والذمی نصفھا بنصف مثل الخمر۔ اور ذمی اسکے باقی نصف کو عوض نصف مثل شراب کے لے گا۔ اعتباراً للبعض بالکل۔ پل اسکے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا۔ چنانچہ مسلمان کل عقار کو کل قیمت پر لیتا تو نصف کو نصف قیمت پر لے اور ذمی اسکے کل کو مثل شراب پر لیتا تو نصف کو نصف مثل پر لے۔ یہ اسوقت کہ ذمی مذکور شفعہ لینے سے پہلے بدستور ذمی موجود ہو۔ ولو اسلم الذمی اخذ ہا بنصف قیمت الخمر لعمروہ عن تلیک الخمر۔ اور اگر ذمی مذکور مسلمان ہو گیا تو عقار نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا کیونکہ وہ شراب کو غیر کی ملکیت میں دینے سے عاجز ہے۔ یعنی مسلمان پر حرام ہے کہ وہ شراب کو ملک میں لاوے یا غیر کی ملکیت میں دے۔ وبالا سلام یتاکد حقہ لا ان یطل۔ اور مسلمان ہو جانے کی وجہ سے اسکا حق زیادہ مستحکم ہو گا نہ اگر سٹ جاوے۔ یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے سے حکم نہیں ہو سکتا کہ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا کیونکہ اسلام سے حق مستحکم ہوتا ہے اور مثلاً نہیں ہے تو وہ نصف قیمت دیکر لے گا۔ فصار کما اذا اشترا یا بکر من رطب فحضر الشفع بعد القطاعہ یاخذ ہا بالقیمۃ الرطب کذا ہذا۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک من رطب کے عوض مثلاً عقار خریدا لیکن تازہ گدھر مسجد ہارون کے عوض خریدا پھر شفعہ سفر سے اسوقت لے



حاضر آیا کہ رطب کا زماہ منقطع ہو گیا تھا (حتیٰ کہ رطب کے مثل دینا ممکن نہیں رہا) تو شفیع اسکو رطب کی قیمت کے عوض لے لے پس اسی طرح بیان ہوا کہ جب شفیع ذمی نے شفعہ طلب کیا پھر جب عقار کو لینے کا وقت آیا تو وہ اس قیمت میں ہر کہ شراب کے مثل نہیں دے سکتا کیونکہ شرافت اسلام سے مشرف ہوا ہر تو وہ اب قیمت دیکر لے لگا۔ یہ سب اس وقت کے احکام ہیں کہ مشتری نے عقار شفعہ میں کچھ تصرف نہیں کیا تھا اور اگر اسنے کچھ تصرف کر لیا تو یہ فی ہر ہی کہ اسنے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا لیکن حق شفیع سے اسکے تصرفات توڑے جائینگے پس انکے تفصیلی احکام کشیرہ ہیں لہذا ذیل میں فصل علیحدہ بیان فرمائی۔

## فصل

تصرفات مشتری کے احکام میں۔

واذا بنی المشتري او غرس ثم قضی للشفيع بالشفقة۔ اگر مشتری نے عقار میں کوئی عمارت بنائی یا اس میں لکھائے پھر شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا گیا ہے۔ پس اس عقار میں ایک تو اصل ٹمن ہو اور دوم یہ خرچہ جو مشتری نے کورنے بڑھایا حالانکہ شفیع کا حق تو اصل عقار سے متعلق ہو چکا تھا۔ فہو یا بخیر ان شاء اخذ یا بالٹمن و قیمت البنا والغر۔ تو شفیع کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے اس عقار کو بعض ٹمن اصل مع قیمت عمارت و پودوں کے لے وں۔ جو مشتری نے زیادہ کیا اور اس صورت میں عمارت و درخت بھی شفیع کی ملکیت ہو جائینگے۔ وان شاء کلفت المشتري قلعہ۔ اور اگر چاہے تو مشتری کو اس عمارت وغیرہ کو اکھاڑنے کی تکلف دے وں۔ یعنی کہے کہ آپ ملکیت فرما کر اپنی عمارت کو توڑ دیجئے یا پودے اکھاڑ لیجئے اور مجھے اصل عقار بے لگاؤ کے دیجئے۔ بہر حال دو اصل عقار کو لے سکتا ہو۔ وعن ابی یوسف انه لا تکلف القلع و یخیر بین ان باخذ بالٹمن و قیمت البنا والغر و بین ان یترک۔ اور ابو یوسف سے فرمادہ کہ روایت ہے کہ شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کو عمارت وغیرہ قلع کرنے کی تکلف دے بلکہ صرف ان دو باتوں میں مختار ہو کہ چاہے عقار کو بعض ٹمن اور قیمت عمارت و درختان کے لے اور چاہے اسکو ترک کرے وں۔ یعنی لینا چھوڑ دے۔ وبہ قال الشافعی الا ان عنده له ان یقلع لیطی قیمۃ البنا۔ اور یہ قول شافعی رحمہ اللہ لیکن شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ قلع کرے اور عمارت کی قیمت دے وں۔ یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفیع کو ٹمن طرح کے اختیارات ہیں ایک یہ کہ ٹمن و قیمت عمارت دیکر لے لے دوم یہ کہ لینا ترک کرے۔ سوم یہ کہ مشتری کو قلع کا حکم دے اور قیمت دیدے۔ اور معنی قیمت دینے کے یہ ہیں کہ مشتری اپنا ٹمن و پودے لجاوے اور جو کچھ نقصان ہوا اسکا ضامن شفیع ہو۔ برخلاف قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہ انکے نزدیک شفیع اس نقصان کا ضامن نہیں ہو۔ کافی العینی۔ لابی یوسف انه حق فی البنا ولا یتاہ علی ان الدار ملکہ و التکلیف بالقلع من احکام العدوان۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اس تعمیر میں حق ہے کہ لے لے حق و انصاف پر کام کیا بغیر ظلم و عدوان کے اس واسطے کہ اسنے اس بنا پر عمارت بنائی یا پودے لگائے کہ یہ دار اسکی ملک ہو اور عمارت گراوے یا پودے اکھاڑنے کے واسطے تکلف ہونا ظلم کے احکام میں سے ہے وں۔ حتیٰ کہ صاحب وغیرہ کہ جسے قہر کی ہو اسکو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مشتری مذکور کو قلع کا حکم نہیں ہو سکتا۔ سوائے اسکا کہ مشتری سے شفیع اس کو قیمت دیکر لے لے یا شفعہ چھوڑ دے۔ و صار کالموہوب کہ مشتری شرار فاسد اس اور مشتری مذکور ایسا ہو گیا جیسے موہوب نہ بلکہ بیع فاسد کے خریدنے والا وں۔ حتیٰ کہ اگر موہوب لے لے ہیہ کی ہوئی زمین میں عمارت بنائی یا پودے لگائے تو وہ اب اگر بہ سے رجوع کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ موہوب کو عمارت گراوے



و پودے اکھاڑنے کا حکم کرے۔ گیدہ کہ اسنے اپنی ملک کے اعتماد پر کام کیا ہو اور مشتری بشرط فاسد کا حکم بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی ہے۔ وکما اذا راع المشتري فانه لا يكلف القلع۔ اور جیسی اس صورت میں کہ مشتری نے زراعت کی تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہ ہوگا۔ یعنی اگر مشتری نے زمین خرید کر زمین زراعت کی پھر شفعہ آیا تو وہ زمین کو ابھی نہیں لے سکتا یہاں تک کہ کھیتی تیار ہو جاوے اسولے کہ مشتری نے اپنی ملکیت کے اعتماد پر زمین زراعت کی تو ہاق نقرت نہیں کیا پس اسکو یہ حکم نہ ہوگا کہ اپنی کھیتی اکھاڑ کر شفعہ کو زمین سپرد کرے اور شک نہایت کہ بیع صحیح ہو کر مشتری کی ملک بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہو ورنہ شفعہ کو شفعہ نہ ملتا۔ پس مشتری کو عمارت توڑنے یا پودے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائیگا۔ و هذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة رفع اعلی الضررین تحمل الاولی فیضار الیہ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ قیمت لینا واجب کرنے میں دو ضرر میں سے کمتر اٹھا کر اعلیٰ ضرر سے بچا دیا ہو تو اسی طرف مرجع ہوگا۔ فتوضیح یہ کہ جب مشتری نے خریدی ہوئی عمارت میں عمارت بنائی یا درخت لگائے پھر اسکو شفعہ نے لیا تو وہ حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یہ مشتری کو حکم دیا جاوے کہ اپنی عمارت توڑے و پودے اکھاڑے حتیٰ کہ زمین اس شفعہ کو سپرد کرے اور یہ مشتری کے ذمہ سخت ضرر ہے۔ دوم یہ کہ شفعہ کے ذمہ واجب کیا جاوے کہ قیمت دیکر ان چیزوں کا مالک ہو جاوے اور یہ شفعہ کے ذمہ ايجاب ہو لیکن اس معاوضہ میں شفعہ کو کمتر خسارہ ہو یعنی قیمت کے مقابلہ میں مال ملتا ہو مگر بالفعل اسکو خرید لازم آتی ہو اور یہ کمتر ضرر ہے تو جب دو صورتوں میں سے ایک میں سخت ضرر نظر آتا ہو تو لا محالہ یہی نتیجہ ہوگا کہ شفعہ تکلیف اٹھا کر سخت ضرر دور کیا جاوے اور یہ دوسری صورت میں ہو تو یہی حکم ہوگا کہ شفعہ کو حکم دیا جاوے کہ قیمت دیکر مالک ہو جاوے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بسا اوقات مشتری ایک شخص بہت تو لگن ہوتا ہو تو وہ سو روپیہ کی زمین میں پانچ سو روپیہ کا نقرت کر لگا حتیٰ کہ شفعہ کو سولے اسکے چارہ نہ ہوگا کہ اپنے حق شفعہ سے ہاتھ اٹھاوے تو اس صورت میں مشتری کی رعایت سے شفعہ کو سخت ضرر پہونچا کہ اسکا حق شفعہ جو شرع نے اسکے واسطے واجب کیا تھا غیر کے نقرات سے جا مارا علاوہ ازیں شفعہ باطل ہونے کے وجہ میں سے یہ نقرت کسی نفس میں نہیں ہو تو جو حق کہ نفس سے متاثر ہو وہ کسی سنی سے باطل نہیں ہو سکتا۔ لہذا ظاہر الروایۃ میں اسکا کچھ اعتبار نہیں کیا۔ و وجہ ظاہر الروایۃ انہ بنی فی محل بیع حق تاکہ للغير من غیر تسلیط من جهة من الحق فینتقص۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ مشتری نے ایسے محل میں عمارت وغیرہ کا نقرت کیا جسکے ساتھ دوسرے شخص شفعہ کا حق تاکہ متعلق ہو چکا غیر اسکے کہ جسکے واسطے حق شفعہ ہو اسکی جانب سے اس کام پر تسلط ہو تو اسکا نقرت توڑ دیا جائیگا۔ یعنی جب مشتری کو معلوم ہو کہ یہ زمین محل شفعہ ہو تو اس سے شفعہ کا حق متعلق ہو جب تک کہ وہ شفعہ سپرد کرے اور اسنے سپرد نہیں کیا بلکہ شفعہ طلب کیا تو حق تاکہ ہو گیا پس اس زمین سے دوسرے کا حق تاکہ متعلق ہو کہ وہ جب چاہے اسکو لے لگا پھر اسنے عمارت وغیرہ بنانے میں کچھ اپنا لحاظ نہیں کیا حالانکہ جس شخص کو حق تاکہ حاصل ہو اسکے طرف سے وہ ایسے نقرات پر تسلط نہیں ہوا اور بائع سے ملک حاصل کرنے سے کچھ فائدہ نہیں کہ حق تاکہ تو شفعہ کا متعلق ہو تو جب اسنے اپنا لحاظ نہیں رکھا تو شرع نے بھی اسکا لحاظ متروک کیا پس اسکا نقرت توڑ دیا جائیگا۔ کالراہن اذا بنی فی المرہون۔ جیسے راہن کا حال ہو جبکہ اسنے مال مرہون میں نقرت کیا پس زمین مرہون میں عمارت بنائی نہ تو اسنے ایسی زمین میں یہ نقرت کیا کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہو۔ ع۔ حالانکہ مرہون کا مالک تو خود راہن ہے لیکن اس سے مرتہن کا حق متعلق ہونے سے نقرت سقوط ہو۔ و هذا لان حقہ اقویٰ من حق المشتري لانه یقدم علیہ۔ اور نقرت توڑنے کی یہ وجہ ہو کہ شفعہ کا حق بہ نسبت مشتری کے اقویٰ ہو کیونکہ وہ حق مشتری پر مقدم ہے۔



فت حی کہ بائع کے لئے واجب شرعی تھا کہ وہ اول شفعہ پر پیش کرتا تو حق شفعہ اس سے مقدم ہو تو حق مشتری متعلق ہونے پر بھی شفعہ کے مقدم فرمایا ہو۔ ولہذا ینقض بیعہ و ہبتہ وغیرہ من لتصرفاتہ۔ اور اسی وجہ سے مشتری کا بیع کو فروخت کرنا وہیہ کرنا وغیرہ سب تصرفات توڑے جاتے ہیں فت حی کہ اگر مشتری نے دار مشفوعہ خرید کر بعد قبضہ کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا اور شفعہ جس نے شفعہ طلب کیا ہو مخلص کیا تو بیع توڑ کر شفعہ کے نام حکم ہوتا ہو اور اسی طرح اگر وہیہ کر دیا ہو تو بھی وہیہ توڑ کر شفعہ کے واسطے حکم ہوگا۔ اور یہی دیگر تصرفات مدقہ وغیرہ کا حال ہو پس عقار مشفوعہ کے اندر مشتری کے تصرف سے شفعہ مقدم ہو۔ بخلاف الہبتہ و الشراء الفاسد عند اہل حنفیہ رحمہم اللہ بخلاف وہیہ و خرید فاسد کے بقول ابو حنیفہ رحمہم اللہ یعنی جب دایب نے رجوع کیا حالانکہ وہیہ ہو بہو نے موہوب میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا ہو یا خرید فاسد سے خرید کر اس میں ایسا تصرف کیا بقول امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تو یہ عقار مشفوعہ کے مانند نہیں ہو اور اس پر ابو یوسف رحمہم اللہ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ لہذا حصل تسلط من جتہ من للاحق۔ اس واسطے کہ یہ تصرف ایسے شخص کے سوا کرنے سے بوجہ کو حق حاصل ہو فت یعنی اگر موہوب نے زمین وہیہ میں تصرف کیا تو دایب کے سوا کرنے سے پیدا ہوا ہو اور خرید فاسد کے مشتری کو بائع نے قبضہ دیکر تصرفات بر سلا کیا ہو حالانکہ تحقق نظر سے دیکھو تو دایب کو یہ سے رجوع کرنے کا حق خود مکر وہ ہو اگرچہ حکماً جائز ہو لیکن دیانہ مکر وہ ہو اور خرید فاسد میں بائع کو دایب کا حق ضرور ہو لیکن بظرف عقد شرعی ہو نہ آنکہ اس کو اپنے منافع کے حقوق سے ہو حالانکہ اس نے قبضہ دیکر تصرف کی اجازت دیدی۔ ولان حق الاسترداد فیہا ضعیف۔ اور اس واسطے کہ وہیہ و خرید فاسد میں دایب لینے کا حق کمزور ہو فت پس اگر کمزور حق میں تصرف عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہ تو اس پر قیاس قوی حق شفعہ کا نہیں ہو سکتا کیونکہ شفعہ لینا حق قوی ہو تو اس کی ضعیف حق پر قیاس نہیں کر سکتے کہ وہیہ و خرید فاسد میں حق الاسترداد ضعیف ہو۔ ولہذا لا یبقی لہ الدعا۔ اور اسی کمزوری کی وجہ سے عمارت بنانے کے بعد باقی نہیں رہتا ہو فت حی کہ جب دایب نے رجوع کرنا چاہا حالانکہ وہیہ ہو بہو نے سہم عمارت وغیرہ ایسی چیز بنائی جو ہمیشہ برقرار رکھنے کی غرض سے ہوئی ہو تو دایب وہیہ نہیں لے سکتا اور یہی حال خرید فاسد میں بائع کی دایب میں ہو اسی واسطے ان لوگوں کو اپنی عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہو تو اس پر قوی حق شفعہ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ و ہذا الحق یقی۔ اور یہ حق شفعہ برابر باقی رہتا ہو فت اور شفعہ اس کو مشتری سے لے سکتا ہو اگرچہ مشتری نے اس میں تصرف کیا ہو جبکہ مشتری کا تصرف توڑ دیا جاتا ہو۔ فلا معنی للہیاب القیمۃ شفعہ پر قیمت واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں فت جبکہ خود شفعہ کا حق باقی ہو تو اس پر قیمت واجب ہو کر لینے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ م۔ اور غنا یہ میں کہا کہ یہ جملہ متعلق ابتداء سے کلام ہو اور معنی یہ کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشتری تصرف کو عمارت توڑنے وغیرہ کی تکلیف ثابت ہوئی تو شفعہ پر ایجاب قیمت کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ کما فی الاستحقاق۔ جیسے استحقاق کے مسئلہ میں ہو فت یعنی مسئلہ شفعہ کا قیاس مسئلہ وہیہ و خرید فاسد پر جیسے ابو یوسف رحمہم اللہ نے کیا ہو قیاس فاسد ہو اور علاوہ وجوہ مذکورہ بالا کے دایب کو کچھ استحقاق رجوع نہیں بلکہ مکر وہ طور پر حکم وہیہ بھر سکتا ہو تو اس پر قیاس وجوہ کثیرہ فاسد ہو جبکہ شفعہ کا قیاس استحقاق کے مسئلہ پر چاہیے اور صورت یہ کہ اگر زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور قبضہ کر کے اس میں عمارت بنائی پھر خالد نے گواہ قائم کر کے ثابت کیا کہ یہ زمین میری ملک ہو اور حکم ہو گیا اور خالد نے بکر کی بیع کو باطل کیا تو زید اپنا حق قیمت عمارت وغیرہ کو اپنے بائع بکر سے واپس لے گا اور خالد سے کچھ نہیں لے سکتا ہو کیونکہ خالد خود مستحق ہو اور اس کی طرف سے ایسے تصرف کی تسلط نہیں ہو۔ غرض کہ جسکو استحقاق ہو اور اس نے تسلط نہیں کیا تو اس پر کچھ تسلط نہیں ہو پس مشتری نے جو کچھ تصرف کیا وہ بدون اپنے ذاتی لحاظ کے بدون اجازت شفعہ مستحق کے کیا تو اس کا تصرف باطل ہو اور شفعہ



جائے قیمت دیکر مالک ہو جاوے ورنہ اسکو اختیار ہو کہ مشتری کو حکم دے کہ یہ سب دو کرے۔ اگر کہا جاوے کہ جب ہی حکم  
 ہو تو کھیتی کے مسئلہ میں کیوں اسکے خلاف نہ رہے مشتری نے زمین میں کھیتی بلی بھر شفعہ آیا تو وہ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ  
 کھیتی تیار ہو کر کالی جاوے۔ جواب یہ کہ یہاں بھی کچھ خلاف نہیں بلکہ بظرفقہ اصلاح ہے۔ والذی رخ یقلع قیاساً  
 اور قیاس فقہی ہو کہ کھیتی میں بھی اکھاڑنے کا حکم دیا جاوے۔ حتیٰ کہ اگر ایسے درخت جون جو دی گئے رہنے کے  
 واسطے ہوتے ہیں تو اکھاڑنے کا حکم ہوتا ہو اور کھیتی میں یہ بات نہیں ہو تو قیاس ترک کر دیا گیا۔ وانما لا یقلع استحقاقاً  
 لان له ثماض معلومتہ۔ اور استحقاقاً صرف اسوجہ سے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہو کہ کھیتی کے واسطے ایک اتنا معلوم  
 ہو کہ شفعہ میں کب کر کاٹ لیا جائیگی اور اکھاڑنے میں مشتری کا ضرر کثیر ہو۔ ویقعی بالاجز۔ اور کرارہ پرانی رکھی  
 جائیگی۔ یعنی شفعہ کو اتنی مدت تک کے لیے اجر المثل ملے گا۔ ولیس فیہ کثیر ضرر۔ اور اس میں کچھ بہت ضرر نہیں ہو۔  
 ورنہ کیونکہ ویسے تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ اور اجارہ کے مسئلہ میں جب مدت اجارہ تمام ہو جاوے حالانکہ زمین میں  
 کھیتی ہو تو کھیتی تیار ہونے تک زمین مستاجر کے پاس بعوض اجر المثل کے چھوڑی جاتی ہو۔ یہ سب اس صورت میں شفعہ  
 نے مشتری کو تکلیف دی کہ اپنی عمارت وغیرہ اکھاڑے۔ وان اخذہ بالقیمۃ۔ اور اگر شفعہ نے اسکو بعوض قیمت کے  
 لینا منظور کیا۔ تو قیمت کس حساب سے معتبر ہوگی کیونکہ ایک تو مشتری کی لاگت ہو اور دوم یہ کہ جواب اسکی قیمت اندازہ  
 کیا جاوے۔ اور سوم یہ کہ ٹوٹی ہوئی عمارت کے حساب سے جو قیمت ہو۔ تو جواب دیا کہ یہ بحسب قیمتہ مقلوۃ عمارت و  
 درختوں کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اکھاڑی ہوئے کے حساب سے ہو۔ یعنی حساب کیا جاوے کہ عمارت ٹوٹی ہوئی کس  
 قیمت کی ہوگی۔ کہا بناہ فی الغصب۔ جیسے ہنر غصب کی صورت میں بیان کیا ہو۔ یعنی غاصب نے منصف  
 زمین میں کوئی عمارت بنائی تو منصف اسکو اختیار ہو کہ قیمت دیکر اسکا مالک ہو جاوے لیکن وہ قیمت واجب ہوگی جو  
 اس عمارت کے ٹوٹے ہوئے کے حساب سے ہو اسواسطے کہ یہ عمارت اس لائق ہو کہ ٹوڑی جاوے۔ اسی طرح یہاں جو مشتری  
 نے عمارت بنائی وہ ٹوڑی جانے کے قابل ہو۔ ولو اخذہ بالشفعۃ قبضی فیہا او غرس۔ اور اگر شفعہ نے یہ قطع زمین  
 لے لیا پھر اس میں عمارت بنائی یا اس میں پودے لگائے۔ ثم استحققت الرجوع بالثمن۔ پھر یہ قطعہ کسی نے استحقاق ثابت  
 کر کے لے لیا تو وہ ثمن واپس لے۔ یعنی کسی نے علی نے ثابت کیا کہ یہ میری ملکیت ہو اور بائع و مشتری کا فروخت  
 کرنا باطل تھا اور اسنے شفعہ سے لے لیا اور شفعہ سے اسکی عمارت وغیرہ اکھاڑا ڈالی تو شفعہ کو صرف ثمن واپس لینے کا  
 اختیار ہو کہ وہ بائع یا مشتری سے لے لے گا۔ لانه تبیین انه اخذہ بغیر حق۔ اسواسطے کہ ظاہر ہو کہ شفعہ نے اسکو موقوف  
 لیا ہو۔ یعنی وہ درحقیقت بیع نہیں ہوا تھا۔ ولا یرجع لقیمۃ البناء والغرس لاعلی البائع ان اخذہ مانہ و  
 لا علی المشتري ان اخذہ مانہ۔ اور شفعہ اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کسی سے نہیں لے سکتا ہونے بائع سے جبکہ  
 شفعہ میں بائع سے لیا ہو اور نہ مشتری سے بشرطیکہ قطعہ نہ کرے کہ مشتری سے لیا ہو۔ یعنی خواہ بائع سے لیا ہو یا مشتری  
 سے لیا ہو بہر حال یہ تاوان نقصان کسی سے نہیں لے سکتا ہو۔ وعن ابی یوسف انه یرجع لانه متکلف علیہ۔ اور  
 ابو یوسف سے روایت ہے کہ شفعہ اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت واپس لے گا اسواسطے کہ شفعہ نے جس سے لیا ہو اسی نے  
 اسکی ملکیت میں دیا ہو۔ فتر لا منزلة البائع والمشتري۔ پس شفعہ مع اسکے جس سے شفعہ نے لیا ہو ہنر بائع و مشتری  
 کے ہو گئے۔ ورنہ کہ مشتری نے جب بائع کی ملکیت سے لے کر عمارت وغیرہ بنائی پھر استحقاق ثابت ہو تو مشتری اپنی عمارت  
 وغیرہ کی قیمت بھی بائع سے واپس لیتا ہو۔ لیکن عمارت و درخت زمین مشتری کے لینے میں اور شفعہ کے لینے میں فرق ہو۔ و  
 الفرق علی ما ہو المشهور ان المشتري مغرور من جهة البائع و مسلط علیہ من جهة۔ اور فرق بنا پر مشہور روایت کے



یہ کہ مشتری تو بائع کی جانب سے مغرور یعنی غریب کھایا ہو اور بائع کی جانب سے سلسلہ ہوسٹ کہ اس زمین میں عمارت وغیرہ جو چاہے نصرت کرے۔ ولا غرور ولا تسلط فی حق الشفع من المشتري لانه مجبور علیہ۔ اور مشتری کی طرف سے شفع کے حق میں کوئی غریب نہیں اور نہ اسے شفع کو تسلط کیا اس واسطے کہ مشتری تو شفع کو دینے میں مجبور ہو۔ قال واذا اتهمت الدار او اضرارها او جفت شجر البستان من شجر فاعل احد فاشفع بانها ان شاء اخذها بجميع الثمن۔ قد دہی ہم سے لکھا کہ اگر دار مشفوعہ خود منہم ہو گیا یا اسکی عمارت جل گئی بغیر کسی کے فعل کے یا باغ مشفوعہ کے درخت جل گئے بدون کسی کے فعل کے تو شفع کو اختیار ہو کہ چاہے اس قطعہ مشفوعہ کو پورے ثمن میں سے فسخ اور چاہے مجبور سے سلاطین البنا و الغرس تابع حتی دخل فی البیع من غیر ذکر فلا یبق بلہما شی من الثمن مالم یصر مقصودا۔ کیونکہ عمارت و درخت و تابع ہوتے ہیں حتی کہ بیع میں بدون ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں وان دون کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہوگا جب تک کہ عمارت وغیرہ مقصود نہ ہوں۔ فسخ اس طرح کہ مثلاً کسی نے دوسرے کی عمارت یا درخت تلف کر دیے تو وہ ضامن ہوتا ہے حالانکہ یہاں قطعہ زمین مقصود ہو نہ عمارت وغیرہ تو انکے تلف ہونے سے ثمن میں سے کم نہوگا۔ لہذا بیع ہمارا بچہ بکل الثمن فی ہذہ الصورۃ۔ لہذا اس صورت میں اگر اس قطعہ زمین کو بیع مراحمہ پر فروخت کرے تو پورے ثمن پر فروخت کرے گا۔ کیونکہ عمارت و درخت کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں تھا جو کم ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حیث یاخذ الباقی بحصۃ لان الفات بعض الاصل۔ برخلاف اسکے اگر نصف زمین مشفوعہ غرق ہو گئی یعنی دریا برد ہو گئی تو باقی کو بیعوض اسکے حصہ ثمن کے لگا اس واسطے کہ جو کچھ نثار ہو اوہ اصل میں سے ایک جزو ہو۔ وان شاد ترک لان لہ ان یمنع عن تملک الدار ببالہ۔ اور شفع کو اختیار ہو کہ چاہے اس قطعہ کو ترک کرے اس واسطے کہ شفع کو اختیار ہو کہ اس عقار کو اپنے مال کے عوض لینے سے باز رہے فسخ یعنی جس قطعہ زمین کی عمارت خود منہم ہوئی یا درخت جل گئے ہیں تو شفع چاہے اسکو پورے ثمن کے عوض لے یا مجبور دے۔ یہ سب اس صورت میں کہ عمارت وغیرہ ضائع ہونا خود بدون کسی کے فعل کے ہوا ہو۔ وان لنقص المشتري البنا و قیل للشفع ان شئت اخذ العرصۃ بخصتها وان شئت فباع۔ اور اگر اس عمارت کو مشتری نے توڑ ڈالا ہو تو شفع سے کہا جائیگا کہ تیرا جی چاہے اس زمین خالی کو بیعوض اسکے حصہ ثمن کے لے اور تیرا جی چاہے مجبور دے فسخ اور حال یہ کہ مشتری نے عمارت تلف کی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا۔ لانه صار مقصودا بالاتلاف فیما بلہ شی من الثمن۔ اس واسطے کہ مشتری کے تلف کرنے سے وہ عمارت بھی مقصود ہو گئی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا بخلاف الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے فسخ جب کہ بدون کسی کے فعل کے تلف ہوئی تو کچھ حصہ اسکے مقابلہ نہوا۔ لان الهلاک بأفتہ سماویۃ۔ اس واسطے کہ تلف ہونا سماوی آفت سے ہو۔ وليس للشفع ان یاخذ لنقص۔ اور شفع کو یہ اختیار نہیں ہو کہ عمارت کا ٹوٹن کیوں سے فسخ حالانکہ یہی ہوئی عمارت کو لے سکتا تھا جو زمین سے ملی ہوئی تابع تھی۔ لانه صار مقصودا فلم یبق تبعاً۔ اس واسطے کہ وہ علت مقصود ہو گئی تو اب زمین کے تابع نہیں رہی۔ قال ومن ابتلع ارضاً و علی ثملہا فخر اخذها بالشفع ثم ہائے۔ اور اگر مشتری نے کوئی زمین خرید لی اور اسکے درختوں پر بھل ہیں تو شفع ان درختوں کو مع بھل کے لے گا۔ معناه اذا ذکر الثمن فی البیع۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب بیع میں بھل کا ذکر کیا ہو فسخ کہ میں نے مع بھل خریدے تو بیع میں بھل بھی داخل نہو گئے۔ لانه لا یدخل من غیر ذکر۔ اس واسطے کہ بغیر بیان کے بھل داخل نہیں ہوتے ہیں۔ وهذا الذی ذکرہ استحسان۔



اور یہ جو کچھ ذکر کیا کہ مع بھلے لگا یہ استحسان ہے۔ و فی القیاس لا یاخذہ لانہ لیس تبیع الایری انہ لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فاشبہ المتاع فی الدار۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ بھلون کو شفعہ نہیں دے سکتا کیونکہ بھل کچھ تابع نہیں ہوتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ بدون ذکر کے بیچ میں داخل نہیں ہوتے ہیں قیاسی متاع کے مشابہ ہوئے جو دارمبیعہ میں رکھی ہوئی۔ کہ متاع مذکور بغیر ذکر کے داخل نہیں ہوتی، یہ قیاسی بھی داخل نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان انہ باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار کا لینا فی الدار استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ثمر باعتبار اتصال کے عقار کے تابع ہو گئے ہیں جسے ساحت زمین یعنی دار کی بیچ میں عمارت اسکے تابع ہوتی ہو۔ من کتا ہون کہ شیخ مصنف رحمہ نے مسئلہ کی تاویل میں کہا کہ بھلون کا ذکر کیا ہو تو لازم آتا تھا کہ بعد ذکر کے قیاس و استحسان دونوں طرح داخل ہو جاوین پھر استحسان کی خصوصیت بے معنی ہے اور جواب یہ ہے نزدیک یہ ہے کہ مشتری نے بروقت اپنی خرید کے بھلون کا ذکر صریح کیا حتیٰ کہ قیاسی بیچ میں داخل ہو گئے پھر جب شفعہ نے شفعہ میں لپا تو استحسان یہ ہے کہ مع بھل لگا حالانکہ قیاس یہ تھا کہ بھل نہ ملین لیکن استحسان وہ تھا کہ کی وجہ سے شل عمارت کے تابع ہو گئے ہیں اور شارحین نے یہاں کچھ تفسیر نہیں کیا۔ فافہم۔ م۔ پھر مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ عقد بیچ کے وقت بھل موجود ہوں۔ دوم یہ کہ بعد عقد کے قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے۔ سوم یہ کہ بعد قبضہ کے پیدا ہوئے۔ اول صورت میں جب عقد میں ذکر کیے گئے پھر مشتری انکو کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے تو فن میں سے اٹھا حصہ ساقط ہو گیا تو شفعہ کو اختیار ہے کہ زمین و درخت کو انکے حصہ نشن کے عوض چاہے سچے دوم صورت میں اگر آسمانی آفت سے ضائع گئے تو فن میں سے کچھ ساقط ہوگا اور اگر مشتری نے کھائے یا توڑ دیے تو فن میں سے حصہ ساقط ہوا اور اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک یہ ہے پھر تلف ہوئے یا تلف کیے تو اسی تفصیل سے حکم ہے سوم یعنی بعد قبضہ کے پیدا ہوئے پھر مشتری کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوئے تو انکے مقابلہ میں فن سے کچھ ساقط ہوگا اور چاہے زمین مع درخت کو پورے فن میں سے۔ شرح الکافی ج ۷۔ و اما کان مرکبا فیہ فیاخذہ الشفعہ۔ اور جو چیزیں کہ دارمبیعہ میں مرکب ہوں تو انکو شفعہ لے لگا۔ جیسے دروازہ و کراڑ و جڑی ہوئی سرسوی و غلق وغیرہ۔ پھر شیخ مصنف رحمہ نے بھلون کے مسئلہ میں بعض تفصیل بیان فرمائی۔ قال وکذلک ان ابتاعھا ولیس فی التخیل ثمر ثمر فی بدالمشتری یعنی یاخذہ الشفعہ لانہ بیع تبعا لان البیع سری الیہ علی ما عرفت فی ولد البیع۔ اور کہا کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین کو خرید ا حالانکہ اسکے درختوں میں بھل نہیں ہیں پھر مشتری کے قبضہ کے بعد اس میں بھل آئے تو بھی یہی حکم ہے کہ شفعہ انکو لے لگا اس واسطے کہ وہ بھی تابع ہو کر بیچ ہو گئے ہیں، اس واسطے کہ بیچ تو بھلون تک ساری ہو گئی ہے جیسا کہ بیع باندی کے بچہ میں معلوم ہوا۔ کہ اگر خریدی ہوئی باندی قبل قبضہ مشتری کے بچہ جنی تو بیچ اس بچہ تک ساری ہوگی حتیٰ کہ بچہ بھی مانند ان کے مشتری کی ملک ہوگا۔ ن۔ قال فان جندہ المشتری فم جاز الشفعہ لا یاخذہ الثمر فی الفصلین جمیعاً۔ پھر اگر مشتری نے یہ بھل توڑ دیے پھر شفعہ آیا تو وہ دونوں صورتوں میں وہ ان بھلون کو نہیں لے سکتا۔ اور دونوں صورتوں سے مراد یہ کہ ایک عقد کے وقت بھل موجود تھے پھر مشتری نے توڑ دیے اور دوم یہ کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے اور شفعہ سے پہلے مشتری نے توڑ دیے۔ ن۔ پس مصنف نے یہ حکم دیا کہ شفعہ کچھ نہیں لے سکتا۔ لانہ لم یبق تبعا للعقار وقت الاخذ حیث صار مفصولا عنہ فلا یاخذہ اس واسطے کہ یہ بھل اب عقار کے تابع نہیں رہے جبکہ شفعہ لینا چاہتا ہے کہ عقار سے جدا ہو گئے ہیں تو شفعہ انکو لے نہیں سکتا۔ عرف۔ راہ یہ کہ شفعہ کے ذمہ سے فن میں سے کچھ ساقط ہوگا یا نہیں تو اس میں دونوں صورتوں میں فرق ہے کہ



قال في الكتاب فان جذه المشتري سقط عن الشفيع حصته - چنانچہ کتاب میں فرمایا کہ پھر اگر مشتری نے ان بچوں کو توڑ دیا تو شفیع کے ذریعے انکا حصہ من ساقط ہوگا۔ قال و ہذا جواب الفصل الاول - شیخ رحمہ نے کہا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہو۔ یعنی جبکہ وقت عقد کے موجود تھے پھر مشتری نے توڑ دیے تو انکا حصہ من ساقط ہوگا۔ اور شیخ الکافی سے گزرا کہ اگر آسانی آفت سے تلف ہوے تو بھی حصہ من ساقط ہوا۔ لانه دخل فی البیع مقصودا و قیقا بلہ شی من الثمن۔ اسواسطے کہ وہ قصد و ذکر کر کے بیع میں داخل ہوئے تھے تو ثمن میں سے انکے مقابلہ میں حصہ ہوا۔ اما فی الفصل الثانی۔ رہی دوسری صورت کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے ہیں پھر مشتری نے توڑ دیے۔ یا آسانی آفت سے ضائع ہوے۔ یا خذ ما سوی الثمن بجمع الثمن۔ تو شفیع اسوائے بچوں کے زمین و درختوں کو پورے ثمن میں لے لے۔ اگر اسکو منظور ہو اور ثمن میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ لان الثمن لم یکن موجودا عند العقد فلا یكون مبیا الا تبعا فلا یقابله شی من الثمن و انتہی لعلہ اعلم۔ اسواسطے کہ بیع کے وقت بچل موجود نہیں تھے تو وہ مبیع نہیں ہو سکتے مگر بطور تابع کے یعنی بالقصد و بکروہ بیع نہیں ہیں تو انکے مقابلہ میں ثمن میں سے کچھ نہیں ہوگا و انتہی لعلہ اعلم بالصواب

## باب ما یجب فیہ الشفعة و مالایجب

یہ باب ایسی چیزوں کے بیان میں جنہیں شفعہ واجب ہو تا ہے اور جنہیں نہیں واجب ہوتا ہے۔

قال الشفعة واجبة فی العقار وان کان مالا تقسم۔ قدوری نے کہا کہ عقار میں شفعہ واجب ہوتا ہے اگرچہ وہ اس مال میں ہو کہ تقسیم نہ ہو سکے۔ اور واضح ہو کہ غیر قابل تقسیم سے یہ مراد ہے کہ اگر بٹوارہ کیا جاوے تو ہر حصہ اس قابل نہ ہو کہ جو نفع اُس سے حاصل تھا وہ اب لیا جاوے کہانی النہاجہ وغیرہ۔ پس اگر اس سے کچھ نفع ممکن نہ ہو یا نفع سابق نہیں ہے کہ واسطے وہ بنائی گئی تھی تو وہ غیر قابل تقسیم ہے اگرچہ دوسری قسم کا نفع ممکن ہو۔ پس ہمارے نزدیک قابل تقسیم و غیر قابل تقسیم سب میں شفعہ واجب ہوتا ہے۔ وقال الشافعی رحمہ لا شفعۃ فیما لا تقسم۔ اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جو چیزیں غیر قابل تقسیم ہیں انہیں شفعہ نہیں ہے۔ لان الشفعة انما وجبت دفعا لمؤنة القسمة۔ شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ بٹوارہ کی شقت و خرچہ سے بچاؤ ہو۔ پس جیسا کہ انکے نزدیک سبب شفعہ یہی امر متقرر ہوا۔ و ہذا لا یتحقق فیما لا تقسم۔ اور یہ بات ایسے عقار میں متحقق نہیں ہوتی جو قابل تقسیم نہیں ہو۔ پس کیونکہ جب اس میں بٹوارہ نہیں تو خرچہ بھی نہیں ہے پس شفعہ بھی واجب نہیں ہے۔ اور ہم اس علت کو نہیں مانتے ہیں بلکہ ہر دوس کی بدی و در کرنے کے لیے شفعہ واجب ہوا ہے اور خرچہ بٹوارہ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کیا جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ مالک و احمد سے ایک روایت مانند قول شافعی رحمہ ہے اور دوسری روایت مانند قول ابو حنیفہ ہے۔ اور یہی قول سفیان ثوری رحمہ ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الشفعة فی کل شیء علق اور بیع۔ اور ہماری محبت قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہے خواہ عقار ہو یا بیع ہو۔ پس صحت و دار منزل پس ظاہر ہے عقار سے کہیت وغیرہ مراد ہے۔ اس حدیث کو اسحق بن راوی نے سند میں روایت کیا کہ اخیرنا الفضل بن موسی حدیثا ابو حمزۃ السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیک عن ابن عباس عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال ان شفعۃ شفیع و الشفعة فی کل شیء۔ اور اس حدیث کو طحاوی نے شرح الآثار میں روایت کیا۔ ابن حجر نے کہا کہ دونوں اسناد کے راوی ثقات ہیں۔ ما بر فی اللہ عنہ نے مرفوعہ روایت کی کہ شفعہ ہر شرکت میں نہیں ہیں بلکہ بیع میں البتہ میں ہے



کہ لائق نہیں کہ اسکو فروخت کرے یہاں تک کہ شریک پر پیش کرے۔ رواہ مسلم۔ الی غیر ذلک من العمومات۔ میں نے  
دیگر عمومات سب حجت میں منسبت یعنی جملہ احادیث جنہیں ہر چیز میں شفعہ کا حکم ارشاد ہوا وہ ہماری حجت ہیں کہ  
سب چیزوں میں شفعہ ہو اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط انہیں چیزوں میں شفعہ ہو۔ جو  
جو ثوارہ کے قابل ہیں کہ شفعہ تو صرف ثوارہ کی مشقت و خرچہ دور کرنے کے لیے ہو بلکہ ہم تخصیص نہیں کرتے اور  
کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہو اور یہ بالا جماع معروف ہے کہ منقولات مراد نہیں ہیں۔ تو غیر منقولات میں موافق انصوص  
کے کل میں شفعہ ہو خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو۔ ولان الشفعۃ سبھا الاتصال فی الملک والحقکہ دفع ضرر سور  
الجوار علی ما مروا نہ یقظم التقسیم بالیقسم والمال یقسم۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا سبب ذلک الاتصال ہو  
اور اس میں حکمت یہ کہ ہر جوار کا ضرر دور ہو چنانچہ گزرا اور یہ امر دونوں قسموں کو شامل ہو خواہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔ و  
ہو الحام والرحی والبیر والطریق۔ اور جو غیر قابل تقسیم ہو وہ عام ہیں چکی و کنوان دراستہ عرفہ۔ لیکن  
اس سے صغیر مراد ہی کیونکہ اگر کنوان ایسا وسیع ہو کہ اسکو دو کنوین بنانا ممکن ہو یا عام میں متعدد وجوہ ہوں کہ اسکو  
دو عام بنانا ممکن ہو یا کل بیت کے دو حصہ کر کے بیت بنانا ممکن ہو یا پن چکی کا طاحونہ بڑا ہو کہ اسکے دو طاحونہ بن سکتے  
ہوں تو شافعی رحمہ کے نزدیک علی الاصح انہیں شفعہ واجب ہو گا اور یہی قول احمد رحمہ ہو اور اگر ایسا نہ ہو اور اگر ان  
عقارات میں ہی ہوتا ہو کہ قابل تقسیم نہیں ہوتے تو علی الاصح انہیں شفعہ نہیں ہو کہ ذاتی شرح ابو حنیفہ۔ قال ولا  
شفعۃ فی العروض والسفن۔ قدوری نے لکھا کہ اسباب کشتیوں میں شفعہ نہیں ہو۔ یعنی اگر کسی  
نے صندوق و تخت و غیرہ اسباب میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہو اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں  
بھی شفعہ نہیں ہو۔ بقول علیہ السلام لا شفعۃ الا فی ریح او حائط۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کہ شفعہ نہیں مگر ریح و حائط میں منسبت۔ یعنی اراضی دار و کعبت میں یا باغ میں البتہ شفعہ ہو۔ اور اس حدیث کو  
بزار رحمہ نے روایت کیا کہ حدیثنا عمرو بن علی حدیثنا ابو عاصم حدیثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ  
ﷺ نے جابر سے کہا کہ آنحضرت نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ریح و حائط میں اور اسکو چنانچہ نہیں چاہیے یہاں تک کہ شفعہ سے اجازت لے لے  
پس اگر وہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔ بزار رحمہ نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے جابر کے کوئی اسکو روایت کرتا ہو۔ انہی نے کہا کہ مجھے  
اس حدیث میں نظر نہ پڑا تھا یعنی میں کہتا ہوں کہ اسناد میں نظر غلط ہے سوائے کشف ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقات  
اثبات ہیں اور کیوں نہیں اسوائے کہ عمرو بن علی سفیخ نسائی وغیرہ و ابو عاصم النبیل و ابن جریج و ابو الزبیر  
سب معروف ثقات عظام سے ہیں پس اسناد میں کلام بالکل نفوذ ہے۔ اور یہی معنی یہی ہے کہ سنن کبریٰ میں ابو ہریرہ  
سے روایت کیے۔ و ہو حجت علی مالک فی ریح یا ہانی السفن۔ اور یہ حدیث امام مالک رحمہ پر حجت ہے کہ انہوں نے  
کشتیوں میں شفعہ واجب کیا۔ ولان الشفعۃ انما تجب لدفع ضرر سور الجوار علی الدوام۔ اور اس قیاس سے  
بھی کہ شفعہ ذبی جوار کا ضرر دور کرنے کے لیے جو دائم ہو واجب ہو تا ہو۔ و الملک فی المنقول لا بدوم حسب وہ  
فی المقار فلا یلحق یہ۔ اور منقول میں ملکیت کا دوام ایسا نہیں ہوتا ہو جیسے مال غیر منقول میں ہوتا ہو تو وہ غیر منقول  
کے ساتھ ملحق ہو گا۔ و فی بعض نسخ المنصر ولا شفعۃ فی البنا و النخل اذا بیعت دون العرصۃ۔ اور مختصر  
قدوری کے بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی پائی گئی کہ اگر عمارت یا نخل بدون زمین کے فروخت کی گئی تو اس میں شفعہ  
نہیں ہو۔ و ہو صحیح مذکور فی الاصل۔ اور یہ حکم صحیح ہو اور مبسوط میں مذکور ہے۔ لانه لا قرار لکان نقلیا۔  
اسوائے کہ خالی عمارت و درخت کو قرار نہیں ہو گا یہ بھی منقولات میں سے ہے۔ پس شفعہ واجب ہو گا۔ و ہذا



بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعة ویستحق به الشفعة فی السفل اذالم یکن طریق العلوقیہ لانه بما لم یمن حق  
 القرار التحق بالعقار۔ اور یہ حکم برخلاف بالا خانہ کے ہے کیونکہ حق شفعة میں بالا خانہ لیا جاتا ہے اور بالا خانہ کی وجہ  
 سے مکان سفلی بحق شفعة لیا جاتا ہے جبکہ بالا خانہ کار استہداس سفلی میں نہوا سوا سطلے کہ بالا خانہ بوجہ اپنے حق قرار  
 کے عقار میں شامل ہو گیا۔ یعنی بالا خانہ ہر چند کہ خالی عمارت ہے لیکن چونکہ بالا خانہ کے واسطے دائمی برقرار  
 رکھنے کا حق حاصل ہے تو وہ بمنزلہ عقار کے ہو گیا کہ جس کے واسطے دوام ملحوظ ہے اور یہ جو کہا کہ بالا خانہ کار استہداس اپنے نیچے  
 والے مکان میں نہویں اس سے مراد یہ کہ اگر استہداس ہو تو بوجہ شرکت راہ کے شفعة ملے گا اور جب راستہ نہیں تو خالص  
 بالا خانہ کی وجہ سے حق شفعة ہے۔ قال والمسلم والذمی فی الشفعة سوا للعقوبات۔ اور شفعة کے استحقاق میں مسلمان  
 و ذمی برابر ہیں اس لیے کہ حدیث کے عمومات و دوزن کو شامل ہیں۔ یعنی ہر شریک خواہ ذمی ہو یا مسلمان ہر شریک  
 شفعة ہے۔ ولا ینہما یستویان فی السبب والحکمة۔ اور اس لیے کہ سبب و حکمت میں مسلمان و ذمی و دوزن برابر  
 ہیں۔ حتیٰ کہ سبب شفعة انقال ملک ہے وہ ذمی و مسلمان و دوزن میں موجود ہے اور حکمت یہ کہ پڑوس کی برائی  
 کے فرض سے بچا دہو۔ اس میں بھی برابر ہیں۔ فیستویان فی الاستحقاق۔ و استحقاق شفعة میں بھی دوزن برابر  
 ہیں۔ ولہذا یستوی فیہ الذکر والانثی والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا کان  
 ماذونا او سکا تبا۔ اور اسی وجہ سے حق شفعة میں مذکور موث برابر ہیں اور صغیر و کبیر برابر ہیں اور باغی و عادل  
 برابر ہیں اور آزاد و غلام جبکہ غلام ماذون یا مکاتب ہو برابر ہیں۔ حتیٰ کہ ہر ایک کی ملک مشمل اور جو اس کے فرض  
 سے محروم ہے۔ باغی سے مراد وہ شخص کہ امام عادل سے بوجہ شبہہ کے بچ گیا ہو۔ قال و اذا ملک العقار لبعوض  
 ہو مال وجبت فیہ الشفعة۔ اور اگر مشتری نے عقار کی ملکیت ایسے عوض سے حاصل کی جو مال ہے تو اس میں شفعة  
 واجب ہو گا۔ حتیٰ کہ اگر یہ بشرط عوض مالی ہو تو شفعة واجب ہے۔ لانه لکن مراعاة شرط الشرع فیہ۔  
 کیونکہ اس میں شرط شرع کی مراعات ممکن ہے۔ و ہو التملک بشل مال ملک بہ مشتری صورۃ او قیمتہ علی ما مر۔  
 اور وہ شرط یہ کہ جس کے عوض مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل کے عوض شفیع حاصل کرے خواہ مثل بصورت ہو  
 یا بقیمت ہو۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔ قال ولا شفعة فی الدار النبی تزوج الرجل علیہا او یخالع المرأة بہا  
 او یستاجر بہا وارا او غیرہا او یصلح بہا عن دم عداو یعق علیہا عبدا۔ قدوری نے کہا کہ شفعة  
 نہیں ہوتا ایسے دار میں جس پر آدمی کسی عورت سے نکاح کرے یا عورت اپنے شوہر سے طلع لیوے یا اس دار پر  
 کوئی دوسرا مکان وغیرہ کرایے یا اس دار پر قتل عمد سے صلح کرے یا اس پر کسی غلام کو آزاد کرے۔ یعنی  
 جس دار کے مقابلہ میں عوض مالی نہ ہو تو اس دار میں حق شفعة نہیں ہوتا ہے۔ لان الشفعة عندنا انما تجب  
 فی مساوۃ المال بالمال لما بینا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعة ہمارے نزدیک بھی واجب ہوتا ہے کہ مال کے مساوی  
 میں مال ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرع میں یہ شرط ہے۔ و ہذہ الاعراض لیست باموال فایجاب الشفعة  
 فیہا خلاصۃ الشرع و قلب الموضوع۔ اور یہ عوض جو مکان کے مقابلہ میں بیان ہوے ہیں کچھ اموال نہیں  
 ہیں تو ان میں شفعة واجب کرنا خلاصۃ شرع ہو گا اور جو موضوع ہے اس کو مقلوب کرنا ہو گا۔ و عندنا الشافعی  
 یجب فیہا الشفعة لان ہذہ الاعراض متقوتہ عندہ فاکن الاخذ بقیمتہا ان تعذر بمثلہا۔ اور شافعی  
 کے نزدیک ان صورتوں میں شفعة واجب ہو گا اس واسطے کہ یہ اعراض اس کے نزدیک مال قیمتی ہیں پس ان کی قیمت  
 کے عوض دار مشفوع لے سکتے ہیں اگر ان کے مثل کے عوض لینا مستند ہے۔ کما فی البیع بالعرض۔ جیسے اسباب کے



عوض بیع کرنے کی صورت میں ہر قسم کے فسخ اسکو اسباب کی قیمت کے عوض لیتا ہے۔ بخلاف الہبتہ لانہ  
لا عوض فیہا راسا۔ برخلاف ہبتہ کے کیونکہ ہبتہ میں سرے سے عوض ندارد ہوتا ہے۔ و قولہ بتاتی فیما اذا جعل  
شقصا من دارہما ادا ایضا ہبتہ لانہ لا شفعۃ عندہ الا فیہ۔ اور امام شافعی کا یہ قول ایسی صورت میں  
پیدا ہوتا ہے کہ جب مکان میں سے ایک حصہ کسی عورت کا مہر کیا یا اسکے مانند جو امور مذکور ہوئے ہیں کوئی معاملہ  
قرار دیا تو باقی میں شفعہ ہوگا اسواسطے کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک شفعہ ندارد ہوتا ہے سوائے ایسی ہی صورت  
کے جس میں شرکت ہو۔ کیونکہ وہ شفعہ جو ار کے قائل نہیں ہیں۔ بالجملہ اصل اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ  
کہ شفعہ بالاتفاق سعادۃ میں ہے مگر عورت کی بیع یا غلام کا عتق وغیرہ ان کے نزدیک حقوق ہیں اور ہمارے نزدیک  
تقوم نہیں ہیں۔ و نحن نقول ان تقوم منافع البیوع فی النکاح وغیرہ بالعقد الاجارۃ ضروری۔ اور  
ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کے منافع بیع کا تقوم ہونا اور دوسری چیزوں کا بعقد اجارہ حقوق ہونا بقدر ضرورت  
ہر قسم۔ یعنی بوجہ ضرورت کے تقوم کیا گیا۔ فلا یظهر فی حق الشفعۃ۔ تو شفعہ میں یہ تقوم ظاہر نہ ہوگا۔  
یعنی جو چیز کہ بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی حد تک رہتی ہے پس یہ نہیں کہ ہر جگہ انکا تقوم ہو جاوے۔ و کذا البیوع  
والعتق غیر تقوم۔ اور اسی طرح غن غیر تقوم اور آزادی غلام بھی تقوم نہیں ہے۔ لان القیمۃ بالیقوم مقام غیرہ فی  
المعنی الخاص المطلوب ولا تحقیق فیہما۔ اسواسطے کہ قیمت ایسی چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے قائم مقام  
ایک معنی خاص میں ہو جو مقصود ہیں اور یہ بات ان دونوں میں متحقق نہیں ہر قسم۔ کیونکہ قیمت و مال متحمل  
ہے اور قصاص صرف عوض لینے کا نام ہے اور آزادی صرف رقیب ساقط کرنے کا نام ہے تو یہ دونوں چیزیں ایسی  
چیزیں کہ ان سے متحمل کیا جاوے۔ و علی ہذا اذا تزوجہا بغیر مہر ثم فرض لہا الدار مہرا لانہ بمنزلۃ المفروض  
فی العقد فی کو نہ مقابلہ بالبیع۔ اور علی ہذا اگر عورت سے بغیر مہر نکاح کیا پھر مہر میں اسکے واسطے دار  
مقرر کیا تو ہمارے نزدیک اس دار میں شفعہ نہیں ہے اسواسطے کہ وہ بیع کے مقابل ہونے میں ایسا ہے جیسے عقد  
میں مفروض کیا گیا۔ بخلاف ما اذا باعہا بمر المثل او بالسمی لانہ مبادلۃ مال بمال۔ برخلاف اسکے اگر  
عورت کے ہاتھ اس مکان کو بیع مہر المثل کے یا بیع مہر سہمی کے فروخت کیا تو زمین شفعہ ہوگا اسواسطے کہ  
یہ مال کا مال سے مبادلہ ہے۔ و لو تزوجہا علی دار علی ان ترد علیہ الفا فلا شفعۃ فی جمیع الدار عند  
ابی حنیفہ جہا در اگر اس عورت سے ایک مکان مہر پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت اسکو ہزار درم واپس دے  
تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک پورے مکان میں شفعہ نہیں ہے۔ یعنی کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا۔  
وقال لا یجب فی حصۃ الالف لانہ مبادلۃ مال فی حقہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہزار کے حصہ میں شفعہ واجب ہوگا  
اسواسطے کہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے۔ و ہو یقول معنی البیع فیہ تابع۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ کہ اس  
مبادلہ میں بیع کے معنی بطور تابع ہیں۔ اور اصل مقصود تو نکاح کا مہر ہے۔ ولہذا ینعقد بلفظ النکاح۔  
اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے بلفظ نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اور اگر بیع ہوتی تو بلفظ نکاح منعقد نہ ہوتی۔ حالانکہ  
یہاں شوہر کہتا ہے کہ میں نے اس دار پر تجھے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو ہزار درم واپس دے پس بلفظ نکاح یہ مبادلہ  
ہو گیا۔ ولا یفسد بشرط النکاح فیہ۔ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ بیع میں  
نکاح کی شرط کرنا بالاتفاق مفسد ہے۔ تو بیع بیان تابع ہے اور نکاح اصل ہے۔ ولا شفعۃ فی الاصل فکذا فی البیع  
اور ہر جگہ اصل نکاح میں شفعہ نہیں ہے تو اسکے تابع مبادلہ میں بھی شفعہ ندارد ہے۔ ولان الشفعۃ شرعاً فی المبادلۃ



المالۃ المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا مشروع ہوتا ایسے مبادلہ مال میں ہر جو خود مقصود ہوتا۔ اور اگر مبادلہ واقع ہو مگر مقصود نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا۔ حتیٰ ان المضارب اذا باع دارا وفيها ربح لا يستحق ربح المال الشفعۃ فی حصۃ الربح لکونہ تابعاً فیہ۔ حتیٰ کہ اگر مضارب نے ایک مکان فروخت کیا حالانکہ اس میں نفع شامل ہو تو حصہ نفع میں رب المال کو شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ نفع اس میں مقصود نہیں بلکہ تابع ہوتا ہے۔ اور اپنے حصہ نفع کا مبادلہ مقصود نہیں ہر بلکہ مضارب کی بیع مقصود ہے اور توضیح یہ ہے کہ مضارب کی فروخت ہر منزلہ رب المال کے فروخت کے ہر قرب المال خود بائع یا اسکا مال ہے تو شفعہ کے کچھ ہی میں اور جب اس چیز میں شفعہ کا طالب ہو۔ تو اس کو بیان کر دیا کہ مضارب نے بطور مضارب کے فروخت کیا پس نفع مقصود نہیں ہر بلکہ تابع ہے قرب المال شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہر اس سے معلوم ہوا کہ جب مبادلہ مالی خود مقصود نہ ہو تو شفعہ لازم نہیں ہوتا ہر اب یہ بیان کہ صلح کی صورت میں شفعہ واجب ہوگا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے۔ وقال اولیٰ صالح علیہا بانکار یا دہ انکار کے ساتھ دار پر صلح کرے۔ تو بھی شفعہ واجب نہیں ہے۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ آما ہے۔ فان صلح علیہا باقرار وجبت الشفعۃ۔ بھر اگر اس نے دار سے باقرار صلح کی تو شفعہ واجب ہوا۔ یعنی مدعی نے اس دار کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ قابض نے اس کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس سے ہر دار پر صلح کر لی تو گو یا مدعی سے ہزار دم کو پر دیا پس شفعہ واجب ہوگا۔ قال رحمہ اللہ لکنہ اذکر فی اکثر نسخ المختصر۔ شیخ رحمہ لے کہا کہ مختصر قدوری کا کتبہ سنون میں یون ہر لفظ علیہا مذکور ہے یعنی اس دار پر صلح کی۔ اور یہ غلط ہے۔ واصلح اوصلح عنہا بانکار مکان قولہ علیہا۔ اور صحیح یہ ہے کہ صلح عنہا بانکار ہو یعنی بجائے علیہا کے عنہا ہو۔ ہن کتا ہون کہ دوسری صورت میں بھی یہی چاہیے ہے۔ اذ صلح عنہا بانکار یعنی الدار فی یدہ فہو یزعم انہا لم تنزل عن ملکہ۔ جب قابض نے مدعی کے ساتھ اس دار کے دعویٰ سے بانکار دعویٰ صلح کر لی یعنی باوجودیکہ اس کے دعویٰ سے انکار کیا مگر صلح کر لی تو دار مذکور اس کے قبضہ میں رہا پس وہ زعم کرتا ہے کہ وہ کبھی اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا۔ و لکنہ اذ صلح عنہا بسکوت۔ اور اسی طرح اگر اس نے سکوت کر کے صلح کی ہو۔ تو بھی شفعہ واجب نہ ہوگا یعنی مدعی نے دعویٰ کیا اور قابض مدعا علیہ نے اقرار نہیں کیا اور انکار بھی کیا بلکہ سکوت کیا پھر صلح کر لی تو شفعہ واجب نہیں ہے۔ لانہ یحتمل انہ بذل المال اقتدار لیمینہ وقطعا لشغب خصمہ لکما اذا انکر صریحا۔ اس واسطے کہ احتمال ہے کہ اس نے یہ مال صلح اس واسطے بذل کیا کہ اس کی قسم کا فدیہ ہو جائے اور اس کے خصم مدعی کا غل و شور منقطع ہو جیسے اس صورت میں کہ بعد انکار صلح کے صلح کی تو بھی اسی پر محمول ہوتا ہے۔ یعنی جب مدعا علیہ انکار کرے تو اس پر قسم لازم آتی ہو پس مرد صلح کبھی سچائی کے باوجود امتداد کے نام کی تعظیم کی غرض سے قسم سے انکار کرتا ہے تو کہا جائیگا کہ اس نے قسم کا فدیہ دیدیا اور یہ بھی فائدہ ہوا کہ خصم مدعی کا شور و شغب منقطع ہو گیا۔ بخلاف ما اذا صلح عنہا باقرار۔ برخلاف اس کے اگر دعویٰ مدعی کے اقرار کے بعد صلح کی ہو۔ تو شفعہ واجب ہے۔ لانہ معترف بالملک للمدعی وانما استفادہ بالصلح فکان مبادلہ مالیت۔ اس واسطے کہ اس نے مدعی کی ملکیت کا اقرار کر لیا اور اب اپنی ملکیت اسی صلح کے طور پر حاصل کی تو یہ مالی مبادلہ ہو گیا۔ جس میں شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اما اذا صلح علیہا باقرار سکوت او انکار وجبت الشفعۃ فی جمیع ذلک۔ اور اگر مدعا علیہ قابض نے اس دار سے نہیں بلکہ اس دار پر صلح کی طرہ باقرار یا سکوت یا انکار جس طرح ہو سب صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا۔ لانہ اخذ ہا عوضا عن حقہ فی زعمہ اذ لم یکن من جنسہ فیعال بزعمہ۔ اس واسطے کہ مدعی نے اس دار کا اپنے زعم میں اپنے حق کے عوض لیا ہے جبکہ وہ اس کے حق کی



جنس سے نہ تو اسکی زعم کے موافق اسکے ساتھ معاملہ ہوگا۔ اور یہ شرط کہ اسکے جنس حق سے نہوا سواسطے  
لگائی کہ جب اسی دار کے حصہ پر صلح ہو تو اسنے اپنا عین حق پایا موافق اپنے زعم کے پس اسین شفعہ نہوگا۔ قال  
و لا شفعۃ فی ہبۃ لما ذکرنا۔ اور ہبہ میں شفعہ نہیں کی دلیل مذکورہ سابق فن۔ کہ شفعہ صرف معاوضہ ہبہ میں  
ہوتا ہے اور ہبہ ہون معاوضہ کے ایک احسان ہے۔ الا ان یکون لعوض مشروط لانه بیع انتہاء۔ لیکن اگر ہبہ  
لعوض مشروط ہو یعنی ہبہ میں عوض شرط ہو تو شفعہ واجب ہوگا۔ سواسطے کہ ایسا ہبہ انتہاء میں بیع ہے۔ و لا بد من  
القبض وان لا یکون الموهوب ولا متخضه شائعاً۔ اور یہ ضرور ہے کہ ایک قبضہ ہو چلوے اور دوم یہ کہ جو  
چیز ہبہ کی گئی اور جو عوض دیا گیا وہ کوئی شائع نہ ہو۔ یعنی غیر مقسوم نہ ہو۔ لانه ہبہ ابتدا ہوا سوانے سے کہ ابتداء  
میں یہ ہبہ ہے۔ پس ہبہ کے یہ شرائط ہیں کہ قبضہ ہو اور غیر مقسوم نہ ہو۔ وقد قررناہ فی کتاب الہبۃ۔ اور  
ہم نے اسکو کتاب الہبہ میں بیان کیا ہے۔ اور یہ سب اسوقت کہ ہبہ میں عوض کثرت ہو۔ بخلاف اذا لم یکن  
العوض مشروطاً فی العقد۔ برخلاف اسکے اگر عقد میں عوض شرط نہ ہو۔ و ہبہ بشرط عوض نہیں ہے۔ پس شفعہ  
واجب نہوگا۔ اگرچہ موهوب نے بھی واجب کو کچھ مال ہبہ کیا ہو۔ لان کل واحد منہما ہبہ مطلقہ۔ سواہ سے کہ  
دونوں میں سے ہر ایک ہبہ تو ہبہ مطلقہ ہے۔ فن۔ کسی میں عوض شرط نہیں ہے۔ الا ان اثیب منہما فاشیع لزوال  
مکراتنی بات ہوتی ہے کہ ہبہ دار پر عوض دیا گیا ہے تو رجوع کرنا منہج ہو گیا ہے۔ سواسطے کہ جس ہبہ کا عوض دیا گیا  
تو وہاں کو آئندہ اپنی ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ قال ومن باع بشرط اختیار فلا شفعۃ  
للفیج لانہ یمنع زوال الملک عن البائع۔ اور جس شخص نے اپنے واسطے اختیار شرط کر کے فروخت کیا تو شفعہ کے منہج  
شفعہ نہیں ہے۔ سواسطے کہ وہ بائع سے ملک زائل ہونے کو منع ہے۔ فن۔ یعنی جب بیع میں بائع کے واسطے اختیار شرط ہو تو  
وہ بائع کی ملکیت سے بیع زائل ہونے کو روکتا ہے۔ فان سقط اختیار وجبت الشفعۃ لانه زال الملک عن البائع  
پھر اگر بائع نے اپنا اختیار ساقط کر دیا تو شفعہ واجب ہوگا۔ سواسطے کہ جو چیز ملکیت زائل ہونے کو روکتی ہے وہ دور ہو گئی  
ویشترط الطلب عند سقوط اختیار فی الصبح۔ اور شرط ہے کہ اختیار ساقط ہونے کے وقت شفعہ طلب کرے یہی صحیح زمان  
فن۔ یعنی جب بیع میں اختیار شرط ہو تو کام یہ کہ کسوقت شفعہ طلب کرے پس بعض نے کہا کہ جبوقت بیع واقع ہوئی  
اسی وقت سے شفعہ طلب کرے اگرچہ اختیار شرط ہے اور صحیح یہ کہ طلب شفعہ اسوقت شرط ہے کہ جب بائع نے اپنا اختیار زائل کیا پس  
جبوقت شفعہ کو علم ہو کہ بائع نے اختیار ساقط کیا اسی وقت طلب کرے۔ لان البیع یصیر سبباً لزوال الملک عند ذلک  
سواسطے کہ ہی وقت جب اختیار ساقط ہوا ہے تبھی بیع مذکور بائع کے زوال ملک کا سبب ہوتی ہے۔ وان اشتری بشرط  
اختیار وجبت الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے اپنے اختیار کی شرط پر خریدنا ہو تو شفعہ واجب ہوگا۔ فن۔ اور شفعہ اسی وقت  
شفعہ طلب کرے۔ لانه لا یمنع زوال الملک عن البائع بالاتفاق۔ سواسطے کہ مشتری کا اختیار شرط ہونا بائع کی  
ملکیت زائل ہونے کو بالاتفاق نہیں روکتا ہے۔ فن۔ یعنی بائع سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ و الشفعۃ یقتنی علیہ  
علی مامر۔ اور شفعہ اسی پر مبنی ہے کہ بائع کی ملکیت زائل ہو تو واجب ہو۔ پس فوراً شفعہ واجب ہوگا پھر کیا  
شفیع فوراً لے سکتا ہے جواب یہ کہ ہاں فوراً لے سکتا ہے۔ و اذا اخذ مافی الثالث وجب البیع لعجز مشتری  
عن الرد۔ اور جب تین ہی روز کے اندر شفعہ نے اس دار کو لے لیا تو مشتری کی بیع واجب ہو گئی کیونکہ مشتری ہر  
دوایں کرنے سے عاجز ہو گیا۔ فن۔ پھر کیا شفعہ کو باقی اختیار حاصل ہوگا تو جواب دیا کہ۔ ولا خيار للشفیع لا یثبت  
بالشرط وهو للمشتري دون الشفعۃ۔ شفعہ کو اختیار شرط نہیں حاصل ہوگا۔ سواسطے کہ اختیار مذکور تو شرط کرنے سے حاصل



ہوتا ہے۔ درود مشتری کے ساتھ دفع ہوتی تھی نہ شفعہ کے ساتھ۔ پس شفعہ کو بدون شرط کے خیار نہیں حاصل ہوگا۔ مسئلہ۔ وان بیعت دارا لے جنبہا و اختیار لہما فلا یأخذ بالشفعة۔ اگر دار بیعہ کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ بیع میں بائع یا مشتری کسی کا خیار شرط ہو تو جسکو خیار ہو اسکو شفعہ میں لینے کا اختیار ہے۔  
 فس۔ یعنی جسکو خیار شرط ہو وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ بیع میں بائع کے واسطے خیار شرط ہو اور اس عرصہ میں پہلو کا دار فروخت ہو لے لگا پس بائع نے شفعہ طلب کیا۔ دوم یہ کہ مشتری کے واسطے خیار ہو اور اس حالت میں مشتری نے شفعہ طلب کیا۔ پس یہ حکم دو وزن کو شامل ہے کہ جسکو خیار حاصل ہو وہ شفعہ میں لے سکتا ہے۔ اما للبائع فطہا ہر بقار ملک فی التی لشفع بہا۔ پس اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو ظاہر ہے کہ بائع پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت اس مکان میں جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے باقی ہے۔ کیونکہ بائع نے اپنے خیار پر اسکو بچا تھا اور جب بائع کا خیار ہو تو بائع کی ملکیت اس سے زائل نہیں ہوتی ہے۔ اور جب بائع نے شفعہ لیا تو اسنے اپنے خیار سے مع نودوی اسواسطے کہ شفعہ نودوام کے لیے ہوتا ہے۔ وکذا اذا کان للمشتري۔ اور اسی طرح اگر مشتری کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی لے سکتا ہے۔ و فیہ اشکال او ضحناہ فی البیوع فلا نعبہ۔ اور اس میں ایک اشکال و اعتراض ہے جسکو ہم نے بیوع میں واضح کر دیا ہے۔ ہم اسکو عادہ نکرینگے۔ فس۔ اور توضیح اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشتری اپنی خیار شرط سے خریدنے میں مدت خیار کے اندر بیع کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو جب اس حالت میں پہلو کا مکان فروخت ہوا تو مشتری کیونکہ اسکو شفعہ میں لے سکتا ہے کیونکہ شفعہ کا استحقاق تو باعتبار ملکیت کے ہوتا ہے اور ملکیت موجود نہیں اسی وجہ سے مستاجر و مستغیر کو شفعہ نہیں ملتا ہے۔ جواب یہ کہ جب اسنے شفعہ طلب کیا تو دلیل ہے کہ ایک دم پہلے اسنے اپنا خیار ساقط کر دیا اور تھا یہ میں یہ عذر کیا کہ باوجود خیار کے مشتری اس دار کا حق ہو گیا تو ساقط رہا۔ استحقاق شفعہ کے کافی ہے جیسے غلام ماذون یا مکتب کے دار کے پہلو میں کوئی دار فروخت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو شفعہ لینے کا اختیار ہے انتہی۔ و اذا اخذ باکان اجازۃ منہ للبیع۔ اور جب مشتری نے پہلو کے دار کو شفعہ میں لیا تو یہ اسکی طرف سے اپنی بیع کی اجازت دینا قرار پاویگا۔ فس۔ تاکہ اسکی ملکیت ثبوت ہو کر شفعہ ملے۔ بخلاف ما اذا اشتراک ولم یر ما حیث لا یبطل دار خیارہ یا خذ ما بیع بکلیہا بالشفعة۔ برخلاف اسکے اگر اسنے ایک دار خرید لیا حالانکہ اسکو دیکھا نہیں ہے (حتی کہ خیار الرویہ حاصل ہے) پھر اسکے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا جسکو اسنے شفعہ میں لیا تو اسکے شفعہ میں لینے سے اسکا خیار الرویہ ساقط نہ ہوگا۔ لان خیار الرویہ لا یبطل بصیرح الا لبطال کیفیت بدلالة۔ اسواسطے کہ خیار الرویہ تو دیکھنے سے پہلے صریح باطل کرنے سے نہیں ساقط ہوتا تو شفعہ میں لینے کی حالت سے کیونکہ ساقط ہوگا۔ فس۔ یعنی جو چیز خریدی اگر اسکو دیکھا نہیں اور کہا کہ میں نے اپنا خیار الرویہ ساقط کیا تو ساقط نہیں ہوتا پس صریح قول سے ساقط نہ ہوا اور شفعہ میں پہلو کا مکان لینا اس امر کی دلیل ہے کہ اسنے خریدے ہوئے مکان میں خیار الرویہ ساقط کر کے ملکیت پوری کر لی تو اس بدلت سے بدرجہ اولی اسکا خیار الرویہ نہیں ساقط ہوگا۔ یہ سب تو اس امر کا بیان ہے کہ خیار الشرط یا خیار الرویہ میں مشتری نے پہلو کا مکان ہوا مکان بذریعہ شفعہ کے لے لیا پھر جب شفعہ آدینا تو مشتری سے وہ اپنا شفعہ لے لے گا یعنی دار اول لے لے گا پھر کہا اسکے ساتھ میں دوسرا پہلو میں اسنے بحق شفعہ لیا ہے لے سکتا ہے یا نہیں۔ تو جواب دیا کہ۔ ثم اذا حضر الشفع الدار الاولی لہ ان یاخذہ دون الثانیۃ۔ پھر جب دار اول کا شفعہ آیا تو وہ دار اول کو لے سکتا ہے اور دوسرے کو نہیں لے سکتا ہے۔ لانعدام



ملکہ فی الاولیٰ صین بیعت الثانیۃ۔ اس واسطے کہ جب دوسرا دار فروخت ہوا تھا تو اس وقت شفعہ کی ملکیت دار  
 اول میں نہ رہتی تھی۔ تو دوسرے مکان کا شفعہ اس شفعہ کو نہیں ملے گا، ہر پس وہ مشتری کی ملکیت میں رہے گا۔  
 واضح ہو کہ دار اول کا شفعہ اس واسطے کہا کہ اگر یہ شفعہ دار اول و دوم دونوں کا شفعہ ہو مثلاً اسکا مکان دونوں سے  
 ملاحق ہو اور اسنے دونوں کا شفعہ طلب کیا ہو تو وہ دونوں کو شفعہ میں لے لے گا یا مشتری کے ساتھ نصف کا شریک  
 ہو گا۔ قال ومن ابتاع دارا شرار فاسدا فلا شفعۃ فیہا۔ اگر کسی نے خریدنا فاسد کے طور پر ایک دار خریدی تو  
 اس میں شفعہ نہیں ہے۔ اور بیوع فاسد کی صورتیں کتاب البیوع میں مذکور ہیں مثلاً مشتری نے یہ دار اسی شرط پر  
 خریدا کہ بائع کو عاودہ نمٹنے کے ایک ہزار درم فرضہ دے تو بیع فاسد ہے پس اس میں حق شفعہ نہیں ہے۔ نہ مشتری کے  
 قبضہ سے پہلے اور نہ قبضہ کے بعد۔ اما قبل القبض فلعدم زوال ملک۔ البائع۔ پس قبضہ مشتری سے پہلے  
 اس واسطے شفعہ نہیں کہ بائع کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے۔ و بعد القبض لاحتمال الفسخ و حق الفسخ ثابت بالشرع  
 لدفع الفساد فی اثبات حق الشفعۃ تقریر الفساد فلا یجوز۔ اور قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اس واسطے نہیں کہ  
 فسخ کا احتمال موجود ہو اور فسخ کا حق بذریعہ حکم شرع کے ثابت ہے تاکہ بیع میں جو فساد ہو دور کیا جاسکے اور اس حالت  
 میں شرعاً حق شفعہ ثابت کرنے میں اس فساد کو ثابت رکھنا ہو گا تو یہ جائز نہیں ہے۔ پس حق شفعہ ثابت  
 نہیں ہے بلکہ حکم ہے کہ اس بیع کو فسخ کر دینا فعل حرام ہے۔ اگر کہا جاسکے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہ تو  
 موجب مشتری نے اپنا اختیار شرط کر کے عقار خریدی تو احتمال فسخ موجود ہے پس چاہیے کہ شفعہ ثابت نہ تو جواب یہ ہے کہ بیع  
 فاسد میں تصرف حرام ہے اور احتمال فسخ ہے۔ بخلاف ما اذا کان الخیار للمشتري فی البیع الصحیح لانه صار  
 اخص بہ تصرفا۔ برخلاف اسکے اگر مشتری کے واسطے بیع صحیح میں اختیار شرط ہو تو شفعہ ہو نہ ہو اس واسطے کہ  
 وہ تصرف میں حق ہو گیا۔ ہر طرح اسکو تصرف کا اختیار ہے اور بیع تمام ہو جائیگی۔ و فی البیع الفاسد  
 ممنوع عنه۔ اور بیع فاسد میں مشتری تصرف سے منع ہے۔ پھر یہ سب اس وقت تک ہے کہ بیع فاسد میں بیع  
 اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اسکو فسخ کر کے پھر لے کر یا پھر لے کر حق قائم ہو۔ قال فان سقط حق الفسخ  
 وجبت الشفعۃ۔ پھر اگر وہی بیع فسخ کا حق ساقط ہو گیا تو اب شفعہ واجب ہو گا۔ لزوال المانع۔ کیونکہ جو امر  
 مانع تھا وہ دور ہو گیا۔ وان بیعت دار یختارها وہی فی ید البائع بعد فسخ الشفعۃ لبقاء ملک۔ اور اگر اس دار  
 کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ ابھی تک یہ دار بائع کے قبضہ میں ہے (اگرچہ وہ اسکو بطور بیع فاسد کے  
 فروخت کر چکا ہو) تو بائع کو پہلو کے مکان میں شفعہ ہو نہ ہو کیونکہ بائع کی ملکیت ابھی باقی ہے۔ کیونکہ بیع فاسد  
 میں مشتری کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ قبضہ نہ کرے۔ اور بیان بائع کا قبضہ موجود ہے۔ وان سلمها الی  
 المشتري فهو شفعیہا لان الملك له۔ اور اگر بائع نے بیع فاسد کا دار اسکی مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو پہلو کے مکان  
 کا شفعہ خود مشتری ہی کیونکہ اب مشتری کی ملکیت ہے۔ اور اگر ایسا ہوا کہ بائع نے اپنے قبضہ کی صورت میں  
 شفعہ طلب کیا حتیٰ کہ اسکو لا تو پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہو۔ اور اگر خالی شفعہ اسنے طلب کیا۔ ثم ان سلم البائع  
 قبل الحكم بالشفعۃ لہ بطلت شفعۃ۔ پھر اگر بائع نے یہ دار مشتری کو سپرد کر دیا حالانکہ ابھی قاضی نے اسکے واسطے پہلو  
 کے مکان کے واسطے لینے کا حکم نہیں دیا ہو تو بائع کا شفعہ باطل ہو گیا۔ لکھا اذا باع۔ جیسے اگر ایک شخص نے شفعہ  
 طلب کیا پھر حکم سے پہلے اسنے اپنا وہ مکان جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے فروخت کر دیا تو شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف  
 اذا سلم بعده۔ برخلاف اسکے اگر بائع نے پہلو کا مکان شفعہ میں لیکر اسکے بعد مشتری کو اپنا مکان سپرد کیا تو شفعہ



باطل ہوگا بلکہ پھر ہو چکا۔ لان بقار ملک فی الدار التي اشفع بها بعد الحكم بالشفعة لیس بشرط۔ کیونکہ شفعة کا حکم ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جس دار کے ذریعہ سے شفعة حاصل کیا تھا وہ برابر ملک میں باقی رہے بقیقت المأخوذة بالشفعة علی ملک۔ تو جو مکان اسے شفعة میں لیا ہو وہ اسکی ملکیت پر باقی رہا۔ اور اگر بیع فاسد کے طور پر خرید ا ہوا مکان مشتری نے قبضہ میں لیا اور پہلو کے مکان کا شفعة طلب کیا تو اسکو شفعة کا استحقاق ہو۔ وان استردھا البائع من المشتري قبل الحكم بالشفعة له بطلت۔ اور اگر مشتری کے واسطے پہلو کے مکان میں شفعة کا حکم ہو جانے سے پہلے بائع نے بیع فاسد کا خرید ا ہوا مکان مشتری سے واپس کر لیا تو مشتری کا شفعة باطل ہو گیا۔ لانقطاع ملک عن التي اشفع بها قبل الحكم بالشفعة۔ کیونکہ مشتری کی ملک اس مکان سے جسکے ذریعہ سے شفعة طلب کرتا ہے حکم شفعة ہونے سے پہلے منقطع ہو گئی۔ وان استردھا بعد الحكم بقیقت الثانية علی ملک لما بینا۔ اور اگر پہلو کے مکان میں شفعة کا حکم ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کا خرید ا ہوا مکان واپس لیا تو دوسرے مکان سے پہلو والا اسکی ملکیت پر باقی رہیگا بوجہ مذکورہ بالا۔ فتنکہ حکم شفعة ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جسکے ذریعہ سے شفعة لیا ہو وہ برابر اسکی ملکیت میں باقی رہے۔ واضح ہو کہ قسمت و بطوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب الفسنة میں مذکور ہے۔ قال واذا اقسمت الشراک العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة۔ اگر شرکاء نے مشترک عقار کو باہم تقسیم کر لیا تو انکے جارینے پر دوسری کو بوجہ بطوارہ کے خفہ نہیں پہونچتا ہے۔ لان القسمة فیہا معنی الافراز ولہذا یجوز فیہ البخر۔ اسواسطے کہ بطوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے بطوارہ کے بارہ میں جبر جاری ہوتا ہے۔ فتنہ یعنی بطوارہ صرف مبادلہ نہیں ہے بلکہ اس میں شرکت کو جدا کرنے کے معنی ہیں اسی واسطے جب بطوارہ کی درخواست صحیح ہو تو جو شریک کہ بطوارہ پر راضی نہ ہو قاضی اسکو بطوارہ پر مجبور کرے گا حالانکہ اگر یہ بالکل مبادلہ ہو تو صرف اپنی خوشی پر موقوف ہوتا اور قاضی کا جبر نہیں ہو سکتا تھا۔ والشفعة ما شرعت الا فی المیساولہ المطلقة۔ حالانکہ حق شفعة صرف ایسے ہی مبادلہ میں مشروع ہوا ہے جو مبادلہ مطلقہ ہو یعنی ہر وجہ سے وہ مبادلہ ہو۔ الا فی۔ قال واذا اشتری دارا فسلم الشفعہ ثم ردھا المشتري بخیار روثہ او شرط۔ اگر مشتری نے کوئی دار لا عقار خرید ا پس شفیع نے اپنا حق شفعة دیدیا یعنی نہیں طلب کیا بلکہ پسرد کر دیا پھر مشتری نے اس دار کو بوجہ بخیار روثہ کے نابذ کر کے یا بوجہ بخیار شرط کے واپس کر دیا۔ او بعیب بقضار قاض۔ یا بوجہ عیب کے حکم قاضی واپس کر دیا۔ حتی کہ بیع ہر وجہ سے فسخ ہو گئی۔ فلا شفعة للشفیع۔ تو اب شفیع کو شفعة نہیں حاصل ہوگا۔ فتنہ یعنی مشتری کی طرف سے بلع کو واپس ہونا کوئی جدید بیع نہیں ہے پس شفیع کو حق شفعة حاصل ہوگا۔ لانہ فسخ من کل وجہ فعا دالے قدیم ملک۔ اسواسطے کہ یہ تو ہر طرح سے فسخ ہے تو بیع اپنی قدیم ملک میں پھر آئی۔ والشفعة فی انشاء العقد۔ حالانکہ شفعة واجب ہونا جدید عقد میں ہوتا ہے۔ ولا فرق فی ہذا بین القبض وعدمہ۔ اور اس حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا خواہ قبضہ سے پہلے واپس کیا ہو یا قبضہ کے بعد واپس کیا ہو۔ بہر حال ہر طرح فسخ ہے اور کسی طرح جدید عقد نہیں تاکہ پھر بائع کے پاس حق شفعة پہونچے۔ چہرہ معنی کہ بائع نے گویا اسکو مشتری سے خرید کیا جیسے اقبالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے چنانچہ فرمایا۔ وان ردھا بعیب بغیر قضاء او لقایلا البیع فلا شفیع للشفعة۔ اور اگر مشتری نے اس دار کو بوجہ عیب کے بدو ان حکم قاضی واپس کیا۔ یعنی باہمی رضا مندی یا اقرار بائع سے واپس کیا یا ان دونوں لے باہم بیع کا اقرار کر لیا تو شفیع کو اس میں حق شفعة حاصل ہوگا۔ فتنہ یعنی اصل تو اسے مشتری کو شفعة دیدیا تھا پھر جب بائع نے اسکو



دوبارہ طریقہ اقباع کے پاس مشتری کو حق شفیع لینے کا استحقاق ہوا۔ لانه فسخ فی حقہما لولا یتما علی نفسہما  
وقد قصد الفسخ۔ اسوائے کہ یہ واپسی قباع و مشتری کے حق میں فسخ ہو کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات  
پر اختیار حاصل ہو حالانکہ ان دونوں نے فسخ بیع کا قصد کیا ہو۔ خلاصہ یہ کہ بائع و مشتری نے  
باہمی رضامندی سے اس بیع کو فسخ کرنا چاہا تو ان کے چاہنے سے انھیں کے حق میں فسخ قرار پائیگی اسوائے  
کہ شرعاً تو وہ بیع پوری ہو چکی تھی تو اب یہ مبادلہ پھر شروع ہوا لیکن اس مبادلہ کو ان دونوں نے فسخ قرار دیا  
تو باہمی رضامندی موجود ہو اور دونوں کو اپنی ذات پر اختیار ہو تو یہ دونوں اسکو فسخ قرار دیں۔ و  
ہو بیع جدید فی حق ثالث لوجود حد البیع و مبادلہ المال بالمال بالتراضی۔ اور تیسرے کے حق میں  
یہ بیع جدید ہو کیونکہ بیع کے معنی لینے مال کو مال سے مبادلہ کرنا باہمی رضامندی کے ساتھ بیان پائے جاتے ہیں۔  
فسخ تو یہ درحقیقت جدید بیع ہو جسکو بائع و مشتری نے فسخ قرار دیا ہو اور چونکہ بائع و مشتری کی ولایت کسی دوسرے  
پر نہیں ہو تو اور لوگوں کے حق میں یہ بیع جدید ہو۔ والشفیع ثالث۔ اور شفیع بھی تیسرا شخص ہو۔ فسخ نہ بائع  
ہو اور نہ مشتری ہو پس اگر وہ اسکو فسخ نہیں ٹھہرانا تو اسکا بیع جدید ٹھہرانا جائز ہو۔ پھر واضح ہو کہ بدون حکم قاضی  
کے بوجہ عیب کے واپس کرنے کے دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ مشتری نے بعد قبضہ کے بدون حکم قاضی واپس کی  
اور دوم یہ کہ قبل قبضہ کے واپس کی۔ و مرادہ الرد بالعیب بعد القبض لان قبل فسخ من الاصل  
مان کان بغیر قضا علی ما عرف۔ اور مصنف کی مراد عیب کی وجہ سے واپسی میں وہ واپسی ہو کہ قبضہ کے  
بعد بغیر حکم قاضی ہو کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی بوجہ عیب ہو وہ بالکل فسخ ہوتی ہو اگرچہ وہ بغیر حکم قاضی ہو جیسا کہ  
اپنے موقع میں معلوم ہو چکا۔ یعنی آخر باب خيار الردۃ میں کہ قبضہ سے پہلے صفحہ تمام نہیں ہوتا ہو۔  
وفی الجامع الصغير ولا شفیع فی قسمۃ ولا خيار ردۃ و ہو بکسر الراء ومعناه لا شفیع بسبب الرد  
بخيار الردۃ لما بینا۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ شفیع نہیں بٹوارہ میں اور نہ خيار ردۃ میں۔ یہ لفظ  
بکسر را یعنی مجرور مضاف ہو اور معنی یہ ہیں کہ شفیع نہیں بسبب ایسی واپسی کے جو خيار ردۃ کے حکم سے ہو  
بہل مذکورہ بالا۔ یعنی یہ بالکل ہر وجہ سے فسخ ہو قباع کا خریدنا کسی وجہ سے ثبوت نہیں ہوتا پس  
شفیع بھی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ولا تصح الروایۃ بالفتح عطفا علی الشفیع۔ اور یہ صحیح نہیں کہ جو خيار ردۃ کو  
بفتح را ردۃ ایت کیا گیا ہو بوجہ عطف شفیع کے۔ حتی کہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ بٹوارہ میں نہ شفیع اور نہ خيار الردۃ  
ہو جسکا یہ حاصل ہو کہ جب بٹوارہ کیا گیا تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیب ہو شفیع نہیں پہونچتا اور کسی حصہ دار کو اپنے حصہ  
میں خيار ردۃ نہیں پہونچتا ہو مگر یہ روایت غلط ہو کیونکہ یہ معنی خود امام محمد رحم کی تصریح کے مخالف ہیں۔ لان  
الروایۃ محفوظۃ فی کتاب القسمۃ انہ ثبت فی القسمۃ خيار الردۃ وخيار الشرط۔ اسوائے  
کہ کتاب القسمۃ میں محفوظ روایت ہو کہ بٹوارہ میں خيار الردۃ اور خيار الشرط ثابت ہوتی ہیں۔ لانہما یتبان  
تحلل فی الرضا فیما تعلق لزومہ بالرضا۔ اسکی وجہ یہ ہو کہ خيار الردۃ وخيار الشرط دونوں خيار ایسے  
اور میں ثابت ہوتے ہیں جسکا لازم ہونا متعلق برضامندی ہو بوجہ اسکے کہ رضامندی میں کچھ غلط ہو۔  
یعنی جب ایسا امر ہو کہ وہ برضامندی لازم ہوتا ہو حالانکہ رضامندی میں غلط ہو تو خيار ثابت ہوگا۔ و نہ معنی  
موجود فی القسمۃ والحد سچا نہ اعلم۔ اور بٹوارہ میں یہ معنی موجود ہیں۔ یعنی انکا لزوم موقوف برضامندی  
ہو تو اس میں بھی خيار الردۃ والشرط ثابت ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔



## باب ما یبطل بہ الشفعۃ

باب ایسے امور کے بیان میں جسے شفعہ باطل ہو جاتا ہے

اقال و اذا ترک الشفعۃ الاشهاد و غیر علم بالبیع و ہو یقدر علی ذلک بطلت شفعۃ۔ اگر شفعہ نے گواہ نہ بنا کر کیا جو وقت کہ وہ بیع سے آگاہ ہوا حالانکہ اسکو خسار کی قدرت تھی تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا۔

اعراضہ عن الطلب و ہذا لان الاعراض انما یحقق حالۃ الاختیار وہی عند القدرة۔ اسواسطے کہ اسنے طلب شفعہ سے تنہا موڑا اور یہ حکم اسوجہ سے ہو کہ اختیار ہی حالت ہی میں اعراض پایا جاتا ہے اور اختیار کی حالت بروقت قدرت ہے۔

ف۔ یعنی جب آدمی کام پر قادر ہو تو اسکی حالت اختیار ہی ہے پس جب حالت اختیار ہی میں اسنے طلب شفعہ پر گواہ نہ کیے تو یہ اعراض کی دلیل ہے پس شفعہ باطل ہو گیا۔ و لکن ان شہد فی المجلس ولم یشهد علی احد المتبایعین ولا عند العقار و قد اوضحناہ فیما تقدم۔ اور اسبطح اگر اسنے آگاہی کی مجلس میں طلب شفعہ پر گواہ کیے اور بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ نہ کیے اور نہ عقار کے نزدیک گواہ کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا اور ہم نے اسکو سابق میں شرح کر دیا ہے۔

ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر اسنے طلب مواثبہ کی مگر طلب اشہاد نہیں کی یعنی بائع یا مشتری میں سے کسی کے اوپر گواہ نہیں کیے اور نہ عقار کے پاس گواہ کیے یعنی ان تینوں موقع میں سے کسی جگہ گواہ نہیں کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا۔ اور واضح ہو کہ طلب اشہاد ابتدا میں لازم نہیں ہے بلکہ ابتدا میں طلب مواثبہ ہے پھر شفعہ حاصل کرنے کے واسطے طلب اشہاد بنظر حکم قاضی واجب ہے کیونکہ انکار کے وقت قاضی کو بلکہ مشتری یا بائع کو اسکا علم نہیں ہے تو گواہی ضرور ہے مگر شفعہ نے شفعہ طلب کیا اور مشتری نے درخواست کی کہ کچھ مال لیکر اپنے شفعہ سے دست بردار ہو جاوے پس اسکو منظور نہ کرنا چاہیے۔

وان صالح من شفعۃ علی عوض بطلت شفعۃ وردا العوض۔ اور اگر شفعہ نے اپنے شفعہ سے کسی قدر عوض پر صلح کی تو شفعہ باطل ہو گیا اور عوض واپس دلا جائیگا۔

ف۔ کہ بر رشوت مرام ہے۔ لان حق الشفعۃ یسحق متقرر فی المحل بل ہو مجرد حق الملک فلا یصح الاعتیاض عنہ۔ اسواسطے کہ حق شفعہ کوئی حق عقار میں متقرر نہیں ہے بلکہ یہ حق تو خالی مالک ہو جانے کا حق ہے تو اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہے۔

ف۔ پس عوض پھر دیا جائیگا اور شفعہ بھی باطل ہو گیا۔ ولا یعلق استاطہ بالجائز من الشرط بما لئاسد او لے فیتطل الشرط و یصح الاستقاط۔ اور حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہیں ہوتا تو غرض فاسد سے بدرجہ اولی متعلق نہ ہو گا پس شرط باطل ہوگی اور حق ساقط کرنا صحیح ہو جائیگا۔

ف۔ تو رشوت کی شرط سے ساقط کرنے کی وجہ نہ ہوئی کیونکہ وہ شرط سے متعلق نہ ہو گا تو یوں ہی ساقط ہوا کیونکہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو گویا اسنے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ ساقط کیا اور تو مجھے بقدر مال دے اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے شفعہ ساقط کیا بشرطیکہ تو مجھے یہ مکان عاریت دے تو کوئی شرط جائز نہیں کیونکہ کچھ تعلق نہیں ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا۔

وکذا لو باع شفعۃ بمال لما بینا۔ اور اسی طرح اگر اسنے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کیا بدلیل مذکور بالا۔

ف۔ کہ بھی شفعہ باطل ہوا اور بیع باطل ہے حتی کہ مال عوض واپس دلا جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ حق شفعہ اس بیع کے اندر کوئی حق ثابت نہیں بلکہ ملکیت حاصل کرنے کا حق ہے تو اسکا تبادلہ مالی صحیح نہیں ہے اور جب اسنے تبادلہ مالی پر شفعہ ساقط کیا حالانکہ



مبادلہ کا کچھ تعلق نہیں تو مبادلہ باطل ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا۔ الحاصل حق شفعہ کوئی حق بافضل بیع میں قائم نہیں جس کا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف انقصاص۔ برخلاف قصاص کے۔ و۔۔۔ کہ اگر مقول کے ولی نے قاتل سے مال بیکر قصاص چھوڑ دیا تو جائز ہے۔ لہذا حق مقرر۔ اس واسطے کہ قصاص ایک حق مقرر ہے۔ و۔۔۔ کہ قاتل کے خون بہانے کا وہ مالک ہے۔ و بخلاف الطلاق والعقاق۔ اور برخلاف طلاق و عتاق کے۔ و۔۔۔ کہ اگر مال بیکر شوہر نے علق دی یا مال بیکر غلام کو آزاد کیا یعنی معاوضہ مالی شہرہ تو جائز ہے۔ لہذا اعتیاض عن ملک فی المحل۔ اس واسطے کہ طلاق باعقاق سے عوض لینا تو محل میں ملکیت چھوڑنے کا عوض ہے۔ و۔۔۔ کیونکہ عورت و غلام میں اسکو ملکیت تصرف باقائی حاصل تھی۔ و نظیرہ اذ قال للمخیرۃ اختارینی بالعتق اور شفعہ کی نظیر یہ ہے کہ جس عورت کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہو یا لہذا اس سے شوہر نے کہا کہ تو ہزار درہم پر مجھے اختیار کرے۔ و۔۔۔ اور اسے شوہر کو اختیار کیا تو اسکا خیانت کیا اور عوض باطل ہے۔ اذ قال لعینین لامرأتہ یا مردعین بنے اپنی زوجہ سے کہا۔ و۔۔۔ حالانکہ عورت کو اختیار دیا گیا کہ چاہے نکاح فسخ کرے پس عین سے اس سے کہا۔ اختاری ترک الفسخ بالعتق فاختارت سقط اختیار و لا یثبت العوض۔ کہ تو فسخ کو چھوڑتا یعنی نکاح باقی رکھنا عوض ہزار درہم کے اختیار کر لے پس اس عورت نے اختیار کیا تو عوض نہیں ثابت ہوگا و۔۔۔ کیونکہ یہ صرف حق ہے اور محل میں حق مقرر نہیں ہے جس کا معاوضہ جائز ہو۔ والکفالتہ بالنفس فی ہذا بمنزلة الشفعۃ فی روایتہ۔ اور کفالت نفس اس بارہ میں ایک روایت کے موافق بمنزلة شفعہ کے ہے۔ و۔۔۔ یعنی اگر کسی دوسرے کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی کی پس کفیل نے کہا کہ ہزار درہم پر مجھکو کفالت سے بری کر دے اور اسے منظور کیا تو مانند شفعہ کے کفالت ساقط ہو گئی اور مال واجب نہیں ہو گا یہ روایت ابو سلیمان جوزجانی ہے۔ و فی اخری لا تبطل الکفالتہ ولا بحسب المال۔ اور دوسری روایت میں آیا کہ کفالت نہیں باطل ہوگی اور مال بھی واجب نہیں ہوگا۔ قیل نہ ہر روایت فی الشفعۃ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ شفعہ میں بھی یہی روایت ہے و۔۔۔ کہ اگر شفعہ کو عوض مالی پر چھوڑا تو عوض واجب نہیں اور شفعہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔ و قیل ہی فی الکفالتہ خاصۃ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ روایت مرتکبات میں ہے۔ و۔۔۔ کہ مال پر صلح کرنے میں کفالت باطل نہیں جوتی ہے اور شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ وقد عرف فی موضعہ۔ اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو گا ہی و۔۔۔ یعنی بسوط میں تو ضعیف مذکور ہے رحم۔ قال وادامات الشفع بطلت شفعۃ۔ اگر شفع بعد طلب شفعہ کے مر گیا تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا۔ و۔۔۔ یعنی عقار شفعہ لینے یا حکم ہونے سے پہلے مر گیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور میراث نہیں ہوگا۔ وقال الشافعی تورث عنہ۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ اگر کسی میراث ہوگا۔ و۔۔۔ یعنی وارث بجائے اسکے حق شفعہ پاویگا یعنی بطور میراث پاویگا۔ قال رحمہ اللہ معناه۔ اذامات بعد البیع قبل انقضاء بالشفعۃ۔ شیخ مصنف رحم نے کہا کہ اس مسئلہ اختلافی کے معنی یہ ہیں کہ شفعہ مذکور بعد بیع کے حکم شفعہ ہونے سے پہلے مر گیا۔ و۔۔۔ تو شافعی رحم کے نزدیک حق شفعہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگا بلکہ شفعہ باطل ہو گیا۔ اما اذامات بعد انقضاء القاضی قبل نقد الثمن وقبضہ فالبیع لازم لورثتہ۔ اور اگر شفعہ بعد حکم قاضی کے ادا سے ثمن وقبضہ سے پہلے مر گیا تو یہ بیع اسکے وارثوں کے واسطے لازم ہوگی۔ و ہذا نظیر الاختلاف فی خیارات الشرط وقد مر فی البیوع۔ اور یہ مسئلہ نظیر اس اختلاف کے ہے جو خیارات الشرط میں ہے اور یہ بیوع میں گذرا۔ و۔۔۔ چنانچہ اگر اپنے واسطے شرط خیانت کر کے بیع کی یعنی خرید یا فروخت



کی بھرا بام خیار بن مرگیا تو شافعی رحم کے نزدیک وارثوں کو میراث پہنچا اور ہمارے نزدیک بیع لازم ہو گئی  
 اس واسطے کہ مثل خیار کے شفعہ بھی ایک حق ہے جو قابل انتقال نہیں ہو کیونکہ شاید وہ لے یا دیدے۔ ولان بالموث  
 یزول ملک عن دارہ۔ اور اس واسطے کہ موت کی وجہ سے شفعہ بیعت کی ملکیت اپنے وارث سے ناکل ہوئی۔ فن  
 جسکے ذریعہ سے حق شفعہ لاتھا۔ وثبت الملك للوارث بعد البيع۔ اور وارث کے لیے ملکیت ثابت ہو  
 لیکن وارث کو یہ ملکیت بعد شفعہ کی بیع کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ و قیامہ وقت البیع و بقاؤہ للشفیع اسلے  
 وقت انفعاض شرط فلا یتوجب الشفعہ بدوہ۔ اور شفعہ کے واسطے شرط یہ ہے کہ دار ملک کو بین ملکیت حکم تہنی  
 کے وقت تک قائم رہانی رہے پس بدون اس شرط کے وہ شفعہ کا مستحق نہیں رہیگا۔ فن اور جب وہ خود مستحق  
 نہیں رہا تو اس سے میراث بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان مات المشتري لم تبطل۔ اور اگر مشتری مر گیا ہو تو شفعہ  
 کا شفعہ نہیں باطل ہوگا۔ لان المستحق باقی ولم یتغیر سبب حقہ۔ اس واسطے کہ شفعہ کا جو مستحق ہے وہ زندہ موجود  
 ہے اور اسکے حق کا سبب بھی تغیر نہیں ہوا۔ ولایباع فی دین المشتري و وصیتہ۔ اور واضح ہو کہ دار شفعہ  
 مشتری بیعت کے فرض یا وصیت میں فروخت نہیں کیا جائیگا۔ ولو باعہ القاضی او الوصی او الوصی مشتری  
 فیما بو صیتہ فلفشفع ان یطالہ و یاخذ الدار تقدمہ۔ اور اگر قاضی نے یا بیعت کے رمی نے اس عقار کو فروخت  
 کیا یا مشتری بیعت نے اس عقار میں وصیت کے یعنی نفع یا جو تھالی وغیرہ کی وصیت کی تو شفعہ کو اختیار ہے کہ یہ  
 تصرف قاضی وغیرہ کو باطل کر دے اور دار مذکور کو لے لے کیونکہ حق سب سے پہلے متعلق ہوا ہے۔ ولہذا ینقض  
 تصرفہ فی حیاتہ۔ اور اسی وجہ سے مشتری کا خود تصرف اپنی زندگی میں توڑا جاتا ہے۔ فن پس اگر مشتری نے  
 خود بہ دار فروخت کیا تو شفعہ کو اختیار ہے کہ توڑ دے کیونکہ اسکے حق تقدم ہے۔ و اذا باع الشفعہ ما شفع بہ قبل  
 ان یقضی لہ بالشفعہ بطلت شفعۃ۔ اور اگر شفعہ نے وہ عقار جسکے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کیا  
 قبل اسکے کہ شفعہ کے واسطے شفعہ کا حکم دیا جاوے تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا۔ لہذا ال سبب الاستحقاق  
 قبل التملک و هو الاتصال بملکہ۔ بوجہ اسکے کہ دار شفعہ کی ملکیت حاصل ہونے سے پہلے جو استحقاق شفعہ  
 کا سبب تھا وہ زائل ہو گیا اور سبب یہ کہ ملکیت شفعہ سے متصل ہونا۔ فن توجب شفعہ کی ملکیت ہے  
 اتصال نہ رہا تو اسکو شفعہ کا سبب بھی نہیں ہے پس قاضی حکم نہیں فرما دیگا۔ ولہذا یرول بہ دان لم یسلم  
 بشر او المشفوعۃ۔ اور اسی وجہ سے اگر شفعہ کو دار شفعہ فروخت ہونے کی خبر بھی نہوا اور اسنے اپنا دار فروخت  
 کیا تو بھی حق شفعہ ساقط ہو جاتا ہے۔ فن کیونکہ ساقط ہونے کے واسطے سقط کے جاننے کی شرط نہیں ہے اور  
 یہی ایک روایت مالک و شافعی واحد سے ہے۔ کما اذا سلم صریحا۔ جیسے صریحا شفعہ دیدے تو ساقط ہو جاتا ہے  
 او ابراہن الدین و ہوا یعلم بہ۔ یا جیسے مدین کو قرضہ سے بری کیا حالانکہ اسکو اپنا قرضہ نہیں معلوم ہے  
 فن تو بھی قرضہ ساقط ہو جائیگا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوئی اسکو جاننے کی شرط نہیں ہے۔ ولہذا  
 خلاف ما اذا باع الشفعہ دارہ بشرط الخیار لہ لانہ ینزع الزوال بقی الاتصال۔ اور یہ حکم برخلاف  
 ایسی صورت کے ہے کہ شفعہ اپنا مکان اپنے واسطے خیار شرط کر کے فروخت کیا اس واسطے کہ بائع کے واسطے خیار ہونا  
 اسکی ملکیت زائل ہونے سے روکتا ہے تو دار شفعہ سے اسکا اتصال باقی رہا۔ پس شفعہ باقی رہا۔ پھر واضح ہو کہ یہ شرط  
 ہے کہ شفعہ اس بیع مذکور میں جو بائع و مشتری کا درمیان واقع ہوئی ہے مساعدا ایسے لمحہ پر نہو کہ یہ بیع تمام ہو جاوے  
 ورنہ گویا اسنے شفعہ دیدیا۔ قال وکیل البائع اذا باع۔ بائع کے وکیل نے جب عقار فروخت کیا۔ فن



یعنی عقار کے مالک نے کسی کو بیع کے واسطے وکیل کیا۔ و ہوا الشفعہ۔ حالانکہ بی شفعہ ہے۔ فنف۔ یعنی اس عقار کا شفعہ بھی وکیل ہے۔ فلا شفعہ لہ۔ تو وکیل مذکور کے واسطے عن شفعہ نہیں ہے۔ فنف۔ یہ تو وکیل بالذکر کا حکم ہے۔ وکیل مشتری اذ ابتاع فاما الشفعہ۔ اور مشتری کے وکیل نے جب عقار خرید احالانکہ بی شفعہ ہے تو وکیل مذکور کو حق شفعہ حاصل ہے۔ فنف۔ مثلاً زید نے عقار خریدنے کے واسطے بکر کو وکیل کیا اور بکر ہی اس عقار کا شفعہ کر پس بکر نے زید کے واسطے خرید ابھر شفعہ طلب کیا تو اسکو شفعہ ملیگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک وکیل بائع کو بھی شفعہ ملیگا۔ اور ہمارے نزدیک اس بارہ میں ایک کلیہ قاعدہ ہے۔ والا فصل ان من باع او بیع لہ لا شفعہ لہ۔ اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (وکیل یا بائع) یا اسکے واسطے فروخت کیا گیا (وکیل) تو اسکو حق شفعہ نہیں رہا۔ فنف۔ پس وکیل بائع یا بائع کسی کے واسطے شفعہ نہیں ہے۔ و من اشتری او ابيع لہ فلا شفعہ اور جس شخص نے خرید کیا ہو یا اسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہو تو اسکے لیے شفعہ ہے۔ فنف۔ یعنی مشتری خود خریدے یا اسکے لیے اسکا وکیل خریدے تو ہر ایک کیواسطے شفعہ ہے پس یہ مفید ہے کہ وکیل مشتری کے واسطے حق شفعہ حاصل رہتا ہے اور واضح ہو کہ وکیل بائع یا وکیل مشتری سے متعلق یہ صورتیں ہیں کہ زید نے بکر کو اپنا دو ہزار روپیہ مضاربت پر دیا کہ نصفانصف نفع پر تجارت کرے پھر مضارب بکر نے ایک مکان خرید تو یہ خرید واسطے زید کے واقع ہوئی پس زید کو حق شفعہ حاصل ہے اور اسی طرح اگر دو ہزار روپیہ بکر کو مضاعت پر دیا یعنی بطور احسان کے میرے واسطے تجارت کر دے حتیٰ کہ کل نفع زید کے واسطے ہے پس یہ خرید بھی زید کے واسطے ہے اور اگر بکر نے کوئی عقار خرید کر فروخت کیا تو بائع بکر ہے اور یہ بیع واسطے زید کے واقع ہوئی خواہ مضاربت ہو یا مضاعت اور سوائے ان عام صورتوں کے بعضی خاص صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں مقدمہ برہم۔ بالحد قاعدہ کلیہ جن سے ارل جملہ یہ کہ بائع یا جسکے واسطے بیع ہو اسکو شفعہ نہیں ہے۔ لان الاول یاخذ المشفوعہ لیسعی فی نقص ماک من جتہ و ہوا للبیع۔ اس دلیل سے کہ بائع یا جسکے واسطے فروخت کی گئی وہ عنتا ریشوعہ کو اگر شفعہ میں لے سکے تو ایسی چیز کے توڑنے میں ساعی ہو جو اسی کی طرف سے پوری ہوئی تھی اور وہ بیع ہے۔ فنف۔ اور توڑنا اسوجہ سے لازم ہوا کہ بیع کے معنی مالک کر دینا اور سپرد کرنا اور شفعہ میں لینے کے معنی مالک حاصل کرنا اور لے لینا۔ پھر جب بائع ہو تو وہ خود بائع ہے خواہ عقد کرنے والا وکیل ہو یا موکل ہو اور موکل کی طرف سے اگر توکیل نہ ہو تو وکیل کی بیع تمام نموں میں موکل بھی بیع تمام کرنے والا ہے۔ رہا قاعدہ فقہیہ دوسرا جملہ کہ خریدنے والا اور جسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہر ایک مستحق شفعہ ہے۔ کیونکہ وہ منافعی نفع نہیں کرتا۔ و مشتری لا ینقص شراؤہ بالاختد بالشفعہ۔ اور مشتری شفعہ میں بکر اپنی خرید کو توڑتا نہیں ہے۔ فنف۔ کیونکہ خریدنا بمعنی مالک حاصل کرنا دے لینا۔ اور یہی شفعہ میں ہے۔ لانه مثل الشراء۔ کیونکہ وہ خرید کے مثل ہے۔ فنف۔ تو وہ اپنے عقد کے توڑنے میں ساعی نہیں ہوا۔ و کذا لک لوضمن الدارک عن البائع و ہوا الشفعہ فلا شفعہ لہ۔ یعنی جس شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدارک کر لی حالانکہ بی شفعہ ہے تو اسکے واسطے شفعہ نہیں ہے۔ فنف۔ مثلاً بائع نے عقار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ شاید اس عقار کا کوئی سختی پیدا ہو جو عقار کو مجھے لے لے تو میرا روپیہ بجا دے اس واسطے میں خریدنے سے تردد کرتا ہوں پس اس شخص نے مشتری سے ضمانت درک کر لی یعنی میں اس امر کا ضمان ہوں کہ اگر اس عقار میں سمجھ کو کوئی درک پیش آوے تو میں اسکو خلاص کر کے تجھے سپرد کر دوں گا یا اگر یہ ممکن نہ ہو تو تیرا ضمان تجھے پہنچاؤں گا۔ پس مشتری نے خرید احالانکہ بی شفعہ جو ضمان ہو اس عقار کا شفعہ ہے تو یہ دلیل ہے کہ اسنے شفعہ سے اعراض کیا پس شفعہ نہیں رہا۔ و کذا لک اذ اباع



و شرط الخیار لغیرہ۔ اور اس طرح جب بائع نے عقار فروخت کیا اور غیر کے لیے خیار شرط کیا۔ ف۔ مثلاً دید  
نے اپنا عقار اس شرط سے فروخت کیا کہ میں روز تک اس کے بیع میں بکر کو خیار ہے۔ حالانکہ بکر ہی اس وقت کار کا  
شفیع ہے۔ فامضی الشرط لہ الخیار البیع و ہوا شفیع فلا شفیعہ لہ۔ پھر جس شخص کے واسطے بائع نے خیار شرط  
کیا تھا اس نے یہ بیع پوری کر دی یعنی خیار ساقط کر کے بیع تمام کر دی حالانکہ یہی اس عقار کا شفیع ہے تو اس کے واسطے  
شفعہ نہیں ہے۔ لان البیع تم یا مضائہ۔ اس واسطے کہ اسی کے پورے کرنے سے بیع پوری ہو گئی۔ ف۔  
اور ہم نے کلمہ قاعدہ بتلایا کہ جسلی طرف سے بیع پوری ہوا اس کا حق شفیعہ ساقط ہوتا ہے۔ بخلاف جانب الشرط  
لہ الخیار من جانب المشتري۔ ہر خلاف اس شخص کے جس کے واسطے مشتری کی جانب سے خیار شرط ہوا  
مثلاً زید نے بکر سے ایک عقار اس شرط پر خریدا کہ اس خرید میں تین روز تک خالد کو خیار ہے یعنی اگر خالد کی ضمانت  
ہوئی تو بیع تمام کر لیا ورنہ فسخ کر لیا۔ پھر خالد نے تین روز کے اندر بیع کی اجازت دیکر پوری کی حالانکہ خالد ہی  
اس عقار کا شفیع ہے تو خالد کو حق شفیعہ حاصل رہیگا اس واسطے کہ خالد کی طرف سے یہ خرید اگرچہ پوری ہوئی لیکن  
خرید کے مثل اس نے شفیعہ میں لیا تو اپنے فعل کے متافی نہیں کیا کیونکہ جسکی جانب سے خرید پوری ہوا اس کو شفیعہ  
میں لینے کا خیار رہتا ہے۔ پھر وضع ہو کہ شفیع کا شفیع بطور صریح سپرد کرنا وہ مضبر ہے کہ صحیح خبر پر اس نے شفیع سپرد کیا  
ہو ورنہ ساقط نہیں ہوگا۔ قال و اذا بلغ الشفع انہا بیعت باللف و درم فسلم۔ اگر شفیع کو خبر ہو سکے کہ  
وہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا گیا ہے پس اس نے شفیعہ سپرد کر دیا۔ ف۔ حالانکہ یہ خبر غلط تھی شکم علم  
انہا بیعت باللف۔ پھر شفیع کو علم ہوا یعنی شحک معلوم ہوا کہ دارندہ کو اس ثمن سے کم کے عوض فروخت ہوا  
ہے۔ ف۔ اگرچہ قلیل کی ہو۔ او بجنطہ او شعیر قہمتھا الف او اکثر۔ یا وہ بعوض گھون یا جو کے فروخت  
ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہے۔ ف۔ یعنی گھون اس قدر کثیر ہیں جنکی قیمت ہزار سے بھی زیادہ ہے یا جو  
علی بنہ القیاس میں۔ فاسلیمہ باطل۔ تو اس کا شفیعہ دینا کچھ نہیں ہے یعنی۔ ولہ الشفعہ۔ اس کو اپنے شفیعہ کا اعتبار  
ہے۔ ف۔ پس دو صورتیں بیان کیں اول یہ کہ مخیر نے جو ثمن بیان کیا مثلاً ہزار درم تو صحیح واقعہ میں اگرچہ  
جنس ثمن ہی ہے لیکن مقدار میں کمی ہے۔ دوم یہ کہ جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے اگرچہ اسکی قیمت بہ نسبت  
ہزار درم کے نازک ہو۔ بہر صورت اس کو شفیعہ حاصل ہے۔ لانہ انما سلم لاسکثار الثمن فی الاول۔ اس واسطے  
کہ اول صورت میں تو ہننے شفیعہ اسی وجہ سے دیدیا کہ وہ اس ثمن کی مقدار کثیر جاتا ہے۔ ف۔ حالانکہ واقعہ میں  
اس کے خلاف ہے۔ و شفیعہ الخس الذی بلغه و قیسر با بیع بہ فی الثانی اذا الخاس مختلف۔ اور دوسری  
صورت میں اس واسطے شفیعہ دیا کہ جس جنس کی اس کو خبر ہو چکی اس کا ہم ہونا اس کے نزدیک معذرہ ہوا اور جس کے عوض  
در حقیقت بیع ہوئی وہ دینا اس پر آسان ہے اس واسطے کہ جنس مختلف ہے۔ ف۔ پس ممکن ہے کہ زید دار کا شکار  
کے پاس فلک بکثرت ہم ہو چکا ہو کہ اسکی قیمت ہزار درم سے نازک ہے اور اس وقت میں ہزار درم ہم نہیں ہو چکے ہیں تو جب  
ہزار درم کی خبر ہو چکی تو اس نے ہم نہ ہونے سے شفیعہ دیدیا اور جب معلوم ہوا کہ ہمیں بلکہ وہ اناج کے عوض فروخت  
ہوا ہے تو یہ اس کے پاس بکثرت موجود ہے تو وہ اپنے شفیعہ کا مستحق ہے۔ اور واضح ہو کہ درم سے مختلف ہونے میں کچھ جو و  
نہیوں کی خصوصیت نہیں ہے۔ و کذا کل کیل او موزون او عددی متقارب۔ اور یہی حکم سر کیلی یا وزنی  
باعدی متقارب کا حکم ہے۔ ف۔ مانند انداز فروخت ہوا درم وغیرہ جیسے فروخت میں اعداد کی کمی بیشی کا لحاظ  
نہیں ہوتا بلکہ گنتی میں سب برابر سمجھے جاتے ہیں۔ ف۔ مثلاً درم سے مختلف یہ سب اجناس ہیں۔ بخلاف ما اذا علم



انہا بیعت بعوض قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دراہم او دنانیر۔ برخلاف اسکے اگر دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ دار بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درہم یا دیاوہ ہر دو شفعہ ہوگا اگرچہ اسباب بھی درہم سے خلاف جنس ہر اسکی وجہ یہ کہ اسباب کی صورت میں قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت خواہ درہم ہونے یا دینار ہونے۔ ف۔ اور خود اسباب نہیں دیا جاتا ہر پس اگر اسکو اسباب میسر ہو تو بہر حال وہ فروخت ہو کر درہم یا دینار سے ثمن ادا کیا جائیگا تو یہ اول خبر کے وقت ممکن تھا پس جب اسوقت شفعہ چھوڑا تو دوبارہ نہیں حاصل ہوگا۔ برخلاف گیہوں وغیرہ کے کہ یہ چیزیں خود دیدی جاتی ہیں تو فروخت کر کے قیمت بسم ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ خبر دوبارہ معلوم ہوئی کہ وہ بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت پانچ سو درہم ہے یعنی ہزار درہم سے کم ہے تو شفعہ کو اسوجہ سے شفعہ بیگا کہ ثمن کیلئے سمجھا جائے شفعہ دیا تھا وہ غلط ہے بلکہ ثمن اس سے کم ہے تو شفعہ بیگا۔ م۔ ع۔ وان ہاں انہا بیعت بدنانیر قیمتہ الف فلا شفعہ لہ وکذا اذا کانت اکثر اور اگرچہ ظاہر ہوا کہ وہ دار شفعہ بعوض دیناروں کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درہم ہے تو شفعہ نہیں بیگا اور اسبطل ہے اگر ہزار درہم سے زائد قیمت ہو تو بھی نہیں بیگا۔ ف۔ اور اگر قیمت ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ بیگا کیونکہ ثمن اسقدر کمتر نہیں جتنقدر اسکو خبر دی گئی ہے اور درہم و دینار کے اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وقال زر فرح لہ الشفعۃ لا اختلاف النجس۔ اور زر فرح نے کہا کہ ہر حال میں شفعہ کو شفعہ بیگا کیونکہ درہم سے دینار میں جنسی اختلاف ہے۔ و لہا ان النجس متحد فی حق الثمنیۃ۔ اور ہماری محبت یہ کہ ثمن ہونے میں دونوں جنس متحد ہیں۔ ف۔ یعنی اگر سونے و چاندی میں اختلاف ہے مگر بیان ثمن میں کلام ہے چاہہاں کہ ثمن کی راہ سے دونوں متحد ہیں پس اختلاف معتبر نہوا مترجم کہتا ہے کہ یہ تردید سے خالی نہیں ہے اسواسطے کہ اگر اشرفیان موجود ہوں اور سونے کا بھارا دستا ہو حتی کہ ہزار روپیہ حاصل کرنے میں عمدہ نرخ پر اگر بچا پس اشرفیان دینی پیرین وہ اسوقت ساتھ دینی پرتی ہیں جسین خسارہ ہے پس اسنے چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ فروخت بعوض اشرفیوں کے واقع ہوئی ہے اور قیمت اگرچہ ہزار درہم ہے یا اعتبار اصلی نرخ کے ہے یا اسوقت اسکو اشرفیان میسر ہیں تو اسکو شفعہ ملنا چاہیے لہذا کفایہ وغیرہ میں اسرار سے نقل کیا کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک شفعہ ہے اور ابو یوسف رحم کے نزدیک استحقاق شفعہ نہیں ہے۔ فہم و اسر تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و اذا قیل لہ ان المشتري فلان کسلم الشفعۃ ثم علم انه غیرہ فله الشفعۃ لتفاوت البضائع اگر شفعہ کو خبر دی گئی کہ فلان شخص مشتری ہے پس اسنے شفعہ دیدیا پھر اسکو معلوم ہوا کہ مشتری و دسر شخص ہے تو اسکو شفعہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جو زمین تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ پس اسنے جس مشتری کو شفعہ دیا اسکو صالح متدین سمجھکر دیا تھا پھر معلوم ہوا کہ وہ نہیں بلکہ فلان بد معاش بدکار شریر آدمی مشتری ہے تو اسکو شفعہ بیگانا کہ اسکے ہر ہر وار سے محفوظ ہوا دینی شفعہ میں حکت ہے۔ و لو علم ان المشتري بوقع غیرہ۔ اور اگر شفعہ کو معلوم ہوا کہ مشتری وہ شخص مع دوسرے کے ہے۔ ف۔ یعنی دوبارہ معلوم ہوا کہ اسنے جس شخص کو مشتری جانا تھا وہ ایکلا مشتری نہیں بلکہ دوسرے کے شرکت میں مشتری ہیں۔ فله ان یاخذ نصیب غیرہ۔ تو شفعہ کو اختیار ہے کہ دوسرے شخص کا حصہ لے لے۔ ف۔ پس جس مشتری کو شفعہ دیدیا تھا اسکو اسکا حصہ مسلم رہے اور دوسرے کا حصہ خود لے لے۔ لان التسليم لم يوجد فی حقہ۔ اسواسطے کہ دوسرے مشتری کے حق میں سیر کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ و لو بلغه شراء النصف فسلم لہ اور اگر شفعہ کو خبر ہو بھی کہ نصف عقار فروخت ہوا ہے پس اسنے بے رغبت ہو کر شفعہ دیدیا۔ ثم ظهر شراء الجميع فله الشفعۃ پھر ظاہر ہوا کہ مشتری نے پورا عقار خرید لیا تو اسکو شفعہ حاصل ہوگا۔ لان التسليم بغير الشركة ولا شركة۔ اسواسطے



کو شفعہ دیدینا تو شرکت کے ضرر کے حصہ سے تھا حالانکہ شرکت ندارد ہے۔ **ف**۔ یعنی پہلے نصف کی خبر سے آنے خیال کیا کہ نصف میں میرے ساتھ بائع کی شرکت رہی اور اس میں ضرر ہے پس شفعہ دیدیا پھر معلوم ہوا کہ کل عقار فروخت ہو گیا اور شرکت نہیں ہے تو اسکو شفعہ ملیگا۔ **و**۔ یعنی عکسہ لاشفعۃ فی ظاہر الروایۃ لان التسلیم فی الكل تسلیم فی الباقی۔ اور اسکے برعکس صورت میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسکو شفعہ نہیں ملیگا اس واسطے کہ کل عقار میں شفعہ دیدینا اسکے ٹکڑوں میں بھی شفعہ دینا ہوتا ہے۔ **ف**۔ مثلاً خبر ہو چکی کہ کل عقار بعض ہزار درم کے فروخت ہوا پس اسے شفعہ دیدیا پھر معلوم ہوا کہ نصف فروخت ہوا تو اب بوسعت نے کہا کہ شفعہ ملیگا کیونکہ کبھی نصف کے دم میسر ہونے میں نہ مل سکے۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ملیگا کیونکہ جب کل کا شفعہ دیدیا تو نصف کا بھی دیدیا۔ **ع**۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے کہ کل کی قیمت ہزار درم ہو چکی اور پھر نصف کی قیمت بھی ہزار درم ہو جائے اور اگر نصف بعض پانچ سو درم کے ظاہر ہو تو شفعہ ملیگا۔ **ن**۔ شاید کہ شیخ الاسلام رحمہ اللہ نے قول ابو یوسف سے موافقت کی لہذا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں شفعہ نہیں ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **م**۔

**فصل**۔ فی فصل ایسے جیل کے بیان میں ہے جسے شفعہ ساقط کیا جاتا ہے اور اسکی ضرورت اس واسطے پیش آتی کہ شفعہ کبھی بدکار ہوئی ہو تاکہ ظلم سے پریشان کرتا ہے تو مددگاری کے واسطے دوسرے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کے جوار سے حفاظت ہو لہذا یہ فصل بیان فرمائی۔ **مع**۔ قال واذا باع دارا لا مقدار ذراع منها فی طول الحد الذی یلی الشفع فلا شفعۃ لہ لا تقطع الجوار۔ اگر اپنا دار فروخت کیا سو اسے ایک ہاتھ جوڑی پٹی کے اس حد کے طول میں جو شفع سے متصل ہے تو شفع کے لیے شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ جوار منقطع ہے۔ **ف**۔ مثلاً زیہ کے دار میں جنوبی حد سے متصل دار بکر ہے کہ وہ شفع ہے پس زید نے جنوبی حد کے طول میں سراسر ایک پٹی ایک ہاتھ جوڑی استناد کر کے باقی سب دار فروخت کیا تو بکر کو شفعہ اسوجہ سے نہیں ملیگا کہ جہاں اسکی ملک متصل ہے وہ فروخت نہیں ہوا۔ و نیز حیلۃ۔ اور یہ ایک حیلہ ہے۔ **ف**۔ جس سے شفعہ ساقط کیا جاوے۔ و کذا اذا و سب منه هذا المقدار وسلم الیہ لما یئنا۔ اور اسی طرح اگر یہ مقدار مشتری کو بیہ کر کے سپرد کر دی تو بھی شفعہ ساقط ہوا بدلیل مذکورہ بالا۔ **ف**۔ کہ جوار منقطع ہوا۔ مثلاً ایک ہاتھ جوڑی پٹی پہلے سے مشتری کو بیہ کر کے سپرد کی حتیٰ کہ بہ تمام ہو گیا اور بہہ میں شفعہ نہیں ہوتا پھر اس نے باقی دار کو مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب مشتری خود ہی شفعہ ہے نہ یہ اس پٹی کے جو پہلے بہہ کی گئی تو جوار کو شفعہ نہیں ملیگا۔ قال واذا ابتاع منها سہا ثمن ثم ابتاع بقیتها فالشفعة للجار فی السہم الاول دون الثانی۔ اور اگر اس نے دار میں سے ایک سہم بعض ثمن کثیر کے خرید کیا پھر باقی دار کو خرید تو جوار کے واسطے سہم اول میں شفعہ ہے نہ باقی میں۔ **ف**۔ اس حیلہ سے شفعہ کو دار میں سے خفیفت ٹکڑا مل سکتا ہے مگر بہت خسارہ کے ساتھ کہ شاید وہ نہ ملے اور باقی لین مل سکتا۔ صورت یہ کہ کل دار کا ثمن مثلاً دو ہزار درم اندازہ ہوا پھر اس نے جنوبی جانب ایک ہاتھ جوڑی پٹی جسکا طول سرحہ جار سے ملتا ہے مشتری کے ہاتھ کران ثمن کو مثلاً دو ہزار درم سے ایک درم کم کو فروخت کی اور باقی دار ایک درم میں فروخت کیا تو مشتری جو سہم اول پٹی کے اس دار میں شریک شفعہ ہے چنانچہ فرمایا۔ لان الشفع جار فیہا الا ان المشتري فی الثانی شریک فی تقدم علیہ۔ اس واسطے کہ شفعہ تو ان دونوں سہام میں جار ہے لیکن مشتری دوسرے سہم میں شریک شفعہ موجود ہے تو وہ جار سے مقدم ہوگا۔ **ف**۔ کیونکہ جب وقت مشتری نے سہم اول خرید لیا تو وہ اپنے اس سہم سے دار میں شریک ہو گیا۔ فان اراد الحیلۃ ابتاع السہم بالثمن الاول ہما مثلاً۔ پس اگر حیلہ چاہے



(کہ جا رہا شفعہ ساقط ہو) تو ایک سہم کو بعوض کل ثمن کے سوا سہم ایک درم کے مثلاً خریدے۔ ف۔ اور اعتبار کرے کہ بائع باقی کو بعوض باقی ایک درم کے دیدگا۔ والباقی بالباقی۔ پھر باقی تمام دار کو بعوض باقی ایک درم کے خریدے۔ ف۔ پس اول سہم میں جو مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی پر چار کو شفعہ ہو چکا ہو لیکن وہ اس حقیر پٹی کو اس قدر گران ثمن کے عوض نہیں لے گا اور اگر اسے مشتری سے لیا تو آئندہ باقی دار میں بہ نسبت جار کے مشتری مقدم ہو کیونکہ مشتری نے جس وقت باقی کو خریدنا وہ مشتری تھا اور جار کو صرف حق جار پر تو مشتری مقدم ہو لہذا وہ اول سہم یعنی پٹی کو بھی اس قدر گران ثمن میں نہیں خرید سکتا۔ وان ابتاعها بمن ثم دفع الیہ ثوبا عوضا عنه فالشفعة بالثمن ودون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار۔ اور اگر اسے دار کو بعوض ثمن کے خریدنا پھر ثمن کے عوض میں بائع کو ایک کپڑا دیدیا تو شفعہ بعوض ثمن کے ہو گا نہ اس کپڑے کے اس واسطے کہ یہ تو دوسرا عقد ہے اور دار کا عوض وہی ثمن ہے۔ قال رحمہ اللہ جلدہ آخری نعم البجار والشركۃ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ یہ ایسا جلد ہے جو شفعہ جوار و شرکت دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی اس جلد سے شفعہ جوار و شرکت دونوں سے نجات ہوتی ہے اور اسکی صورت یہ ہے۔ فیباع باضعاف قیمتہ و یعطى بها ثوب بقدر قیمتہ کہ دار مذکور اپنی قیمت سے کئی گونہ پر بیچا جاوے اور اس ثمن کے عوض میں ایک کپڑا ایسا دیا جاوے جسکی قیمت صرف اسی قدر ہے جقدر اس مکان کی قیمت ہے۔ ف۔ مثلاً اس مکان کی قیمت سو روپیہ ہے پس مشتری کے ہاتھ مکان مذکور ہزار روپیہ کو فروخت کیا پھر ہزار روپیہ کے عوض میں مشتری نے بائع کو ایک دو شالہ دیدیا جسکی قیمت سو روپیہ ہے پس اگر شفعہ لینا چاہتے تو اسکو ہزار روپیہ دینا پڑے گا اس واسطے کہ دار مذکور کا ثمن یہی تھا ہے اور مشتری نے جو کپڑا اسکے ہاتھ بیع کیا یہ دوسرا معاملہ ہے بخلاف اسکے اگر کپڑے کے عوض بیع الدار واقع ہوتی تو کپڑے کی قیمت پر شفعہ لے سکتا تھا۔ پس اس جلد سے شفعہ کو لینے کی مجال نہوگی لیکن اس جلد میں بائع کے ذمہ بھی سخت ضرر کا خوف ہے چنانچہ فرمایا کہ۔ الا انہ لو استحضت المشفوعۃ بقی کل الثمن علی مشتری الثوب لقیام البیع الثانی فتضرر بہ۔ لیکن انہی بات اس جلد میں ہے کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لے لیا گیا تو کپڑا خریدنے والے پر پورا ثمن باقی رہے گا کیونکہ بیع دوم باقی ہے پس اسکو ضرر اٹھانا پڑے گا۔ ف۔ یعنی مثلاً مشتری سے دار مشفوعہ باستحقاق لے لیا گیا تو بائع کو وہ ثمن کل دینا پڑے گا جو اس کپڑے کے مقابلہ میں تھا ہے کیونکہ کپڑے کی بیع نہیں ہوئیگی۔ والا وجہ ان بیاع بالدرہم دینا رضی اذا الحق المشفوع بطل بعوض ثوب رد الدینار لا غیر۔ اور اوجہ طریقہ یہ ہے کہ ثمن کے درمیان کے عوض ایک دینار فروخت کر دے حتی کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لیا گیا تو بیع صرف باطل ہوگی پس فقط دینار واپس کرنا لازم ہوگا۔ ف۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری کے ذمہ اس دار کے ثمن سے ہزار روپیہ نہیں تھا تو وہ مجلس میں صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا تو صرف باطل ہوگئی پس دینار واپس کرنا واجب ہوا۔ قال ولا تکرہ الحیلۃ فی اسقاط الشفعۃ عند ابی یوسف و تکرہ عند محمد رحمہ۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف کے نزدیک شفعہ ساقط کرنے میں کوئی حیلہ کرنا مکروہ نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ لان الشفعۃ انما وجبت لرفع الضرر۔ اس دلیل سے کہ شفعہ تو اسی وجہ سے شرع نے واجب کیا کہ ضرر جوار دور ہو۔ ولو ابحنا الحیلۃ ما دفعنا۔ اور اگر ہم شفعہ ساقط کرنے کا جلد مباح رکھیں تو ہم نے یہ ضرر دور نہیں کیا۔ ف۔ اور ضرر موافق شرع دور نہ کرنا مکروہ ہے۔ ولابی یوسف انہ منع عن اثبات الحق فلا یعد ضررا۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حیلہ تو حق ثابت ہونے سے روکتا ہے



لو بہ ضرر شمار نہ ہوگا۔ - فن۔ یعنی اس جملہ سے جب شفع کا حق ہی ثابت نہ ہو تو اسکے حق میں ضرر بھی نہ ہو اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا جائز ہو اگرچہ اسکے ضمن میں کسی کا ضرر ہو تا ہو۔ اور حق یہ کہ امام محمد رحمہ کا جواب نہیں ہوا اس واسطے کہ انکے منشاء یہ ہو کہ شرح نے جس حق کو دیا ہے اسکے ثابت ہونے میں سعی کی گئی ہے۔ فافہم۔ و علی ہذا الخلاف اجماع فی استقاط الزکوۃ۔ اور زکوۃ ساقط کرنے میں جملہ کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ - فن۔ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمد رحمہ کے قول پر قوی ہے۔ و اما لہ تعالیٰ علم ہر مسائل متفرقہ و اذا اشتری خمسۃ نفروا من رجل فلفشفع ان یاخذ نصیب احدہم۔ اگر پانچ شخصوں نے ایک شخص سے ایک دار خریدی تو شفع کو اختیار ہے کہ پانچوں میں سے ایک کا حصہ بحق شفع لے لے۔ و ان اشترى رجل من خمسۃ اخذ ہا کلہا او ترکہا۔ اور اگر دار کو ایک شخص نے پانچ بانعوں سے خریدی تو شفع اس سے سب کو لے یا سب چھوڑ دے۔ - فن۔ پس یہ دو صورتیں ہیں اور دونوں میں فرق ہے۔ والفرق ان فی الوجہ الثانی یاخذ بعض تفرق الصفقة علی المشتري فیضرب بہ زیادۃ الضرر و فی الوجہ الاول یقوم الشفع مقام احدہم فلا تفرق الصفقة۔ اور فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں بعض حصہ لینے میں مشتری کے حق میں حقتہ تفرق ہو جائیگا تو وہ اس سے شفعہ دینے سے زیادہ ضرر اٹھا دیگا اور پہلی صورت میں شفع مذکور ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائیگا تو صفقتہ تفرق نہ ہوگا۔ و لا فرق فی ہذا بین ما اذا کان قبل القبض او بعدہ۔ اور اس حکم میں فرق نہیں کہ قبضہ سے پہلے ہو یا اسکے بعد ہو۔ - فن۔ یعنی شفع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد قبضہ کے ہو۔ اور حسن رحمہ کی روایت میں قبضہ مشتری سے پہلے نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ اولیٰ ہے۔ ہوا نصیح۔ یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض لا یکنہ اخذ نصیب احدہم اذا نقد ما علیہ الم نقد الآخر حصتہ کیلایودی الی تفرق الید علی البائع۔ مگر اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفع نے وہ حصہ نہیں ادا کر دیا جو اس پر مشربون میں سے ایک کا حصہ لینے سے لازم آیا تو ابھی وہ اس مشتری کے حصہ پر قبضہ نہیں کر سکتا جب تک کہ دوسرا مشتری (ایک ہو یا کئی ہوں) اپنا حصہ ادا نہ کرے تا کہ بائع پر قبضہ کی تفرق نہ ہو۔ بمنزلۃ احد المشتريین۔ بمنزلۃ دو مشربون میں سے ایک کے۔ - فن۔ کہ اگر دو مشربون نے (یا زیادہ) ایک بائع سے کوئی بیع حصہ رسد خریدی پھر ایک مشتری نے اپنے حصہ کے دام دے دیے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا حصہ لے لے جب تک کہ دوسرا مشتری اپنے حصہ کے دام ادا نہ کرے۔ اسی طرح بیان شفع کا حال ہے۔ بخلاف ما بعد القبض لانه سقطت ید البائع۔ برخلاف قبضہ کے بعد کے کہ اسوقت شفع بعد ادا کے قبضہ کر سکتا ہے اس واسطے کہ بائع کا قبضہ تو ساقط ہو چکا ہے۔ - فن۔ تو بائع پر تفرق قبضہ لازم نہیں آتی ہے۔ بالجمہ شفع کو روا ہے کہ مشربون میں سے ایک کا حصہ لے لے۔ سوا رمی لکل بعض ثمننا او کان الثمن جملۃ۔ خواہ ہر حصہ کے واسطے ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا کل ثمن مجموعہ ہو۔ - فن۔ یعنی بائع نے ہر مشتری کے حصہ کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا بیع کل کی بیع ثمن مجموعہ ہو۔ بہر حال مشتری کو اختیار ہے کہ مشربون میں سے ایک کا حصہ لے لے۔ لان العیرۃ فی ہذا تفرق الصفقة لا الثمن۔ اس واسطے کہ اس میں ثمن کا اعتبار نہیں بلکہ تفرق صفقتہ کا اعتبار ہے۔ - فن۔ حتیٰ کہ اگر اپنے حصہ سے صفقتہ تفرق ہو مثلاً ایک مشتری نے دو بائع سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیع سے خریدی تو شفع کو اختیار ہے کہ ایک کا حصہ لے لے اگرچہ مشتری کو عیب شرکت کا ضرر لاحق ہوگا لیکن اعتبار نہیں ہوگا یا مشتری اس عیب پر خود راضی ہو چکا کہ اسے یوں ہی علیحدہ علیحدہ خرید کیا ہے۔ یعنی وہ جانتا تھا کہ شفع ہر ایک کو لے سکتا ہے بدین دوسرے کے



م۔ وہنا تقریبات ذکر ثانی کفایۃ المفتی۔ اور بیان دیگر مسائل متفرع ہوتے ہیں جگوہم نے کتاب  
کفایۃ المفتی میں ذکر کیا ہے۔ قال ومن اشتری نصف دار غیر مقسوم ققاسمہ ابلانغ اخذ الشفع لنصف  
الذی صار للمشتري اذیدع۔ امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اگر مشتری نے دار میں سے نصف غیر مقسوم خرید یا پھر  
نے اس کے ساتھ بٹوارہ کیا تو شفع اس نصف کو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا ہے اور چاہے جوڑ دے  
ف۔ یعنی نہ لے۔ لان القسمة من تمام القبض لما فیہا من تکمیل الانتفاع۔ اس واسطے کہ قبضہ کے تتمہ میں  
بٹوارہ ہے کیونکہ اس میں انتفاع کی تکمیل ہے۔ ف۔ یعنی جو چیز کہ قابل بٹوارہ ہے اس کا قبضہ بغیر بٹوارہ کے قبضہ نہیں  
ہے اور جب بٹوارہ ہو گیا تو قبضہ کامل ہو گیا پس ہر ایک اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے تو بٹوارہ سے قبضہ  
کا تکملہ ہے۔ ولہذا یتیم القبض بالقسمة فی الہیۃ۔ اسی وجہ سے یہہ کی صورت میں بٹوارہ سے قبضہ تمام ہوتا ہے۔  
ف۔ یعنی اگر غیر مقسوم کو یہہ کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر قبضہ دیدیا تو بھی صحیح نہیں ہے اور اگر بٹوارہ کر کے قبضہ دیدیا تو  
اب قبضہ پورا ہو گیا۔ اسی طرح مشتری کی خرید میں بھی بائع کے بٹوارہ سے قبضہ پورا ہو گا۔ والشفع لا یتقض  
القبض وان کان له نفع فیہ لبعود العمدۃ علی البائع فکذا لا یتقض ما ہو من تمامہ۔ اور شفع کو یہ اختیار  
نہیں کہ عقار میں مشتری کا قبضہ کرنا توڑ دے اگرچہ اس میں شفع کا نفع ہے جو کہ اس کے کہ بائع پر عمدہ عود کر گیا پس  
اسی طرح ایسی چیز بھی نہیں توڑ سکتا جو قبضہ کے تمام میں سے ہے۔ ف۔ یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ شفع اس عقار  
مشغولہ میں مشتری کا قبضہ توڑ دے تو وہ بائع کے قبضہ میں عود کرے پھر بائع سے حق شفعہ لے تو بیع کا عمدہ  
بذمہ بائع ہو جاوے اور اس میں زیادہ مضبوطی و آسانی ہے لیکن باوجود اس نفع کے بائع کو مشتری کا قبضہ توڑنا  
اختیار نہیں ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہو وہ بھی نہیں توڑ سکتا اور وہ بٹوارہ ہے کہ جس سے قبضہ کامل ہوتا ہے تو  
تو شفع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کا بائع کے ساتھ بٹوارہ کرنا توڑ دے تو جب بٹوارہ نہیں توڑ سکتا تو بٹوارہ  
سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں آیا اسی کو شفع چاہئے لے لے یا ترک کرے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشتری  
کا بٹوارہ توڑ کر خود بائع کے ساتھ جدید بٹوارہ کرے۔ بخلاف ما اذا باع احد الشریکین نصیبہ من الدار  
المشترکہ وقاسم المشتري الذی لم یج حیث یكون للشفع نقضہ۔ برخلاف اس کے اگر دار کے دو شریکوں  
میں سے ایک نے دار مشترکہ میں سے اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا اور شریک دیگر نے شفع دیدیا اگر شریک  
یا شفع جار نے شفع لیا اور مشتری نے اس شریک کے ساتھ جسے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے بٹوارہ کیا تو بیان  
شفع کو اختیار ہے کہ بٹوارہ توڑ دے۔ لان العقد ما وقع مع الذی قاسم فلم یکن القسمة من تمام  
القبض الذی ہو حکم العقد۔ اس واسطے کہ عقد بیع اس شریک کے ساتھ نہیں واقع ہوا جس نے بٹوارہ کیا ہے تو بٹوارہ  
تتمہ قبضہ نہیں ہوا جو کہ عقد کا حکم ہے۔ ف۔ کیونکہ جس نے فروخت نہیں کیا اس پر بٹوارہ دینا حکم بیع لازم نہیں ہے  
تو اس کا بٹوارہ کرنا قبضہ کا تتمہ نہ ہوا۔ بل ہو تصرف بحکم الملک۔ بلکہ یہ ایک تصرف بحکم ملک ہے۔ ف۔ یعنی  
مشتری نے اپنی ملکیت کے حکم سے شریک کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو یہ ایک مشتری کا تصرف ہے۔ فینقضہ الشفع لما  
یتقض بیعہ وہیستہ۔ تو مشتری کے تصرف کو شفع توڑ سکتا ہے جیسے مشتری کے بیع یا یہہ کو توڑ سکتا ہے۔ ف۔ یعنی  
اگر مشتری نے عقد مشغولہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس کو یہہ کر دیا تو شفع اپنے حق سابق کی وجہ سے اس کے  
تصرف کو توڑ سکتا ہے اسی طرح مشتری کے تصرف بٹوارہ کو بھی توڑ سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب شفع نے یہ بٹوارہ توڑ دیا  
تو پھر عقار مشترک ہو جائیگا پس مشتری کا قبضہ پورا نہ ہو گا تو بائع کا قبضہ عود کر گیا اور جب شفع نے بائع کے قبضہ سے



ایا تو مشتری کے حق میں بیع منع ہو کر شفعہ کے ساتھ قائم ہوگی اور اس کا عہدہ بندہ بائع ہوگا۔ اور یہ سب اس وقت ہی کہ جو بارہ سو اسے بائع کے ہوا ہو اور جب بائع نے مشتری کے ساتھ جو بارہ کر کے پورا قبضہ دلایا تو شفعہ اس جو بارہ کو نہیں توڑ سکتا جیسے قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہر شفعہ عقار علیحدہ ہو اور مشتری نے قبضہ کیا تو صحیح ہے اور شفعہ اسکو نہیں توڑ سکتا ہر جس ہی حاصل نکلا کہ بائع کے جو بارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں پڑا اسی کو شفعہ لے سکتا ہے۔ ثم اطلاق الجواب فی الكتاب يدل علی ان الشفعہ یاخذ النصف الذی صار للمشتري فی اسے جانب کان۔ پھر جامع صغیر کا جواب مطلق تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شفعہ اس نصف کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں پڑا خواہ وہ کسی جانب سے ہو۔ و۔ مثلاً دار مبیعہ کے شمال جانب میں شفعہ کا ذاتی مکان ہے جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے پھر دار نصف فروخت ہوا اور مشتری کے جو بارہ کرنے سے مشتری کے حصہ میں اس دار مبیعہ کا جنوبی نصف آیا اور شمالی نصف بائع کے حصہ میں آیا تو کتاب میں جب فرمایا کہ شفعہ اسکو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا تو صورت مذکورہ میں بھی نکلا کہ شفعہ اسی نصف جنوبی کو چاہے لے لے پس شفعہ کے ذاتی مکان اور اس حصہ شفعہ کے درمیان میں بائع کا نصف حصہ حائل ہے جو آئے فروخت نہیں کیا۔ یہ مفاد اس عبارت کا ہے جو جامع صغیر میں مطلق مذکور ہے۔ و هو المردی عن ابی یوسف لان المشتري لا یملك ابطال حقه بالقسمة۔ اور یہی حکم امام ابو یوسف رحمہ سے علیحدہ مردی ہے اس دلیل سے کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں پہنچتا ہے کہ بذریعہ جو بارہ کے شفعہ کا حق باطل کرے۔ و۔ یعنی اگر شفعہ کو یہ اختیار نہ ہو کہ وہ ہر طرف سے مشتری کا حصہ لے لے بلکہ جب جو بارہ میں مشتری کا حصہ ملک شفعہ سے متصل واقع ہو تو شفعہ کو لینے کا اختیار نہ ہو تو اس صورت میں جو بارہ سے شفعہ کا استحقاق جائد ہے حالانکہ مشتری کو یہ قدرت نہیں ہے کہ جو بارہ کے ذریعہ سے شفعہ کا حق مٹا دے۔ بلکہ شفعہ ہر حال لے لے گا خواہ کسی جانب واقع ہو۔ اور یہی مفاد ظاہر الروایۃ یعنی جامع صغیر ہے۔ وثن ابی حنیفہ رحمہ انہ انما یاخذہ اذا وقع فی جانب الدار اسے شفعہ ہوا۔ اور وہاں میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ شفعہ اس جو بارہ کے بعد حصہ مشتری کو بھی شفعہ جب ہی لے سکتا ہے کہ مشتری کا اسی جانب واقع ہو جو شفعہ کا ذاتی مکان ہے جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے۔ و۔ اور اگر دوسری جانب پڑے تو نہیں لے سکتا ہے۔ لانه لا یبقی جارا فیمایقع فی الجانب الآخر۔ اس واسطے کہ جو حصہ کہ دوسری جانب پڑے تو اس میں شفعہ لے کر جا رہا نہیں رہیگا۔ و۔ کیونکہ جس جو بارہ سے استحقاق شفعہ ہے وہ جو بارہ ماضی ہے اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہے تو شفعہ کو حصہ مشتری سے ملان نہیں رہا تو جو بارہ نہیں رہا پس شفعہ بھی نہیں رہا۔ آیا نہیں دیکھئے کہ اگر بائع نے ابتداء سے اپنے دار کے دو ٹکڑے کیے اور جو ٹکڑا کہ شفعہ جار سے ماضی تھا وہ اپنے واسطے رکھ لیا اور دوسرا ٹکڑا جو شفعہ سے ماضی متصل نہیں ہے کسی کے ہاتھ فروخت کیا تو شفعہ کو شفعہ نہیں پہنچتا ہے کیونکہ وہ متصل نہونے سے شفعہ نہیں ہے پس یوں ہی اس صورت میں بھی شفعہ نہیں سمجھنا۔ اور شاید وجہ ظاہر الروایۃ کا اشارہ دلیل ابو یوسف رحمہ میں ہے کہ جب بائع نے ابتداء میں بغیر جو بارہ کے مشترک میں سے نصف فروخت کیا تو یہ نصف اس مکان کے ہر طرف ساری ہے حتی کہ شفعہ کی ملکیت سے متصل بھی ہو جائے ہر لہذا شفعہ اس کے شفعہ کا مستحق ہو گیا اور بعد مستحق ہو جانے کے مشتری کے جو بارہ سے اگر یہ نصف کسی دوسرے جانب کو منتقل کیا گیا تو شفعہ کے استحقاق کو باطل نہیں کر سکتا اس واسطے کہ شفعہ کو اصلی استحقاق ہوا اور جو بارہ میں دوسری جانب کا نہیں ہونا کوئی اصلی تقسیم پر نہیں ہے بلکہ ہائے واسطے بات جو اصل ہے حالانکہ کسی کو اپنے



فعل سے یہ اختیار نہیں کہ شفعہ کو جو استحقاق شرع نے دیا ہے وہ باطل کرے اور یہ اس واسطے کہ بتواریہ میں حصص برابر کرنے کے بعد ہر ایک کے نام کی گولی بنا کر شفا کسی طفل کو دی گئیں کہ وہ جس گولی کو جہان چاہے ڈال سکے پس اسکی گولی سے مشتری کے تمام نصف دار و دوسری جانب نکلا تو اس سے شفعہ کا استحقاق باطل نہیں ہوتا ہر بخلاف اسکے جب کہ بائع نے پہلے سے دو حصہ کر کے صرف دوسری جانب کا حصہ فروخت کیا تو اس سے شفعہ کو استحقاق ہی نہیں ہوا اور یہ نہیں کہ استحقاق ہونے کے بعد مٹا یا گیا ہو اور واضح ہو کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ ہی استقامت شفعہ کے لیے جاری کرنے کی بنا ہے کہ حق شفعہ ثابت ہونے کے بعد مٹا ماحرام ہو اور اگر آئسے اول سے اس طور پر فروخت کیا کہ شفعہ ثابت نہیں ہوا تو مضائقہ نہیں ہے اور یہ تقریر تحقیق المقام شرع عفا عنہ کو تو فہم حق سبحانہ تعالیٰ الہام ہے و اللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن باع دارا اولہ عبد ماذون جامع غیر میں ہے کہ جس نے ایک دار فروخت کیا حالانکہ اسکا ایک غلام ماذون ہے۔ فـ۔ جس نے اسکو تجارت کے واسطے اجازت دی ہے اور منجملہ احکام ماذون کے یہ ہوتا ہے کہ اگر آئسے تجارت میں منفعہ حاصل کی تو جو کچھ اسکے قبضہ میں جمع اسکی ذات کے سب مولیٰ کی ملکیت ہے اور وہ جو کچھ خرید فروخت کرتا ہے وہ سب مولیٰ کے واسطے ہوتی ہے اور اگر آئسے خسارہ اٹھایا اور اسپر تاجرون کے قرضے چڑھ گئے تو ادا سے قرضہ اس غلام کی گردن سے متعلق ہو حتیٰ کہ وہ ان قرضوں کے واسطے فروخت کیا جاسکے اگر مولیٰ اسکا مذہب دینا منظور نہ کرے پس بیان یہ صورت ہے کہ غلام ماذون جو بعد اجازت مولیٰ کے تجارت کرتا ہے حتیٰ کہ انواع تجارت میں سے آئسے زمین مکانات بھی خرید سے ہیں پس مولیٰ نے جو مکان فروخت کیا اسکا شفعہ بھی غلام ماذون ہے۔ علیہ دین۔ حالانکہ اس غلام ماذون پر قرضہ ہے۔ فـ۔ جو اسکی گردن کو محیط ہے۔ زمینی۔ حتیٰ کہ مولیٰ سے گویا جہی ہو کر وہ اپنے قرضوں کے قرضوں میں چنسا ہوا ہے جب چاہیں اسکو فروخت کر دیں۔ فـ۔ الشفعۃ۔ تو اس غلام ماذون کو شفعہ حاصل ہوگا۔ فـ۔ حاصل یہ کہ مولیٰ نے مکان فروخت کیا اور اسکا شفعہ خود اسکا غلام ماذون ہے مگر اسپر اسقدر قرضہ ہے کہ اسکی گردن کو مستغرق ہے تو باوجودیکہ مولیٰ کا غلام ہے اسکو حق شفعہ حاصل ہے۔ وکذا اذا کان بعد ہوا بائع ظہور لہ الشفعۃ۔ اور اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا بھی غلام ماذون قرضدار ہو تو اسکے مولیٰ کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ لان الاخذ بالشفعۃ ملک بالکسب فی منزل الشراء۔ اسواسطے کہ شفعہ میں لینا تو کس کے عرصہ میں ملکیت حاصل کرنے کا نام ہے تو یہ نیز خرید کے قرار دیا گیا ہے۔ فـ۔ اگر کہا جادے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا مولیٰ سے خریدنا سیفائدہ ہے کیونکہ وہ تو سب مولیٰ کی ملکیت ہے تو ایسا ہوا جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی خرید لیا اور یہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ ہاں مگر یہ اسوقت کہ غلام سے اپنا گردن کے مولیٰ کی ملکیت ہوا اور بیان تو غلام مذکور اپنے قرضوں کی تندر ہو رہا ہے تو اسکا خریدنا یا اس مولیٰ کا خریدنا جائز ہے۔ و ہذا لانه مفید۔ اور یہ جواز اسواسطے ہوا کہ یہ خرید مفید ہے۔ فـ۔ پیفائدہ نہیں ہے لانه ینصرف للفرار۔ کیونکہ غلام مذکور یہ خرید یا فروخت تو اپنے قرضوں کی تندر کے واسطے کرتا ہے۔ فـ۔ جگے قرضوں میں اسکی گردن تک چنسی ہوتی ہے کیونکہ جو کچھ اس خرید فروخت میں نفع حاصل ہو وہ سب قرضوں کی تندر کے واسطے ہے نہ مولیٰ کے لیے تو یہ خرید فروخت مفید ہوتی۔ بخلاف ماذالم یکن علیہ دین۔ برخلاف اسکے جب اس غلام پر قرضہ نہ ہو۔ فـ۔ تو البتہ مفید نہیں ہے۔ لانه ینفع لمولاه۔ کیونکہ اسکا بیع کرنا اپنے مولیٰ کی تندر ہوگا۔ فـ۔ کیونکہ جو کچھ نفع ہو وہ مولیٰ کے واسطے ہوگا۔ اور جو کچھ معرفت کریگا سب مولیٰ کے واسطے کریگا۔



وہ شفاعة میں بیع نہ ہوا لہذا قاعدہ مذکور ہوا کہ جسکے واسطے بیع واقع ہوا کو حق شفاعة نہیں حاصل ہوتا ہے۔ فتا  
 برخلاف اسکے اگر وہ کسی دار کو خریدے تو مولیٰ کے واسطے خرید واقع ہوگی اور جسکے واسطے خرید واقع ہوا کو شفاعة  
 مل جاتا ہے تو مولیٰ اسکو شفاعة میں لے سکتا ہے۔ ربیع۔ اور یہ بھی منجملہ صورتوں کے جو قاعدہ کلیہ کے تحت بن ہیں دلیل  
 ہے جیسا کہ وہاں مترجم نے اشارہ کیا ہے۔ فتا کرم۔ قال ولسلم الاب والوصی الشفاعة علی الصغیر جائز عند  
 ابی حنیفہ وابی یوسف۔ امام محمد رحم نے لکھا ہے کہ صغیر کے باپ یا باپ کے وصی کا اپنی وراثت سے صغیر پر اسکا  
 شفاعة دیدنا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ فتا۔ صورت یہ کہ مثلاً زید کا پسر ضرر سال نابالغ ہے  
 کہ اسکی ماں نے انتقال کیا اور اسنے ماں سے ایک مکان یا زمین میراث پایا اور باپ اسکا متولی ہے یا باپ مر گیا  
 اور اسنے مکان میراث پایا اور باپ کی تقرری سے باپ کے بعد اسکا ذی اس صغیر کا متولی ہے پھر اسکے عقار سے  
 ملنے کوئی مکان یا زمین فروخت ہوئی حتیٰ کہ صغیر کو اسکا شفاعة حاصل ہو پس صغیر کے باپ یا وصی نے اسکا حق شفاعة  
 مشتری کو دیدیا یعنی نہیں لیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ وقال محمد رحم و زر فرج موسیٰ علی  
 شفاعة اذا بلغ۔ اور امام محمد و زر فرج نے لکھا کہ صغیر مذکور اپنے شفاعة پر جب بالغ ہو۔ فتا۔ حتیٰ کہ بالغ ہوئی  
 مجلس میں اگر اسکو شفاعة کی خبر پہنچی تو اسی وقت طلب کرے۔ اور اگر طلب کیا تو پاویگا۔ واضح ہو کہ امام محمد رحم  
 تو شفاعة لینے میں ایک مہینہ کی تاخیر کرنے سے شفاعة باطل کرتے ہیں کہ اس میں مشتری پر طول ضرر ہے حالانکہ یہاں طفل  
 کے بے برسوں تک حق شفاعة باقی رکھتے ہیں اور یہ عجیب ہے۔ فافهم۔ قالوا وعلی ہذا الخلاف اذا بلغنا غرضنا و  
 بجوار دار الصبی فلم یطلبنا الشفاعة۔ اور شائع نے فرمایا کہ اسی طرح اگر باپ یا وصی کو صغیر کے مکان کے جو زمین کوئی  
 مکان فروخت ہونے کی خبر پہنچی مگر باپ یا وصی نے اسکا شفاعة طلب نہیں کیا۔ فتا۔ حتیٰ کہ عدم پیروی کی وجہ  
 سے شفاعة نہیں ملا اگرچہ ان دونوں نے صریحاً شفاعة نہیں دیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف  
 کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صریح شفاعة دینے کا اختیار ہے اسی طرح طلب نہ کرنا بھی جائز ہے حتیٰ کہ شفاعة باطل ہوتا  
 صغیر پر جائز ہوگا اور صغیر طلب نہیں کر سکتا ہے اور امام محمد و زر فرج کے نزدیک صغیر جب بالغ ہو تو اپنے شفاعة پر  
 چاہے طلب کرے۔ وعلی ہذا الخلاف تسلم الوکیل یطلب الشفاعة فی روایۃ کتاب الوکالۃ و جو الصغیر  
 اور اسی طرح جس شخص کو شفاعة طلب کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا اگر اسنے شفاعة دے دیا تو اس میں بھی موافق ہوتا ہے  
 کتاب الوکالۃ کے ایسا ہی اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے۔ فتا۔ یعنی مثلاً زید کے عقار کے متعل ایک عمارت  
 ہوا اور اسنے بکر کو وکیل کیا کہ میرے واسطے شفاعة طلب کرے پس وکیل مذکور نے مشتری کو شفاعة دیدیا تو مہبوط  
 کی کتاب الوکالۃ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور جو وکیل کا شفاعة باطل ہو گیا اور امام محمد رحم کے  
 نزدیک نہیں بلکہ موکل اپنے شفاعة پر ہے اور یہی رعایت صحیح ہے۔ برخلاف بعض روایات کے کہ حسین یا کہ امام حنیفہ  
 و محمد رحم کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحم کے پس شیخ مصنف رحم نے اشارہ کیا کہ یہ روایت غلط ہے اور صحیح  
 یہ کہ امام ابو حنیفہ رحم و ابو یوسف کے نزدیک وکیل کا پسر دگرا جائز ہے اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ یہی حال  
 نے فرمایا کہ کتاب الوکالۃ کی روایت اصح ہے کیونکہ وکیل شفاعة تو وکیل خصوصت ہے اور وکیل خصوصت کو مجلس قاضی  
 میں موکل پر اقرار کا اختیار ہے لیکن تسلم شفاعة اس بنا پر ہے کہ جو شخص شفاعة میں دار مشغول ہے سکتا ہے وہ شفاعة دینے  
 کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ محمد و زر فرج رحم انہ حق ثابت صغیر نکالے گا ان ابطالہ۔ امام محمد و زر فرج کی دلیل یہ ہے کہ شفاعة  
 تو صغیر کے لیے ایک حق ثابت ہے پس باپ یا وصی کو اسکے باطل کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ کہ نہ وہ خود۔ جیسے



منیر کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص۔ فتنہ کہ اس میں سے کسی کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ ولانہ شرح دفع الضرر  
 مکان ابطالہ اضرارنا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ یہ دفع ضرر کے واسطے مشروع ہو تو اس کے باطل کرنے میں منیر کے  
 حق میں ضرر ہوگا۔ فتنہ یعنی حق شفعہ تو اس واسطے مشروع ہوا ہے کہ جو اس کا ضرر دور ہو پس جب کہ باپ یا وصی  
 نے اس حق کو باطل کیا تو اس سے منیر کو ضرر پہنچے گا۔ پس جائز نہیں ہے۔ ولما انا فی معنی التجارة فیہا مکان ترک  
 اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ لینا یعنی تجارت ہو تو باپ یا وصی کو اس کے ترک کی ولایت حاصل ہے  
 الا تری ان من اوجب بیعاً للصبی صح روہ من الاب والوصی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے طفل کو بیع  
 بیع کا ایجاب کیا یعنی مثلاً کہا کہ میں نے یہ چیز اس منیر کے ہاتھ اس قدر رخصت کی تو باپ یا وصی کی طرف سے  
 اسکو رد کرنا صحیح ہوتا ہے۔ فتنہ یعنی ایجاب کے بعد قبول نہ کیا اور کہا کہ ہم نہیں قبول کرتے ہیں تو صحیح ہے یعنی  
 باپ یا وصی کو یہ اختیار حاصل ہے۔ ولانہ دائر میں النفع والضرر۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ لینا نفع و ضرر میں  
 دائر ہے۔ فتنہ یعنی شفعہ میں لینا کبھی نافع ہوتا ہے اور کبھی اس سے ضرر پہنچتا ہے جب کہ ثمن زائد دینا پڑے  
 وقد یكون النظر فی ترکہ لبقی الثمن علی ملک والولایۃ نظریۃ فیہا مکان۔ اور کبھی منیر کے حق میں بہتری یوں نظر  
 آتی ہے کہ شفعہ ترک کیا جاوے تاکہ ثمن اس کی ملکیت میں باقی رہے اور یہ ولایت نظری ہے تو دونوں کو اس کا اختیار  
 ہے۔ فتنہ یعنی باپ یا وصی کو جو ولایت منیر پر حاصل ہے وہ بنظر بہتری ہے پس جس صورت میں منیر کے حق میں  
 بیبودی نظر آوے وہ تصرف جائز ہے۔ و سکو تھا کا بطلان لکونہ دلیل الاعراض۔ اور باپ یا وصی کا طلب  
 شفعہ سے سکوت کرنا بمنزہ شفعہ ترک کرنے کے ہے اس واسطے کہ یہ سکوت دلیل اعراض ہے۔ فتنہ یعنی گویا شفعہ  
 سے منہ موڑا پس باطل ہو جائیگا۔ و ہذا اذا بیعت بمثل قیمتہا۔ اور یہ سب اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ  
 دار مشفوعہ اپنی قیمت کے برابر دامون پر فروخت ہوا ہو۔ فتنہ کہ اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ و  
 ابو یوسف رحم کے نزدیک اگر باپ یا وصی کو مصلحت معلوم ہو کہ شفعہ نہ لیا جاوے بلکہ ثمن محفوظ رکھا جاوے  
 تو جائز ہے اور امام محمد و زفر رحم منیر کے واسطے بوج تک حق شفعہ باقی رہیگا۔ فان بیعت بالکثر من قیمتہا بالالا  
 یغایب الناس فیہ۔ اور اگر ایسا ہو کہ دار مشفوعہ اپنی قیمت سے اس قدر زیادہ دامون کو فروخت ہو کہ  
 اندازہ کرنے والے اپنے اندازہ میں اس قدر خسارہ نہیں اٹھاتے ہیں۔ وقیل جازا لتسلیم بالاجماع لانہ یخص  
 نظراً۔ تو بعض شائع نے کہا کہ اس صورت میں بالاجماع شفعہ دیدنا جائز ہے کیونکہ اس میں منیر کے حق میں محض  
 بہتری ہے۔ فتنہ یعنی میں بھلائی کا کچھ شبہ بھی نہیں ہے۔ وقیل لا یصح بالالتفاق۔ اور بعض شائع نے فرمایا کہ  
 بالتفاق شفعہ دیدنا صحیح نہیں ہے۔ فتنہ یعنی شفعہ لینے کا اختیار ہی حاصل نہوا تو دنیا صحیح نہیں ہے۔ اور یہی قول  
 اصح ہے۔ کہ۔ لانہ لا یلک الاخذ۔ اس واسطے کہ باپ یا وصی کو شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے۔ فلا یلک لتسلیم  
 کا لا جہی۔ تو وہ سپرد کرنے کا مالک بھی نہیں ہے جیسے اجنبی کا حکم ہے۔ فتنہ حتی کہ اگر اجنبی حق شفعہ کو منیر کی طرف  
 سے خود سپرد کرے تو مصلحت اس واسطے کہ اجنبی کو اس کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا تو سپرد کرنا بھی مصلحت ہے  
 وان بیعت باقل من قیمتہا بما یأۃ کثیرۃ۔ اور اگر دار مشفوعہ اپنی قیمت سے کم دام پر فروخت ہوا ہو  
 حسین بت محابات ہے۔ فتنہ یعنی ثمن میں سے بت فروگذاشت کی گئی ہے۔ فعن ابی حنیفہ انہ لا یصح  
 لتسلیم منہا۔ تو امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا وصی کی طرف سے شفعہ سپرد کرنا صحیح نہیں  
 ہے۔ ولا روایۃ عن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف رحم سے اس حدیث میں روایت نہیں ہے۔ فتنہ اور امام محمد و زفر رحم



کے نزدیک بدرجہ اولیٰ باپ یا وصی کو شفعہ دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر بائع مریض نے اس طرح محابات سے فروخت کیا جو حتیٰ کہ مشتری کے ذمہ یہ دغدغہ ہو کہ شاید حکم دیا جاوے کہ قیمت پوری کرے یا چھوڑے تو اس صورت میں مثل اول کے حکم ہوگا۔ دالہ نفا سے اعلم ہم۔

## کتاب القسمۃ

یہ کتاب ثوارہ کے بیان میں ہے

قال القسمۃ فی الاعیان المشترکہ مشروعۃ۔ شیخ مصنف رحم نے فرمایا کہ اعیان مشترکہ میں ثوارہ مشروع ہے۔ لان ابنی علیہ السلام یا شرابی المغانم والموارث۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم جہادین اور مسلمانوں کے میراثوں میں خود ثوارہ فرمایا۔ وفت۔ چنانچہ تقسیم غنائم حین بردایت بخاری رحم و دیگر احادیث کثیرہ میں اور موارث میں سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ بعد فتویٰ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی بردایت بخاری رحم اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ بقضہ نالش روجہ سعد بن الربیع بردایت ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرہم و حدیث ترکہ ابنہ حمزہ بردایت نسائی رحم اور فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غنائم حین کو تقسیم فرمایا۔ الخ۔ البخاری و قد مر فی کتاب السیر۔ اور ابو موسیٰ اشعری رحم سے پوچھا گیا کہ ایک بیت نے اپنی دختر چھوڑی اور بن اور پسر کی دختر پس فرمایا کہ نصف دختر کو اور نصف بن کو دیا جاوے اور تم لوگ ابن مسعود رحم کے پاس جاؤ پس ہم نے ابن مسعود رحم سے جا کر ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ نقل کیا تو فرمایا کہ اگر میں ایسا فتویٰ دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ٹھیک پر نہ نواؤں ویسکن میں اس بارہ میں وہ فیصلہ دوں گا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا۔ کہ دختر کے واسطے نصف اور پسر کی دختر کے واسطے ایک چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور اور باقی بن کے واسطے ہے پھر ہم نے ابو موسیٰ رحم کے پاس آکر حضرت ابن مسعود رحم کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰ رحم نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ عالم فحش موجود ہے تب تک مجھے فتویٰ مت پوچھا کرو۔ رواہ البخاری و جابر رضی اللہ عنہ لہذا کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دوڑ کیاں اور بھائی چھوڑا پس بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا حالانکہ دختران سعد کے واسطے مال ضرور ہے کہ وہ بغیر مال کے نکاح نہیں کیجا ونگی پھر نادل ہوئی آیت موارث تو آپ نے سعد رحم کے بھائی کو بلا کر فرمایا کہ سعد رحم کی دختر و بن کو دو تہائی دیدے اور اسکی زوجہ کو آٹھواں حصہ دیدے اور باقی تیرے واسطے ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والحاکم اور ابن ماجہ میں احادیث بہت ہیں۔ و جبری التوارث بہا من غیر ذکیر اور یہ عمل وراثہ طبقہ بطن دون انکار کے چلا آتا ہے۔ وفت۔ پس قسمت و ثوارہ جائز ہے۔ ثم ہی لا تعری عن معنی المبادلۃ۔ پھر واضح ہو کہ ثوارہ تو مبادلہ کے معنی سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ لان ما یجتمع لاحد بما یعضہ کان لمہ و بعضہ کان لہما جہ۔ اس واسطے کہ جو کچھ ایک کے حصہ میں جمع ہوا وہ بعض تو اسی کا حق تھا اور بعض دوسرے شریک کا حق تھا۔ وفت۔ اور اس طرح شریک کے حصہ میں کچھ شریک کا حق ہے اور کچھ اس کا حق ہے۔ فهو ما خذہ عوضا عما بقی من حقہ فی نصیب عما جہ۔ پس یہ حق شریک کو بعض اپنے اس حق کے لئے بیٹا ہے جو شریک کے حصہ میں اس کا حق رہ گیا ہے۔ فکان مبادلۃ و افرازا۔ تو ثوارہ یعنی مبادلہ وجد اگر ناہو۔ والا فزاز ہوا الظاہر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاوت۔ اور کیلات و موزونات کے ثوارہ میں افراز کے معنی ظاہر ہیں۔ انہیں باہم تفاوت نہیں ہوتا۔



فـ اور مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہیں۔ حتیٰ کان لاحد ہما ان باخذ نصیبہ حال غلبہ صحابہ۔ حتیٰ کہ کیلا ت  
 و موزونات کے ثبوت میں ایک کو اختیار کرے دوسرے شریک کی غیبت میں اپنے حصہ پر قبضہ کر لے۔ فـ۔ کیونکہ  
 مبادلہ نہیں جو دوسرے کی حاضری ضرور ہو۔ ولو اشتراہ فاقسماء مبیع احد ہما نصیبہ مرا بحتہ نصف الثمن  
 اور اگر دونوں نے کیل یا موزون کو خرید کر باہم ثبوت کیا تو ہر ایک اپنے حصہ کو مرا بحتہ سے نصف ثمن پر فروخت  
 کرے۔ فـ یعنی جتنے ثمن میں دونوں نے خریدی بعد برابر ثبوت کر کے ہر ایک کے پاس نصف چیز بغرض نصف  
 ثمن کے رہی پس نصف ثمن پر مرا بحتہ سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس ثبوت میں مبادلہ کے معنی ہوتے تو نصف  
 میں مبادلہ ہو چکا اب نصف ثمن پر مرا بحتہ نہیں ہو سکتا اور چونکہ مرا بحتہ مذکور جائز ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادلہ نہیں  
 ہے بلکہ صرف جدا کرنے کے معنی ہیں۔ بالجملة کیلا ت و موزونات میں جو ثبوت ہوتا ہے وہ معنی مبادلہ معتبر نہیں ہوتا  
 بلکہ اس میں صرف جدا کرنے کے معنی غالب ہوتے ہیں۔ ومعنی المبادلہ ہوا نظائر فی الحيوانات والعروض  
 تفاوت۔ اور حیوانات و اسباب کے ثبوت میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے آثار میں تفاوت ہوتا ہے  
 فـ پس حیوانات و عروض میں کیلا ت و موزونات سے فرق ہوتا ہے اور فرق ہی کہ مثلاً گھوڑوں کے درمیان  
 تفاوت نہیں توڑ جیری مثلاً چھ صاع ہو اور دو حصہ میں تین صاع کے علاوہ کر دیے گئے تو انہیں کچھ تفاوت نہیں  
 ہے اور ثبوت سے مراد جدا ہو گئے۔ اور اگرچہ بکریاں ہوں تو انہیں تفاوت کی وجہ سے ہر چند برابر ہی کا قصد  
 کیا گیا مگر فرق کا احتمال ہے تو گویا ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا مبادلہ کر لیا۔ حتیٰ لایون لاحد ہما  
 اخذ نصیبہ عند غلبہ الآخر۔ حتیٰ کہ ایک کو دوسرے کی غیبت میں اپنا حصہ لے لینے کا اختیار نہیں ہے۔ فـ  
 کیونکہ مبادلہ میں دوسرے کی حاضری ضرور ہے۔ ولو اشتراہ فاقسماء لا مبیع احد ہما نصیبہ مرا بحتہ بعد تقسیم  
 اور اگر دونوں نے حیوانات و عروض کو خرید کر باہم ثبوت کر لیا تو کوئی اپنا حصہ مرا بحتہ پر بعد ثبوت کے نہیں فروخت  
 کر سکتا۔ فـ کیونکہ بعد ثبوت کے باہمی مبادلہ جدید ہو گیا تو اول مبادلہ کے نصف ثمن پر مرا بحتہ نہیں کر سکتا  
 بلکہ حیوانات و عروض میں ثبوت ہوا معنی مبادلہ ہے اگرچہ معنی افراز بھی متحقق ہیں۔ الا انہا اذا كانت من جنس  
 واحد جبر القاضی علی القسمۃ عند طلب احد الشراک لان فیہ معنی الافراز لتقارب المقاصد  
 والمبادلۃ ما یجری فیہ الجبر کما فی قضا الدین۔ لیکن انہی بات ہے کہ جب حیوانات و عروض ایک ہی جنس  
 سے ہوں (مثلاً بکریاں ہوں یا گائیں ہوں) تو قاضی ثبوت پر جبر کرے گا جب کہ شریکوں میں سے کسی نے ثبوت کی  
 درخواست کی ہو کیونکہ اس میں جدا کرنے کے معنی غالب ہیں اس وجہ سے کہ مقاصد باہم قریب قریب ہیں اور مبادلہ  
 ایسی چیز ہے کہ اس میں جبر جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرض میں ہے۔ فـ کیونکہ قرض ہمارے نزدیک مثل ادا  
 ہوتا ہے اور تو مبیع ہے کہ قرض میں اصل یہ کہ قرض نے جو مال قرض دیا وہی بیعہ ادا کرنا چاہیے لیکن اگر وہی بیعہ  
 ادا کرے تو قرض لینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ تصرف نہیں کر سکتا لہذا بفرورت یہ جائز ہے کہ اس میں تصرف  
 کرے اور اسکے مثل ادا کرے تو جب قرض دار نے اسکے مثل دیا تو باہمی مبادلہ ہو گیا پس معلوم ہوا کہ قرض ادا کرنے میں  
 مبادلہ کے معنی ہیں۔ اور جب قرض ادا کرنے پر قاضی جبر کرتا ہے تو مبادلہ پر جبر کرتا ہے پس ثبوت ہوا کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز  
 ہے تو حیوانات و عروض کے ثبوت پر جبر کرنا جائز ہو جب کہ کوئی شریک درخواست کرے، اور باقی شرکاء یا بعض انکا  
 کرین۔ و بذالان احدہم لطلب القسمۃ یسال القاضی ان یخصہ بالانتفاع بنصیبہ ویمنع الغیر من الانتفاع  
 بلکہ فیجب علی القاضی اجابۃ۔ اور یہ جبر اس واسطے جائز ہے کہ ایک شریک اپنی درخواست ثبوت میں قاضی سے



سائل ہوا کہ اس کے حصہ کے ساتھ انفعاع میں اس کو مخصوص فرما دے اور دوسروں کو اس کے ملکیت میں نفع اٹھانے سے روکے تو قاضی کو اس کی یہ درخواست منظور کرنا واجب ہے۔ وان کانت اجناساً مختلفۃ لا یجوز التفاضل علی قسمیہا لتعذر المعاولۃ باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد۔ اور اگر یہ چیزیں اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی ان کے بوارہ کرنے میں جبر نہیں فرماویگا کیونکہ باہمی برابری تعذر ہے بلحاظ اس کے کہ اس کے مقاصد میں تفاوت فاحش ہے۔ فن شلا بکری سے جو مقصود ہے وہ گائے سے نہیں اور برعکس نہیں اور لذت سے ان دونوں سے مقصود مقاصد میں تو ہر ایک کے حصہ میں برابری کرنا محال ہے اس واسطے کہ ہر ایک کے حصہ میں سن و سال و مقاصد کی راہ سے برابر آتا محال ہے۔ ولو تراضوا علیہا جائز لان الحق لہم۔ اور اگر سب شرکاء اس بوارہ پر باہم رضامند ہو گئے تو جائز ہے اس واسطے کہ حق تو ان میں برابر ہے۔ فن پس جو حصص لگانے گئے ہر ایک کے ہر ایک کے نام جو حصہ پڑا اسپر باہم ایک دوسرے کے واسطے راضی ہو گئے تو ہر ایک دوسرے کے واسطے مبادرہ پر رضامند ہو گیا اگرچہ ان حصوں میں تفاوت فاحش موجود ہو۔ حاصل یہ کہ مختلف اجناس میں بوارہ معنی مبادلہ ہے اور اس میں باہمی رضامندی نص سے شرط ہے تو قاضی کی طرف سے جبر نہیں ہو سکتا ہے۔ قال وینفی للقاضی ان ینصب قاسماً برزقہ من بیت المال لیسلم بین الناس بغیر اجر۔ اور قاضی کو جائز ہے کہ ایک قاسم مقرر کرے جس کا رزق بیت المال سے ہوتا کہ وہ لوگوں میں بغیر اجرت کے بوارہ کرے۔ فن یعنی قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر ہو اور وہ بوارہ دعوون سے اجرت نہ لے۔ اور یہ تقرری قاضی کے اختیار میں رکھی۔ لان النفس من جنس عمل القضا من حیث انہ یتیم بہ قطع المنازعة۔ اس واسطے کہ بوارہ تو کار قضا کی جنس سے ہے اس راہ سے کہ بوارہ سے جھگڑا قطع ہونا پورا ہوتا ہے۔ فن شلا حصص کا نصب قاضی نے اپنے بیان سے کر دیا مگر جب بوارہ سے ہر ایک کا حصہ ملوے ہو جاوے تو پورا فیصلہ ہو کہ جھگڑا بالکل قطع ہو جاوے۔ پس قاضی ایک قاسم مقرر کرے اور شل اپنے رزق کے اس کا رزق بھی بیت المال سے دلاوے کیونکہ قاسم کا کام تمتہ فعل قاضی ہے۔ فاشبہ رزق القاضی۔ تو قاضی کے رزق سے مشابہ ہوا۔ فن پس جیسے قاضی کو بیت المال سے ملتا اسی طرح قاسم کو ملیگا۔ لان منفقہ نصب القاسم نعم لعمامة فتکون کفایتہ فی مالہم غراماً بالغنم۔ اس واسطے کہ قاسم مقرر کرنے کی منفعت تو عام لوگوں کو شامل ہے اور جبکہ بیت المال حق ہی تو اس کی کفایت رزق بھی عام لوگوں کے مال سے ہوگی تاکہ بقابلہ منفعت کے ضمان اٹھانا پڑے۔ فن یعنی جیسے ان کو قاسم سے نفع پہونچے گا اسی طرح وہی اس کے رزق کا بار بھی اپنے مال سے اٹھا دینا اور وہ بیت المال ہے اور انتظام صرف حاکم کی طرف سے ہوگا۔ قال فان لم یفعل نصب قاسماً بقسم بالاجر معناه باجر علی المتفاسمین۔ پھر اگر قاضی نے ایسا نہ کیا کہ بیت المال سے تنخواہ پر مقرر کرے تو ایسا قاسم مقرر کرے جو اجرت پر بوارہ کرے۔ اس کے معنی یہ کہ جو لوگ بوارہ کرانے میں اسپر اس کی اجرت ہو۔ فان النفع لہم علی الخصوص وبقدر اجر مثله کیلای حکم بالزیادۃ۔ اس واسطے کہ مخصوص نفع ان میں لوگوں کے لیے ہے اور قاضی اس کے واسطے اجر الشل مقرر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے واسطے حکم نہ کرے۔ فن یعنی قاضی کو چاہیے کہ جس قاسم کو اجرت پر مقرر کرے یعنی اس کی کوئی تنخواہ نہیں ہے بلکہ جن لوگوں کا بوارہ کرے اس سے اجرت لے لیا کرے تو یہ جائز ہے لیکن اجرت جو اسے کام کی ہو اگر تھی ہے وہ خود ایک اندازہ پر مقرر کر دے مثلاً دس روپیہ تاکہ قاسم بطور حکم کے زیادہ نہ لیا کرے کیونکہ وہ بھی ایک طرح کا حاکم ہے تو حکومت کے مقرر



وہ جیسا موقع دیکھیں گام زیادہ بیا کریگا۔ والا فضل ان یرزقہ من بیت المال لانه ارفق بالناس  
 وابعده عن التهمة۔ اور افضل یہ ہے کہ قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر کرے کیونکہ اس میں لوگوں پر زیادہ  
 آسانی ہے اور یہ تہمت سے بھی الگ ہے۔ فن۔ اور اس زمانہ میں تو قاضی بھی بد نیت ہوتے ہیں پس سلطان  
 ہر ایک کے واسطے تنخواہ کرے اور قاضی اسکے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حاکم لوگ حوام سے کچھ رشوت  
 نہ پاویں۔ اور زمانہ سابق میں لوگ متدین ہوتے تھے خصوص قاضی ایک مرد متقی پر بنیگا حاکم شرع ہوتا تھا  
 جو خوف جہنم و عذاب آخرت کے رشوت وغیرہ امور کی طرف کچھ خیال بھی نہ لاتا تھا بلکہ شرع حق کے موافق  
 جو امور فیصلہ کرتا تھا انہیں باوجود نام کوشش کے خوفناک ہوتا تھا کہ کہیں اس سے خطا سرزد نہ ہوئی ہو اور ایسے  
 سلاطین و قاضیوں کے عدل سے سلطنت تورانی لباس میں تھی اور انکا عدل یکروزہ عابدوں کے سال بھر  
 کی عبادت پر فائق تھا۔ اور خود سلاطین اپنے اعتقادات و صوم و صلوة وغیرہ میں پر بنیگا عادل ہوتے تھے  
 پس انکی طرف سے قاضی بھی متقی عالم متدین ہوتے تھے پس وہ قاسم کو بھی متقی مقرر کرتے تھے۔ چنانچہ  
 فرمایا۔ وحب ان یكون عدلا مونا عالما بالفسفہ۔ اور واجب ہے کہ قاسم ایک شخص عادل ہو یعنی فقہ  
 پر بنیگا رہے اور امانت دار ہو اور ثبوت کے مسائل سے آگاہ ہو۔ فن۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ و الحدیث میں  
 عدل و ثقہ کی تعریف بیان کی گئی ہے اور ایمان یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ متقی پر بنیگا رہے اور ایسا شخص خود مونا  
 یعنی امانت دار ہوتا ہے تو پھر مامون کہنے میں اشارہ ہوا کہ یہ صفت جہانک ممکن ہے اعلیٰ درجہ پر ہو کیونکہ ثبوت  
 بسا اوقات کسی شریک کی طرف میلان کرتا ہے اگرچہ کچھ رشوت نہ لے اور ساتھ ہی وہ ثبوت کے مسائل سے  
 آگاہ ہو کیونکہ اسکو خود یہ کام کرنا حلال نہیں ہے جب تک کہ اسکے مسائل سے واقف نہ ہو کیونکہ جیسے ناز و روزہ  
 وغیرہ کے مسائل جانتا فرض ہے اسی طرح معاملات دنیا میں جو شخص جس کام میں ہے اس پر اسکے مسائل شرعی جاننا  
 فرض ہے لہذا قاسم کو ہمارا عدل امین ہونے کے مسائل ثبوت جانتا فرض ہے۔ لہذا جس عمل القضاہ  
 ولانہ لا بد من القدرة و ہی بالعلم و من الاعتماد علی قولہ و مونا لمانہ۔ اسواسطے کہ ثبوت بھی بخود کار  
 قضاہ سے ہے (تو قاضی کی صفت چاہیے) اور اسواسطے کہ قاسم کو اس کام کی قدرت ضرور ہے اور یہ بذریعہ علم  
 کے ہے اور اسکے قول پر اعتماد ضرور ہے اور یہ بذریعہ امین ہونے کے ہے۔ فن۔ تو علم کے ذریعہ سے وہ شرقا  
 اس کام کے لائق ہو گا اور امانت کی وجہ سے قاضی اسکے بیان پر اعتماد کریگا۔ وللاکبر القاضی الناس  
 علی قاسم واحد۔ اور قاضی لوگوں کو ایک قاسم پر مجبور نہیں کریگا۔ معناه لایجبر ہم علی ان یتاجروا  
 اسکے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو قاضی اس امر پر مجبور نہیں کریگا کہ ثبوت کے واسطے اسی شخص کو مقرر کریں۔ فن۔  
 کیونکہ اگر قاسم از جانب بیت المال مقرر ہو تو بھی شرکا کو اپنے طور پر ثبوت کا اختیار ہے جب کہ وہ لوگ اس  
 قاسم سے انکار کریں پس مجبور نہیں کر سکتا۔ لہذا لا جبر علی العقود۔ اسواسطے کہ کوئی عقد معاملہ کرنے میں  
 جبر نہیں ہوتا ہے۔ فن۔ مثلاً خواہ مخواہ اس شتر یا بالغ کے ساتھ بیچ کرے یا اسی قاسم سے ثبوت کرے  
 ولانہ لو تعین لتحکم بالزیادۃ علی اجر مثله۔ اور اسواسطے کہ اگر ایک ہی ثبوت کرنے والا نہیں ہو گا تو وہ  
 اجر اشل سے زیادہ لینے پر تحکم کریگا۔ فن۔ کیونکہ اسکے سوا سے قاسم نہیں ہے تو وہ خوب جانتا ہے کہ حاجت مند  
 انکی خواہش کے موافق اجرت دیگا۔ لہذا ثبوت کر کے واسطے چند آدمیوں کو مقرر کر دے۔ اور جب انکے  
 واسطے ایک اجرت مقرر ہو اگر ایک نے تحکم کیا تو دوسرا رضی ہو جائیگا۔ ولوا اصطلاحاً فاقسموا جانا لانا واکان



میں صغیر فحتاج الی امر القاضی۔ اور شرکا نے اگر باہم اتفاق کر کے جو ارہ کر لیا یعنی حصص پر ہر ایک نے راضی نامہ دیا تو جائز ہے لیکن اگر شرکا میں کوئی نابالغ ہو تو حکم قاضی کی ضرورت ہوگی۔ لانا لا ولایت لہم علیہ۔ اس واسطے کہ شرکا کو صغیر پر ولایت نہیں حاصل ہے۔ فن۔ اور قاضی کی ولایت عام ہے۔ ولا یتربک انقسام الشترکون۔ اور قاسمون کو چھوڑنا جاوے کہ باہم شرکت کریں۔ فن۔ یعنی جب کسی کو جو ارہ کی ضرورت ہو تو خواہ سب قاسمین جاوین یا انکی طرف سے دو ایک جاوین اور اجرت ان سب میں مشترک ہو پس ان لوگوں کو شرکت سے روک دے۔ کیلا تصیر الاجرة غالیۃ تبوا کلہم۔ تاکہ انکے تو اکل سے اجرت گران ہو جاوے فن۔ تو اکل یہ ہے کہ ایک دوسرے پر بھروسہ کر کے یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم اجرت قبول کرنے کا خوف نہیں ہے تو تنہا انکی اجرت پر اصرار کرینگے۔ وعند عدم الشترکۃ یقبا ورکل منہم الیہ خیفۃ القوت فی شخص الاجر۔ اور شرکت نہ ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک اس جو ارہ کی طرف مہارت کرے گا اس خوف سے کہ مبادا اسکو یہ کام نہ ملے تو اجرت ارزان ہوگی۔ قال واجرة القسۃ علی عدد الرؤس عند ابی حنیفۃ رحم۔ اور جو ارہ کی اجرت رؤس کے شمار پر ہوگی۔ فن۔ اور ملکیت کے حساب سے نہیں ہوگی۔ وقال ابو یوسف ومحمد رحم علی قدر الانصباء۔ اور ابو یوسف ومحمد رحم نے کہا کہ بقدر حصص ہوگی فن۔ مثلاً ایک دار میں ایک کا نصف اور دوم کا نہائی اور سوم کا چھٹا حصہ ہے اور انھوں نے ہارہ روپیہ ہر ایک جو ارہ کرنے والا لیا تو ابو حنیفہ رحم و مالک رحم کے نزدیک ہر ایک پر چار چار روپیہ یعنی تین شریک ہیں تو ہر ایک پر شمار شرکا کے حساب سے چار روپیہ پڑے۔ اور ابو یوسف ومحمد رحم شافعی واحمد کے نزدیک ہر ایک پر بقدر اسکے حصہ ملکیت کے واجب ہے پس اہل پر چار روپیہ اور دوم پر چار روپیہ اور سوم پر دو روپیہ ہے۔ لانا موتہ الملک فیتقدر بقدرہ۔ اس واسطے کہ اجرت تو ملکیت کا ہر خرچہ ہے تو ملکیت کے اندازہ پر بقدر ہوگی۔ فن۔ بقدر ملکیت اسی حساب سے اجرت ہوگی۔ کا جرة الکیال والوزان۔ چنانچہ اسکی مثال و نظائر میں سے جیسے پانہ سے تاپنے والے کی اجرت اور جیسے وزن کرنے والے کی اجرت ہے۔ فن۔ پس اگر کوئی چیز کیل یا موزون میں سے شرکا کے درمیان مشترک ہو اور انھوں نے کیل یا وزن کرنے والے کو جو ارہ کے واسطے لیا تو ہر ایک شریک پر بقدر اسکے حصہ کے اجرت لازم ہوگی۔ اور اس میں امام ابو حنیفہ رحم کا بھی اتفاق ہے چنانچہ عینی رحم نے مختصر الاسرار سے نقل کیا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جیسے کیل و موزون میں کیل و وزن کرنے والے کی اجرت با اتفاق بقدر حصہ سد ہوتی ہے اسی طرح سوا سے کیل و موزون میں بھی ہوگی۔ وحفر البئر المشترک۔ اور جیسے مشترک کنواں کھودنے میں اجرت بحساب حصہ ہے۔ فن۔ اور جیسے مشترک نہر خاص اگر گرنے میں حصہ رسد ہے۔ ونفقة الملوک المشترک۔ اور جیسے ملوک مشترک کے نفقہ دینے میں۔ فن۔ ہر شریک پر بحساب ملکیت کے نفقہ ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں اسی وجہ سے کہ یہ خرچہ بھت ملکیت ہے تو اسی کے حساب سے ہوتا ہے اسی طرح جو ارہ میں ہے حاجین کی دلیل ہوتی ولای حنیفہ ان الاجر مقابل بالتیمیز۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ اجرت بتقابلہ تمیز کے ہے۔ فن۔ یعنی قاسم نے جو جو ارہ میں ہر ایک کے حصہ کو جدا کرنے کا کام کیا کہ ہر ایک کا حصہ دوسروں کے حصص سے تمیز و متماز ہو گیا تو اسکے مقابلہ میں اجرت لازم آئی۔ وانا لا یثفاوت۔ اور اس کام میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا ہے فن۔ جیسے کثیر والے کا حصہ جدا کیا اسی طرح قلیل والے کا حصہ الگ کیا۔ ویرہما یصعب الحساب بالنظر الی القلیل۔ اور کبھی نظر قلیل حصہ کے حساب میں سختی پڑتی ہے۔ فن۔ یعنی قلیل کو جدا کرنے میں



مشقت آسانی پر جو کثیر میں نہیں ہوتی۔ وقد عکس الامر۔ اور کبھی اسکے برعکس ہو جاتا ہے۔ فتنہ کہ  
 قلیل حصہ آسانی سے جدا ہو جاتا ہے اور کثیر میں محنت لاحق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ توقعار کی وضع و موقع کے لحاظ  
 سے پیش آیا کرتا ہے۔ فتور اعتبارہ۔ تو اس سختی و آسانی کو اعتبار کرنا متقدر ہے۔ فتنہ کہ یہ کسی قاعدہ کلیہ  
 میں منحصر نہیں ہے اور قلیل و کثیر دونوں میں ہوتی ہے تو اجرت میں اسکا اعتبار کرنا متقدر ہے۔ فیعلق الحکم بال  
 التیمیز۔ تو حکم کا تعلق اصل تیز کے ساتھ ہوا۔ فتنہ۔ یعنی اصل کام بھوارہ میں ہی کہ حصص کو متفرک کرے تاکہ آسانی  
 متیز کر کے ہر اجرت کا مدار مجاہد معلوم ہو چکا کہ یہ قلیل حصہ دار و کثیر حصہ دار میں ہر ایک کے ذمہ اجرت  
 بھی برابر ہے۔ بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بنقل التراب و ہوتفاوت۔ یہ خلاف کنوان کھودنے  
 کے کیونکہ اس میں اجرت بمقابلہ مٹی لگانے کے ہے اور یہ تفاوت ہے۔ فتنہ۔ چنانچہ اگر میں گز پر پانی نکلا تو کل جرت  
 بمقابلہ ۲۰ گز کے مٹی لگانے کے ہے اور اس میں سے ۱۵ گز ایک شخص کے واسطے اور باقی ۵ گز دوسرے کے واسطے  
 ہے تو ہر ایک کے حصہ میں یکساں محنت نہیں بلکہ تفاوت ہے تو اجرت بھی ہر ایک کے ذمہ اسی تفاوت سے  
 ہوگی۔ اور اسی پر ملک کی زندگی بحال رکھنے کا نفع خیال کر دو۔ والکیل والوزن ان کان للقسمة قیل  
 ہو علی الخلاف۔ اور مسئلہ کیل و وزن پس اگر یہ کام بغرض بھوارہ کے ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ بھی ختمی  
 ہے۔ فتنہ۔ حتی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شرکاء میں سے ہر ایک پر مساوی اجرت لازم ہوگی تو اس مسئلہ  
 پر حجت قیاسی نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ تو اس وقت کہ کیل و وزن بغرض بھوارہ ہو۔ وان لم یکن للقسمة۔ اور اگر یہ  
 کیل یا وزن بغرض بھوارہ ہو۔ فتنہ۔ بلکہ کل مقدار معلوم کرنا منظور ہو مثلاً دو شخصوں نے گھون کی ایک جہری  
 خریدی اور ایک نے دو تہائی اور دوسرے نے ایک تہائی خریدی ہے پھر دونوں شرکیوں نے ایک کمال کو لیا  
 کہ وہ بیان کر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ کس قدر ہے۔ فالاجر مقابل بعمل الکیل والوزن۔ تو اجرت بمقابلہ کار  
 کیل و وزن ہے۔ فتنہ۔ یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہے۔ و ہوتفاوت۔ حالانکہ یہ کام تفاوت ہوتا ہے  
 فتنہ۔ تو جسکے واسطے دو تہائی ہے اسکے حصہ کے بیان یا وزن کرنے میں دیر و مشقت بہ نسبت ایک تہائی واسطے  
 رو چند ہوگی تو اجرت بھی اسی حساب سے ہوگی۔ و ہوالعذر لو اطلق ولایفصل۔ اور یہی عقد ہے اگر مطلق  
 چھوڑا گیا اور تفصیل نہیں کی گئی۔ فتنہ۔ یعنی اگر کسی کیاں یا وزن کو کیل یا وزن کے واسطے مقرر کیا بدون ہر  
 تفصیل کے کہ مراد بھوارہ ہے یا مقدار بلکہ مطلق مقرر کیا تو بیان بقدر حصہ کے اجرت واجب ہونے میں یہی علماء و فرقہ ہیں جو کہ میں  
 مذکور نہیں اور بظاہر زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصہ واسطے ہمہی حساب سے اجرت ہوگی۔ اور واضح  
 ہو کہ مشرج کے نزدیک اس مقام پر ایک وجہ متعول دیگر ہے اور وہ یہ ہے کہ کیل و وزن سے دوسری چیز میں فرق ہے کہ کیل و وزن  
 میں تفاوت نمونے کی وجہ سے بھوارہ واسطے کو برابر کرنے میں وقت و محنت نہیں ہے پس بھوارہ کا کام ان میں صرف  
 جدا کرنا معتبر ہے اور سوائے اسکے جو چیزیں ہیں ان میں برابر کرنا مشکل کام ہے تو بھوارہ کا کام ان میں بھی تعادل و برابر  
 ہے پس خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ لگائے یا بڑا حصہ لگائے سب میں یہ کام یکساں ہے کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ  
 ایک تہائی لگانا اتنی ہی یعنی ایک تہائی اس وقت درست ہو کہ دو تہائی درست ہو اور برعکس کہ دو تہائی جب ٹھیک  
 پڑے کہ اسکے ساتھ میں تہائی درست پڑے تو ہر ایک میں محنت مساوی ہے پس تفاوت معتبر نہیں ہے اور کیل  
 و وزن میں وجہ عدم تفاوت کے صرف اپنا کام ہے اور وہ کثیر و قلیل میں صریح تفاوت ہے تو اس میں اجرت بھی  
 متفاوت ہے۔ اسی وجہ سے الحج کی ناپ تول میں اجرت خفیف و بجا ہے اور زمین وغیرہ کے قاسم کو اجرت



زیادہ ریجائی ہے۔ فاحفظ فائزہ عزیز جدا۔ واصلہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعنده انہ علی الطالب دون المتنع۔ اور  
ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت یہ بھی وارد ہے کہ ثوارہ کی کل اجرت فقط اس شخص شریک پر ہوگی جو ثوارہ چاہتا  
ہو نہ اس شریک پر جو منکر ہے۔ نفعہ و مضرہ المتنع۔ اس واسطے کہ ثوارہ کی منفعت صرف اسی شریک کو  
ہو جو ثوارہ چاہتا ہے اور جو منکر ہے اسکو مضرت ہے۔ وفت۔ حالانکہ تاوان بقدر منفعت ہو اگر تاہر تو اجرت  
نقطہ خواستگار پر ہوئی۔ اور مخفی نہیں کہ یہ صرف ایسی صورت میں جاری ہوگی جب بعض درخواست کریں  
اور بعض انکار کریں اور اگر سب نے ثوارہ چاہا تو لا محالہ استفتاء ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہو یا بقدر  
ہر ایک کے حصہ کے ہیں ظاہر جواب بقول امام ابو حنیفہ رحمہ یہ ہے کہ مکمل دوزون میں حصہ رسد ہوگی اور  
سوائے اسکے حقدار وغیرہ میں ہر حصہ دار پر مساوی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے ثوارہ  
میں حصہ رسد ہے واصلہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و اذا حضر الشراک عند القاضی و فی ایدیہم دار و منیعتہم  
اگر قاضی کے پاس شرکا حاضر ہوں جنکے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہے۔ وادعوا انہم ورثونہ عن سلمان  
اور ان لوگوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے اس عقار کو میراث میں فلان بیت سے پایا ہے۔ وفت۔ باب وغیرہ  
کسی کو بیان کیا اور ثوارہ کی درخواست کی۔ لم یقسمہا القاضی عند ابی حنیفہ حتی یقیموا البیت علی موتہ  
وعدو وراثتہ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں نہیں تقسیم کریگا یہاں تک کہ یہ لوگ اپنے  
مورث کی موت پر اور اسکے وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم کریں۔ وفت۔ کہ فلان شخص نے وفات پائی اور  
اسکے وارث فلان و فلان و فلان ہیں ہم اسکے سوائے اسکا وارث نہیں جانتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ پس اگر  
ایسے گواہ قائم ہوں تو انہیں تقسیم کریگا اور یہ حکمی تقسیم ہوگی۔ اور قبل اسکے نہیں تقسیم کریگا۔ وفت۔ قال  
صاحبہا یقسمہا باعترافہم و ینذکر فی کتاب التسمیۃ انہ قسمہا بقولہم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی اس  
عقار کو ان لوگوں کے اقرار پر تقسیم کر دے اور ثوارہ کی تحریر میں یوں لکھ دے کہ میں نے اسکو ان لوگوں  
کے کئے پر تقسیم کیا ہے وفت۔ یعنی حکم قضا نہیں ہے حتیٰ کہ مدعی و مستحق اپنے اپنے دعویٰ پر رہیں گے اور اگر  
انکایان غلط ہو تو تقسیم باطل ہوگی۔ اور یہ اختلاف عقار میں ہے۔ وان کان المال مشترک ما سوا  
العقار وادعوا انہ میراث قسمی تو ہم جمیعاً۔ اور اگر مال مشترک سوائے عقار کے یعنی سوائے غیر منقولہ کے ہو اور ان قابضوں  
نے دعویٰ کیا کہ یہ مال منقولہ میراث ہے تو امام رحمہ از صاحبین سب کے قول میں قاضی انہیں تقسیم کریگا۔ وفت۔ بھر عقار میں بھی  
اختلاف مذکور ہوا اسوقت کہ قابضوں نے اسکو میراث ہانکا دعویٰ کیا ہو۔ ولو ادعوا فی العقار انہم شریک قسمہ بنہم۔  
اور اگر عقار میں بھی قابضوں نے دعویٰ کیا کہ ہنچے اسکو خرید کیا ہے تو بالاتفاق انہیں تقسیم کر دے۔ لہذا ان الیہ دلیل منہ  
والاقرار امارۃ الصدق ولا منازع لہم فیقسمہ بنہم کما فی المنقول الموروث والعقار المشتري۔ اختلافی صورت یعنی  
عقار میراثی میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ ہونا انکی ملکیت کی دلیل ہے اور اقرار مذکور انکی سچائی  
کی علامت ہے اور انکے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو قاضی انہیں ثوارہ کر دے جیسے موردی مال منقول میں  
یا خریدے ہوئے عقار میں بالاجماع تقسیم کرتا ہے۔ وفت۔ پس گواہ طلب کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ کچھ فائدہ  
نہیں ہے۔ وفت۔ لاشہ لا شکر۔ ادبہ اسکو جس سے کہ اسکے قول کا کوئی منکر موجود نہیں ہے۔ ولا بیتی الا انک علی  
المنکر فلا یقید۔ اور گواہ نہیں پیش ہونے لگا اسی پر جو منکر ہو تو گواہ قائم کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ وفت۔  
لہذا بغیر گواہوں کے انہیں ثوارہ کر دے۔ الا انہ ینذکر فی کتاب التسمیۃ انہ قسمہا باقرارہم لتقتصر علیہم



اولاً تبعہ اہم۔ لیکن قاضی ثوارہ کی تحریر میں یوں تحریر کر کے کہ میں نے اس کے اقرار سے اس کو تقسیم کیا ہوتا کہ قاضی کا ثوارہ صرف انہیں تک مقصور ہے اور اسے تمہا ذر نہ ہو۔ فن۔ یعنی صرف یہ حکم انہیں لوگوں تک رہے اور دوسروں پر محبت ہو جاوے پس اگر اصل مالک زندہ موجود ہو تو وہ دعویٰ کر کے لے سکے اور اگر وہ مر گیا لیکن اس کے ساتھ میں دوسرا وارث ہو تو وہ بھی اپنی محبت پر رہے۔ یہ تو صاحبین کی دلیل ہے۔ ولہ ان القسمۃ قضاء علی المیت اذا ترکہ میتاۃ علی ملک قبل القسمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی محبت یہ ہے کہ ثوارہ کرنا میت پر حکم دینا ہوتا ہے کیونکہ ثوارہ سے پہلے ترکہ اس کی ملکیت پر موقوف رہتا ہے۔ فن۔ اور اگر ترکہ سے میت کی وصیت نافذ کرنا ممکن نہ ہو۔ حتیٰ لو حدثت الزیادۃ تنقذ وصایاہ فیہا۔ حتیٰ کہ اگر ترکہ میں زیادتی پیدا ہو گئی تو میت کی وصیتیں اس میں نافذ کی جاوے گی۔ فن۔ مثلاً ترکہ فقار میں حاصلات کثیرہ پیدا ہوئی جس سے نفاذ وصیت ممکن ہوا تو نافذ کیا دین اور بعد ثوارہ کے یہ سب وارثوں کی ملکیت ہے۔ و لقصی و پوتہ منہما۔ اور اسی میں سے میت کے قرضے ادا کیے جاوے۔ فن۔ مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا اور اس پر حالت میت کے قرضے میں اودہ نہائی سے ادا کیے گئے اور بعد اسکے زیادتی حاصل ہوئی تو اقراوات مرض پورے کیے جاوے گی۔ بخلاف ما بعد القسمۃ۔ برخلاف ثوارہ کے بعد۔ فن۔ اگر حاصلات ہو تو وہ وارثوں کا حق ہے تو معلوم ہوا کہ ملکیت میت صرف ثوارہ سے پہلے ہے تو ثوارہ کا حکم دینا اس کی ملکیت زائل کرنے کا حکم ہے۔ و اذا کان قضاء علی المیت فالاقرار یسبح علیہ فلا بد من البینۃ۔ اور جب ثوارہ کا حکم دینا میت پر حکم قضاء ٹھہرے تو ان قابضوں کا اقرار اس پر محبت نہیں ہے پس گواہی قائم ہونا ضرور ہے۔ فن۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ گواہی بیان کچھ مفید نہیں کیونکہ ورثہ سب مقربین کوئی منکر نہیں ہے۔ تو یہ سو ہے۔ و جو مفید۔ حالانکہ گواہی بیان قائم ہونا مفید ہے۔ فن۔ اور ورثہ کا اقرار مانع نہ ہوگا۔ لان بعض الورثۃ یتصبخصما عن المورث و لا یتنفع و لک باقرارہ۔ اس واسطے کہ مورث کی طرف سے ورثہ میں سے بعض کو خصم بنا کر کھڑا کیا جاتا ہے اور اسکے اقرار کے باوجود یہ متنع نہیں ہوتا ہے۔ کما فی الوارث او الوسی المتربا لدین۔ جیسے میت پر قرضہ کا اقرار کرنا واسے وارث یا وسی میں ہے۔ فن۔ کہ قاضی کے بیان میت پر ایک آدمی نے اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا اور میت کے وارث یا وسی کو پیش کیا پس وارث یا وسی نے میت پر اس قرضہ کا اقرار کر لیا مگر قرضہ دہانے چاہا کہ قرضہ پر اپنے گواہ بقاء اس وارث یا وسی کے پیش کر دیں تاکہ مطلقاً قرضہ کا اثبات ہو اور میرا حق تمام ترکہ میں سب ورثہ پر ثبوت ہو جاوے اور اس نے قاضی سے درخواست کی کہ اسکے مقابلہ میں میرے گواہ لیے جاوے۔ قاضی نے قبول البینۃ علیہ مع اقرارہ۔ تو گواہ قبول ہوئے باوجودیکہ یہ وارث یا وسی اس قرضہ کا منکر ہے۔ فن۔ تو معلوم ہوا کہ وارث کے مقرر ہونے سے گواہ قائم ہونا متنع نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ جو ہم نے منقولات کے ثوارہ پر کیا کیا تو مع الفارق ہے کیونکہ فقار میں ثوارہ نہیں کرے گا۔ بخلاف المنقول لان فی القسمۃ نظراً للحاجۃ الی الحفظ۔ اما الفقار محض بنفسہ ولان المنقول مضمون علی من وقع فی یدہ ولا کذلک الفقار عندہ۔ برخلاف مال منقول کے بدو بدو اول ہو اس لیے کہ منقول کو تقسیم کرنے میں بتری ہے بنظر اسکے کہ منقول کو حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور فقار غیر منقول بلات خود محفوظ ہے اور دوم اس لیے کہ مال منقول تو جس کے ہاتھ پر ہے اس کا ضامن ہے اور امام رحمہ کے نزدیک فقار میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ فن۔ حتیٰ کہ امام رحمہ کے نزدیک فقار کا غصب کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے۔ لکافی۔ پھر یہ بات صرف فقار و مروت میں ہے جو میت کی ملکیت ہے



قائم رہتی ہے۔ بخلاف مشتری۔ برخلاف ایسے عقار کے جو خرید لیا ہو۔ فن۔ حتیٰ کہ اگر ان قابضون نے عقار کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو امام رحمہ کے نزدیک بھی ثبوت نہ ہوگا۔ لان البیوع لا یستحق علی ملک البائع وان لم یقسم۔ اس واسطے کہ بیع تو بائع کی ملکیت پر باقی نہیں رہتی ہر اگرچہ اس کا ثبوت بھی نہ کیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ بعد قبضہ ہوجانے کے بائع اس سے اجنبی ہوجاتا ہے۔ فلم یکن القسمة قضاء علی الغیر۔ تو دعویٰ میں اس کا ثبوت کرنے سے غیر بر حکم قضاء دینا لازم نہیں آتا ہے۔ فن۔ تو بائع پر اس سے کچھ حکم نہیں ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ اگر عقار کے قابضون نے دعویٰ کیا کہ ہم نے میراث پایا ہے تو تقسیم کیا جاوے اور اگر خرید وغیرہ کے سبب سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا تو تقسیم کیا جاوے۔ قال وان ادعوا الملک ولم ینذروا کیف انتقل الیہم قسمہ منہم۔ اور اگر قابضون نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی ملک مطلق بدون بیان سبب کے اور یہ بیان نہ کیا کہ ان کے ملک میں کیونکر منتقل ہوا ہے تو قاضی اس کے درمیان تقسیم کر دے۔ لانه یس فی القسمة قضاء علی الغیر لاسم ما اقرء بالملک بغیرہم۔ اس واسطے کہ قابضون کے درمیان ثبوت کرنے میں کسی غیر بر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے اس واسطے کہ اس صورت میں قابضون نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا۔ فن۔ اور ان کا قبضہ خود ان کی ملکیت کی ظاہری دلیل ہے۔ قال نہدہ روایتہ کتاب القسمة۔ شیخ رحمہ نے کہا کہ یہ حکم جو مذکور ہوا کتاب القسمة کی روایت ہے۔ وفي الجامع الصغير ارض ادعایا رجلان واقاما البیعة انہما فی ایدیہما وادراوا القسمة۔ اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک زمین پر جس کا دو شخصون نے دعویٰ کیا اور دونوں نے یہ گواہ قائم کیے کہ یہ زمین ان دونوں کے قبضہ میں ہے۔ اور ان دونوں نے درخواست کی کہ ہمارے درمیان ثبوت کجاوے فن۔ پس بعد گواہی کے ظاہر ہوا کہ ایک زمین دو شخصون کے قبضہ میں ہے ان دونوں نے ثبوت کی درخواست کی۔ لم یقسمہا حتی یقما البیعة انہما لہما لاحتمال ان تكون لغیرہما۔ تو قاضی اس زمین کو ان دونوں میں ثبوت نہیں فرماویگا یا شک کہ دونوں یہ گواہ قائم کریں کہ یہ زمین ان دونوں کی ملک ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید ان دونوں کے سوا کسی غیر کی ملک ہو۔ فن۔ کہ ان دونوں نے بدون عاریت یا اجارہ کے قبضہ کیا ہے بالجہ اس وقت جامع صغیر سے معلوم ہوا کہ خالی قبضہ پر بدون اثبات ملکیت کے ثبوت نہیں کیا جائیگا۔ ثم قیل ہو قول ابی حنیفہ خاصہ۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ یہ لفظ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ فن۔ کیونکہ جب میراث کے دعویٰ میں تقسیم نے تقسیم کیا تو بیان بدرجہ اولیٰ تقسیم کر نیلے۔ اور یہ قول کچھ نہیں ہے۔ وقیل ہو قول الكل وهو اللص۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے۔ لان قسمۃ الحفظ فی العقار غیر محتاج الیہ وقسمۃ الملک لتفقر الی قیامہ ولا ملک فامتنع الجواز۔ اس واسطے کہ عقار میں حفاظتی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے اور ملکی ثبوت اس امر کو چاہتا ہے کہ ملکیت قائم ہو اور بیان ملک ثبوت نہیں ہے تو ثبوت ثبوت کا جواز ممتنع ہوگا۔ قال واذا حضر وارثان واقاما البیعة علی الوفاة وعد والورثة والد ارنی ایدیم ومعہم وارث غائب۔ اگر دو وارثون نے حاضر ہو کر مورث کی وفات پر اور وارثون کی تعداد پر گواہ قائم کیے اور میراثی گھرانہ وارثون کے قبضہ میں ہے اور ان وارثون کے ساتھ میں ایک وارث دیگر ہے جو بالفعل غائب ہے۔ فن۔ اور حاضرین نے ثبوت کی درخواست کی قسمہا القاضی بطلب الحاضرین ونصب وکیل لا یقبض نصب الغائب۔ تو قاضی اس مکان کو حاضرین کی درخواست پر ثبوت کرے گا اور غائب کی طرف سے ایک وکیل مقرر کرے گا جو غائب کے حصہ پر قبضہ کرے۔ وکذا لو کان مکان الغائب صبی تقسم ونصب وصیا یقبض نصیبہ۔ اور اسی طرح اگر بچہ سے وارث غائب کے



کوئی طفل جو تو بھی قاضی تقسیم کرے اور طفل کی طرف سے ایک دمی مقرر کرے جو طفل کے حصہ پر قبضہ کرے۔ لہذا غیب  
نظر الغائب والصغیر۔ اس واسطے کہ اس میں غائب و صغیر کے حق میں بہتری ہو۔ ولابد من اقامۃ البینۃ فی ہذہ الصورۃ  
عندہ ایضا خلافاً لہما کما ذکرناہ من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ قائم کرنے  
مذکورہ میں دیکھو وفات مورث بعد وارثین پر گواہی دینے پر خلاف قول صاحبین کے جیسا کہ پہلے سابق میں ذکر کیا ہے  
و لو کانوا مشترکین لم یقسم مع غیبہ احدہم۔ اور اگر یہ لوگ مشتری ہوں تو ایک کی غیبت کے باوجود قاضی انہیں ہوا  
نہیں کریگا۔ ورنہ یعنی اگر ان لوگوں نے حاضر ہو کر اپنے آپ کو اس عقار کا مشتری بیان کیا حالانکہ ان میں سے ایک  
غائب ہو تو قاضی اس کے غائب ہونے کی حالت میں ہوا نہ نہیں کریگا۔ والفرق ان ملک الوارث ملک خلافت  
حتیٰ یرد بالعیب و یرد علیہ بالعیب فیما اشتراہ المورث او باع۔ اور خرید و میراث میں فرق یہ ہے کہ ملک دار  
تو ملک خلافت ہوتی ہے یعنی بجائے مورث کے ملک ہونے میں اس کا وارث قائم ہے حتیٰ کہ جو چیز مورث نے خریدی یا  
بیچی ہے اس میں عیب پا کر وارث واپس کر سکتا ہے اور مشتری عیب پا کر وارث کو واپس کر سکتا ہے۔ ورنہ کیونکہ وہ  
قائم مقام ہے۔ ویصیر مفعولاً بشر او المورث۔ اور وارث مذکور اپنی مورث کی خرید سے غدر میں پڑ جاتا ہے ورنہ  
صورت یہ ہے کہ مورث نے ایک باندی خریدی اور مورث کی موت کے بعد وارث نے اس کو ام ولد بنایا بھری شخص  
نے اگر اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی لے لی اور بیچ کی قیمت وصول کر لی تو وارث مفعول یعنی دھوکا کھا گیا  
جیسے مورث دھوکا کھاتا ہے حتیٰ کہ مع ثمن و قیمت کے اپنے مورث کے ہاتھ فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔  
بالجملہ۔ امر بثبوت ہوا کہ وارث کی ملکیت بطور خلیفہ و قائم مقام مورث کے ہوتی ہے۔ فانتصب احدہما حصما عن  
الملکیت فیما فی یدہ والاخر عن نفسه۔ پس دونوں وارثوں میں سے ایک تو بیت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں  
خضم ہوتا ہے اور دوسرا اپنی اذات کی طرف سے خضم ہوتا ہے۔ ورنہ پس حکم قضاء کسی غائب پر یا بیت پر نہیں ہوتا بلکہ  
اس کا قائم مقام موجود ہے۔ فصارت النفسۃ قضاۃ بحضرة المتخاضمین۔ تو پوراہہ کا حکم دینا متخاضمین کی حضوری  
میں حکم ہے۔ ورنہ کسی غائب پر حکم نہیں ہے۔ اما الملک الثابت بالشرا ملک مبتدأ و لہذا لا یرد بالعیب  
علی بائع بالنع فلا یصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق۔ اور جو ملک کہ بوجہ وراثت نہیں بلکہ بوجہ خرید کے  
ثابت ہوتی تو یہ ابتداء کی ملکیت جدید ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا تو جو حاضر ہے وہ  
غائب کی طرف سے خضم نہیں ہو سکتا پس فرق ظاہر ہو گیا۔ ورنہ یعنی مشتری بوجہ عیب کے اپنے بائع کے بائع  
کو واپس نہیں کر سکتا اس واسطے کہ بائع کا بائع کچھ بائع کے قائم مقام نہیں ہوتا کیونکہ ہر ایک کی ملکیت بسبب جدید  
ہے۔ اور حاصل فرق یہ کہ وارث تو مورث کا قائم مقام ہے تو وارث پر گواہ قائم کرنا مورث پر قائم کرنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے  
کہ جب مورث پر درحقیقت گواہ قائم ہوتے تو وہ حاضر و غائب سب کے حق میں مفید ہوتے پس جب اس کے قائم مقام  
پر گواہ قائم ہوئے تو وہ بھی حاضر و غائب پر کافی ہونگے۔ اور خریداری میں ہر خریدار نے اپنے حصہ کا عقد خود کیا ہے  
تو ہر ایک کو ملکیت جدید حاصل ہوئی ہے اور وہ بائع کا قائم مقام نہیں ہے پس کسی پر گواہ قائم کرنے سے غائب پر  
ظہور ہوگا۔ وان کان العقار فی ید الوارث الغائب او شی منہ لم یقسم۔ اور اگر عقار اس وارث کے قبضہ  
میں ہو جو غائب ہے یا عقار میں سے کوئی جہد اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس کا ہواہ نہیں کریگا۔ ورنہ اگرچہ ورثہ  
حاضرین ہواہ کی درخواست کریں۔ وکذا اذا کان ید مودعہ۔ اور اسی طرح کل یا بعض عقار اس غائب کے  
مستودع پاس ہو۔ ورنہ یعنی غائب نے جاستے وقت اس کو کسی کے قبضہ میں امانت رکھا ہو۔ وکذا اذا کان



فی ید الصغیر۔ اور اسی طرح اگر کل عقار یا بعض عقار کسی منبر کے قبضہ میں ہو۔ فت۔ تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی اس کا  
 ثبوت نہ کرے گا۔ لان النفسه قضاء علی الغائب والصغیر باستحقاق یدہا من غیر خصم حاضر عنہا۔ اور  
 کہ ثبوت تو غائب و منبر پر حکم ہو جائیگا بوجہ اسکے کہ ان دونوں کا استحقاق قبضہ موجود ہے بدون اسکے کہ انکی طرف سے  
 کوئی خصم حاضر ہو۔ فت۔ یعنی انکی طرف سے کوئی خصم حاضر نہیں تو اپنے حکم ثبوت جائز نہیں ہے۔ اگر کہا جادے کے  
 مستودع یعنی ابن موجود ہے تو وہ خصم ہو جائیگا۔ جواب دیا کہ۔ امین الخصم لیس خصم فیما یستحق علیہ و قضاء  
 من غیر خصم لا یجوز۔ اور مدعا علیہ کا امین مستودع اسکی طرف سے خصم نہیں ہوتا ایسے امور میں جنکا اس پر استحقاق  
 رکھا جادے کے یعنی دعویٰ کیا جادے اور یہ معلوم ہے کہ بدون خصم کے عین جائز ہے۔ ولا فرق فی ہذا الفصل بین  
 اقامۃ البینۃ وعدما ہو الصحیح کما اطلق فی کتاب۔ اور واضح ہو کہ عقار پر وارث غائب یا نائب یا منبر کا  
 قبضہ ثابت ہونے کی صورت میں خواہ گواہ وفات مورث و عدد ورثہ قائم کیے جاوے یا نہ کیے جاوے کچھ فرق نہیں  
 یعنی قاضی تقسیم نہیں کریگا اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔ فت۔ اور فرمایا کہ روایت  
 وہ ہے جو کرخی رحم نے ذکر فرمائی کہ ابو یوسف نے کہا کہ اگر عقار یا امین سے کوئی حصہ وارث غائب یا منبر کے قبضہ  
 میں ہو تو تقسیم نہ کر دینا حتیٰ کہ مورث پر گواہ قائم ہوں خواہ دار ہو یا زمین ہو۔ اور یہی امام محمد رحم کے قول میں  
 سے مشہور ہے لیس صاحبین کا قول یہ نکلا کہ گواہ قائم ہونے کی صورت میں ثبوت کر دیا جائیگا اور صاحب حصہ نے  
 کہا کہ ایسی صورت میں ثبوت نہیں کیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ قائم ہوں اور امین اتفاق ہے۔ اور یہی قول مالک  
 و شافعی و احمد ہے اور قتادی قاضی خان میں ہے کہ ثبوت نہ ہو گا اگرچہ گواہ قائم ہوں جب تک کہ غائب مذکور حاضر نہ ہو۔ مع  
 پھر یہ سب جو مذکور ہو اس وقت کہ کم سے کم دو وارث حاضر ہوئے ہوں۔ قال وان حضر وارث واحد لم تقسم  
 وان اقام البینۃ لانه لا بد من حضور خصمین لان الواحد لا یصلح محاصما و محاصما و کذا متعاسما و مقاسما۔ اور  
 اگر وارثوں میں سے ایک نے حاضر ہو کر ثبوت ثبوت قاضی تقسیم نہیں کریگا اگرچہ وہ مورث کی وفات و عدد ورثہ  
 پر گواہ قائم کرے اس واسطے کہ کثر دو خصم کا حاضر ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک ہی شخص میں ممکن نہیں کہ وہ خصوصت کرے  
 مدعی بھی ہو اور مدعا علیہ بھی ہو اور اسی طرح وہ ہائے والا اور جس سے ثبوت ثبوت ثبوت نہیں ہو سکتا۔ فت۔  
 پس امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک جو کہ گواہی قائم ہو نا ضروری ہے تو جو شخص کہ میت کی طرف سے قائم مقام ہو اگر وہ بھی  
 وارث ہے تو مدعی غاصم ندارد ہے۔ و برعکس۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضرور نہیں لیکن ثبوت کرنے والا  
 اور جس کے ساتھ ثبوت ثبوت ضرور ہیں تو وہ ایک ہی وارث نہیں ہو سکتا کیونکہ ثبوت کرنے والا تو اپنا حصہ  
 لیتا ہے جو دوسرے سے متصل ہے حالانکہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا ہے پس ایک وارث  
 کی حاضری پر بالاتفاق ثبوت نہیں کیا جائیگا یعنی قاضی حکم عین کریگا۔ بخلاف ما اذا کان الحاضر اثین علی ما یستحق  
 بخلاف اسکے جب دو وارث حاضر ہوں تو بر بناسے حکم مذکورہ بالا ثبوت کا حکم ہو سکتا ہے۔ فت۔ پس جس سے  
 ثبوت کیا جادے اور ثبوت کرنے والا موجود ہے بقول صاحبین رحم۔ اور امام رحم کے نزدیک مورث کی طرف سے  
 خصم اد خود مدعی دونوں موجود ہیں۔ ولو کان الحاضر صغیر او کبیر انصب القاضی عن الصغیر و صبا و قسم  
 اذا اقامت البینۃ۔ اور اگر ایک صغیر حاضر ہو اور ایک بالغ حاضر ہو تو صغیر کی طرف سے قاضی ایک وصی مقرر  
 کریگا اور ثبوت کا حکم دیکھا جب گواہی قائم ہو۔ فت۔ کہ مورث نے وفات پائی اور اسکے وارثوں کی یہ تعداد  
 ہے۔ اور صغیر کی طرف سے جب ہی وصی ہو سکتا ہے کہ وہ حاضر ہو اور اگر غائب ہو تو نہیں۔ بخلاف اسکے اگر میت



پر دعوی واقع ہو تو بضرورت اسکی طرف سے دمی مقرر کر سکتا ہے۔ کما فی الذخیرہ۔ وکذا اذا حضر وارث کبیر  
و موصی لہ بالثلث فیہا فطلبنا القسمہ واقاما البینۃ علی المیراث والوصیۃ یقسمہ لاجتماع التخصیص۔ اس واسطے  
جب ایک وارث بالغ اور ایک وہ شخص جسکے لیے عمارت میں سے تنائی کی وصیت ہو دونوں حاضر ہوئے اور  
دونوں نے ہوارہ کی درخواست کی اور دونوں نے میراث اور وصیت پر گواہ قائم کیے تو ہوارہ کا حکم فرمایا کیونکہ  
روحمم مجتمع ہوئے۔ الکیسر عن المیت۔ چنانچہ بالغ وارث تو میت کی طرف سے ہے۔ والوصی لہ عن نفسه  
اور جسکے واسطے وصیت کی گئی وہ اپنی طرف سے مدعی ہے۔ وکذا الوصی عن الصبی کا نہ حضر بنفسہ بعد البلوغ  
نقیامہ مقامہ۔ اور اسی طرح غفل کی طرف سے جو دمی ہو اسکی حاضری بھی کافی ہے گو یا طفل مذکور خود بعد بلوغ کے  
حاضر ہوا ہے کیونکہ دمی مذکور بالفعل اسکا قائم مقام ہے۔ فن۔ بالحد فقل کا دمی ہوا اور ایک وارث بالغ  
ہو تو ہوارہ کا حکم ہو جائیگا۔ ع۔

فصل فیما یقسم و مالاً یقسم۔ فصل ان چیزوں کے بیان میں جنکا ہوارہ کیا جاتا ہے اور جو ہوارہ کے قابل نہیں  
ہیں۔ فن۔ چونکہ ہوارہ باوجود حق لازم ہونے کے ایسے عمارت وغیرہ میں ہے جو ہوارہ کے قابل ہیں تو بیان ضرور ہے  
قال واذا کان کل واحد من الشراک یتفیع نصیبہ قسم بطلب احدہم۔ اگر شرکا دین سے ہر ایک اپنے حصہ سے  
انتفاع حاصل کر سکتا ہو تو ایک کی درخواست پر ہوارہ کر دیا جادے۔ فن۔ پس قابل ہوارہ یہی کہ جس سے  
بعد ہوارہ کے ہر شریک کو انتفاع حاصل کرنا ممکن ہو۔ لان القسمۃ حق لازم فیما یتملکھا عند طلب احدہم  
علی ما بیناہ من قبل۔ اس واسطے کہ جو شریک قابل ہوارہ ہو اس میں ایک شریک کی درخواست پر ہوارہ ایک حق  
لازم ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ فن۔ کہ جب شریک چیر ایک ہی مجلس سے ہو تو ایک شریک کی  
درخواست پر قاضی ہوارہ کرنے کے لیے بانیوں پر جبر کرے گا کیونکہ مقاصد گویا یکسان ہونے سے اس ہوارہ میں  
جد کرنے کے معنی غالب ہیں اور مہادلہ میں خود جبر کرنا جاری ہوتا ہے جیسے اسے فرضہ پر قاضی جبر کرتا ہے یا بخ۔ ن۔  
وان کان یتفیع احدہم ویستفر بہ الآخر فقلۃ نصیبہ۔ اور اگر یہ حالت ہو کہ ہوارہ کے بعد شرکا دین سے بعض  
تو اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو اور دوسرے کو اس سے ضرر ہو بوجہ اسکے کہ اسکا حصہ بہت کم ہے۔ فن۔ ان  
طلب صاحب اکثر قسم وان طلب صاحب القلیل لم یقسم۔ پس اگر بہت حصہ والے نے ہوارہ چاہا تو  
ہوارہ کر دیا جادے اور اگر قلیل والے نے چاہا تو ہوارہ نہیں کیا جائیگا۔ لان الاول یتفیع بہ فاعبر طلبہ  
اس واسطے کہ حصہ کثیر واہ تو بخوبی انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو اسکی درخواست پر ہوارہ مجبر ہے۔ والثانی متعنت  
فی طلبہ فلم یعتبر۔ اور قلیل حصہ والا اپنی درخواست پر ہوارہ میں بربادی چاہتا ہے تو اسکی درخواست معتبر نہ ہوگی۔  
فن۔ اور بہت سے بد طینت ایسے ہونے میں کہ خبث باطن کی وجہ سے وہ چاہتے ہیں کہ جز کو برباد کریں  
یا سورت بگاڑ دین تو اسکی بدعتی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ و ذکر الجصاص علی قلب ہذا۔ اور شیخ جصاص رحم  
اسکے برعکس ذکر کیا۔ فن۔ کہ اگر قلیل حصہ والے نے ہوارہ کی درخواست کی تو ہوارہ کیا جائیگا اور کثیر حصہ  
کی درخواست پر نہیں کیا جائیگا۔ لان صاحب اکثر برید الاضرار بغیرہ۔ اس واسطے کہ کثیر حصہ والے کی مراد  
یہ کہ قلیل والے کو ضرر پہنچا دے۔ فن۔ کیونکہ بعد ہوارہ کے قلیل والے کو انتفاع ممکن نہوگا۔ والاخر برضی  
بضرر نفسه۔ اور دوسرا یعنی قلیل حصہ والا اپنی ذات کے ضرر پر راضی ہو گیا۔ فن۔ یعنی جب قلیل حصہ والے نے  
ہوارہ کی خود درخواست کی تو وہ اپنی ذات کے ضرر پر خود راضی ہو گیا پس ہوارہ کر دیا جائیگا۔ و ذکر الجصاص



الشہید فی مختصرہ ان ایما طلب القسمة بقسم القاضی۔ اور حاکم شہید رحم نے اپنے مختصر میں ذکر کیا کہ قلیل و  
کثیر دالے جس نے بٹوارہ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا۔ والوجہ اندرج فیما ذکرناہ۔ اور اسکی وجہ  
اس بیان میں جو بننے ذکر کیا ہر مدرج ہے۔ فن۔ کیونکہ کثیر حصہ والا اپنی ملکیت سے نفع اٹھا سکتا ہے اور قلیل  
خود اپنے ضرر پر راضی ہے پس ہر ایک کی درخواست پر بٹوارہ ہو سکتا ہے۔ والاصح المذکور فی الکتاب وہو  
الاول۔ اور اصح قول وہ ہے کہ کتاب میں مذکور ہے اور وہ قول اول ہے۔ فن۔ کہ کثیر دالے کی درخواست  
مقبول ہے اور قلیل دالے کی درخواست مردود ہے۔ وان کان کل واحد یستفر لصفہ لم یقسم لہ الا بتراضیہما  
اور اگر وہ چیز ایسی چھوٹی ہو کہ بٹوارہ کے بعد ہر ایک شریک کو ضرر ہو چکا تو قاضی اسکا بٹوارہ لین کر لگا کر جب  
کہ دونوں راضی ہوں۔ فن۔ یعنی نقد ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہ کریگا اگرچہ اسکا حصہ بہ نسبت دوسرے  
کے زیادہ ہو لیکن باوجود اسکے لائق انتفاع نہیں ہے۔ لان الجبر علی القسمة تکمیل المنفعة و فی ہذا نفوتہما۔  
اسواسطے کہ بٹوارہ پر جبر کرنا تو منفعت پوری کرنے کے لیے تھا حالانکہ ایسی صورت میں منفعت کو ضائع کرنا ہوگا۔ فن۔  
پس جبر نہیں ہو سکتا لیکن جواز ہے۔ ویجوز تر ارضیہما لان الحق لہما۔ اور دونوں کی رضامندی سے بٹوارہ بہتر  
جائز ہے کیونکہ حق تو انہیں دونوں کے واسطے ہے۔ وہما عرف بشانہما۔ اور یہ دونوں اپنے کام سے خود زیادہ نفع  
میں۔ فن۔ کہ بٹوارہ میں انکا کیا نفع مضمر ہے۔ اما القاضی فیعمد الظاہر۔ اور قاضی تو ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے  
فن۔ اور ظاہر میں بٹوارہ کے بعد ہر ایک کا حصہ قابل انتفاع نہیں رہتا ہے۔ تو قاضی جبر نہیں کریگا لیکن بٹوارہ  
سے مانعت نہ کرے جب کہ دونوں راضی ہوں۔ قال وقسم العروض اذا كانت من صنف واحد۔ اور عرض  
اگر ایک ہی قسم سے ہوں تو قاضی انکا بٹوارہ کریگا۔ فن۔ یعنی جبراً تقسیم کریگا۔ لان عند اتحاد الجنس متحد  
المقصود فیحصل التعديل فی القسمة والتکمیل فی المنفعة۔ اسواسطے کہ جنس متحد ہونے کی صورت میں مقصود  
متحد ہوگا تو بٹوارہ میں برابری اور منفعت میں تکمیل حاصل ہوگی۔ فن۔ مثلاً گیون سے قلیل و کثیر میں مقصود  
واحد ہے اور ہر ایک بعد بٹوارہ کے پورے طور پر تصرف کر سکتا ہے۔ اور یہ اسوقت کہ جنس واحد ہو۔ ولا یقسم  
الجنسین بعضہما فی بعض۔ اور دو جنسوں میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کریگا۔ فن۔ یعنی جب اجناس  
مختلف ہوں تو قاضی یہ نہیں کر سکتا کہ بعض شرکاء کو بعض جنس دے اور بعض دیگر کو جنس دیگر دیدے۔ لانه لا یخلط  
میں الجنسین فلا تقع القسمة بمنزلة بل تقع معاوضة۔ اسواسطے کہ دو جنس میں خلط ہونا ممکن نہیں تو یہ بٹوارہ یعنی  
تمیز کرنا ہوگا بلکہ معاوضہ ہوگا۔ فن۔ یعنی بٹوارہ یعنی تمیز کرنا تو جنس واحد کے مختلط حصص میں ہے یعنی شرکاء کے  
حصص اس جنس میں مختلط ہیں کہ قاضی نے انکو علیحدہ کر دیا اور اجناس مختلفہ میں باہم اختلاف نہیں تاکہ جدا  
کرنا بٹوارہ سے ہو۔ بلکہ ہر ایک کا حصہ باہمی معاوضہ ہے۔ وسبیلہما التراضی دون جبر القاضی۔ اور اسکی راہ  
یہ کہ شرکاء کی رضامندی باہمی ہو۔ نہ آنکہ قاضی جبر کرے۔ فن۔ یعنی شرکاء باہم مبادلہ پر راضی ہو جائیں کیونکہ  
باہمی رضامندی منصوص شرط ہے اور یہاں برابری پر اعتماد نہیں ہو سکتا اور باہمی رضامندی سے مبادلہ جائز  
ہے اگرچہ برابری نہ ہو۔ وقسم کل موزون وکیل کثیرا و قلیل والمعدود والمتقارب وتبر الذہب والفضة  
وتیر الحدید والتماس والابل بانقرادہما او البقر او الغنم۔ اور قاضی ہر کیل ووزنی چیز کو خواہ قلیل ہو یا  
کثیر ہو تقسیم کرے اور جو چیزیں شمار سے کہتی ہیں اور باہم برابر شمار ہوتی ہیں انکو تقسیم کرے اور سونے و چاندی  
کے بغیر گائے ہوئے ٹکڑے اور گوسے و تانبے کے بغیر گائے ہوئے ٹکڑے بھی تقسیم کرے اور تھما اور نمون و تھما



کابون دنیا بکریوں کو تقسیم کرے۔ و۔ کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک جنس ہے پس کیل و موزون کی طرح جسمنا  
تقسیم کر سکتا ہے۔ و لا یقسم شاة و بعیر او برؤ و نا و حمارا۔ اور اگر بکری و اونٹ و گھوڑا و گدھا ہوں تو تقسیم  
نہیں کریگا۔ و۔ اس واسطے کہ یہ اجناس مختلف ہیں تو انہیں برابر ہی متدرج ہر ہذا شرکا و خود ہوا رہا ہی نہیں  
سہ کریں۔ و لا یقسم الا بالی۔ اور غروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کریگا۔ و۔ خواہ موئے چاندی کے ہوں  
یا مانجے و پتل و غیرہ کے ہوں۔ لانا با اختلاف الصنفہ تحت بالاجناس المختلفہ۔ اس واسطے کہ غروف  
بوجہ مختلف ساخت کے ہنرہ اجناس مختلفہ کے ہو گئے۔ و۔ اور اگر یہ غروف ایک ہی سانچہ کل سے بنے ہوں  
تو جس متحدہ میں۔ و یقسم الثیاب الہر و تہ لانا و الصنف۔ اور ہر دی کپڑوں کو ہوا رہ کر دے کیونکہ  
صنف متحد ہے۔ و لا یقسم ثوبا واحد الا شتمال القسمة علی الضرر اذ ہی لا یتحقق الا بالقطع۔ اور ایک کپڑے  
کو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ یہ ہوا رہ تو ضرر کو شامل ہر اسلئے کہ ہوا رہ بدون قطع کرنے کے متحقق نہوگا۔ و۔  
پس قاضی اسکو عمل میں نہیں لادے گا بلکہ خود شرکار باہمی رضامندی سے ٹکڑے کریں۔ و لا یؤمین اذا اختلف  
قیمتہما لما بینا۔ اور قاضی دو کپڑوں کو بھی تقسیم نہ کرے جب کہ ان دونوں کی قیمت مختلف ہو بدلیل مذکورہ بالا  
و۔ کہ بدون ٹکڑے کرنے کے ہوا رہ ممکن نہیں اور اس میں ضرر ہے کہ قاضی خود اسکا ترکیب نہوگا جبکہ کوئی شریک  
راضی نہو۔ بخلاف ثلثۃ اثواب اذا جعل ثوب ثوبین۔ برخلاف اسکے اگر تین کپڑے ہوں تو تقسیم کر سکتا ہے  
بشرطیکہ ایک کپڑا بقیہ دو کپڑوں کے ہو۔ و۔ تو ایک کپڑا ایک شریک کو اور دو کپڑے دوسرے شریک  
کو دیدے۔ او ثوب و ربع ثوب و ثلثۃ اربع ثوب۔ یا ایک کپڑے دوسرے کے چوتھائی کے  
بقابلہ ایک کپڑے مع تین چوتھائی باقی کے ہو۔ لانا قسمۃ البعض دون البعض و ذلک جائز۔ اس واسطے  
کہ یہ بعض چیز کا بدون بعض دیگر کے ہوا رہ اور یہ جائز ہے۔ و۔ یعنی یہ ایسا ہو جائیگا کہ مشترک مال میں سے  
بعض کا ہوا رہ کیا اور بعض کا ہوا رہ نہیں کیا تو جائز ہے کیونکہ ہر ایک کو ایک کپڑا مل گیا اور باقی ایک کپڑے  
میں ایک شریک کا حصہ چارم اور دوسرے کا تین چوتھائی سہ یعنی ایک اسطرح مشترک رہا جیسے وارثوں میں  
زمین کا ہوا رہ کر دیا اور تالاب و جھیل کو سب میں مشترک چھوڑ دیا۔ و قال ابو حنیفہ مع لا یقسم الرقیق و الحجیر  
تقفا و تہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ قاضی مشترک ملکوں و جاہرات کو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ ان دونوں چیزوں  
میں تفاوت ہوتا ہے۔ و۔ یعنی انکے مقاصد و افراد میں تفاوت شدید ہے تو برابر ہی متدرج ہے۔ و قال لا یقسم الرقیق  
لانا و الخمس کما فی الابل و النعم و الرقیق المغنم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ ملکوں کو ہوا رہ کر دے کیونکہ  
جنس متحد ہے جیسے اونٹ و بکری و مال غنیمت کے ملکوں کو ہوا رہ کر دیتا ہے۔ و۔ اسی طرح بیان قاضی جسرا  
ہوا رہ کر سکتا ہے۔ و لا ان التفاوت فی الادوی فاحش لتفاوت المعالی الباطنۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی  
دلیل یہ ہے کہ آدمی کے جنس میں تفاوت فاحش ہے بوجہ باطنی اوصاف میں تفاوت کے۔ و۔ مثلاً بعض غلام  
جو شیار و ذہین ہوتا ہے اور بعض امود تجارت میں جا لگ جوتا ہے تو ہوا رہ کی برابری ممکن نہیں ہے۔ نصار کا خمس  
المختلف۔ تو ملکوں کا حال ہنرہ جنس مختلف کے ہو گیا۔ و۔ گویا ہر ملک ایک جنس علیحدہ ہے۔ بخلاف  
الحيوانات لان التفاوت فیہا یقل عند اتحاد الجنس۔ برخلاف حیوانات کے امتداد اونٹ و بکری وغیرہ  
کے کیونکہ حیوانات میں جنس متحد ہونے کے وقت بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ و۔ تو حیوانات پر آدمی کا قبلا  
جائز نہیں ہے۔ الا تری ان الذکر والانی من نبی آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد۔ کیا تم



نہیں دیکھتے ہو کہ آدمیوں میں سے نروادہ و دجنس رکھے گئے ہیں اور جو امات میں جنس واحد ہیں۔ فن۔  
 چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق خرید اس قرار پر کہ وہ باندی ہے پھر وہ غلام نکلا تو بیع فاسد ہے اور  
 اگر اس نے ایک جانور خرید کہ وہ بکری مادہ ہے پھر بکرا نہ نکلا تو بیع فاسد نہ ہوگی جیسا کہ کتاب البیوع میں گذرا ہے  
 و بخلاف المغنم لان حق الغنیمین فی المالیۃ حتی کان للامام یبعھا و قسمۃ ثمنھا۔ اور برخلاف غنایم کے  
 کہ اس کے ملکوں کا بٹوارہ جائز ہے اس لیے کہ مجاہدین کا حق تو مالیت سے متعلق ہے (ان اعیان سے مختص نہیں ہے)  
 حتی کہ امام کو اموال غنیمت فروخت کرنے اور اس کا ثمن تقسیم کرنے کا اختیار ہے۔ وہ ہننا متعلق بالعیین و المالیۃ  
 جمیعاً فافترقا۔ اور یہاں شرکیوں کا حق مال مشترک کی ذات و مالیت دونوں سے متعلق ہے پس مال شرکت اور  
 مال غنیمت میں فرق ظاہر ہو گیا۔ فن۔ اسی وجہ سے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی شخص کا مال بغیر اس کی اجازت  
 کے فروخت کرے۔ اما الجواہر نقد قیل اذا اختلف الجنس لا یقسم کاللالی و الیوا قیت۔ رہے جواہر  
 تو کہا گیا کہ جب انکی جنس مختلف ہو تو بٹوارہ نہیں کریگا جیسے موتی و یاقوت۔ فن۔ و جنس مختلف ہیں پس  
 قاضی بٹوارہ نہ کرے اور شرکاء مختار ہیں کہ اپنی خواہش و رضامندی سے بٹوارہ کر لیں۔ وقیل لا یقسم الکبار  
 منها لکثرة التفاوت و یقسم الصغار لقلة التفاوت۔ اور بعض نے فرمایا کہ جواہرات میں سے کلاں  
 و انون کو بٹوارہ نہ کرے بوجہ کثرت تفاوت کے اور چھوٹے ریزون کو بٹوارہ کرے بوجہ کم تفاوت کے۔  
 پس حاصل یہ کہ جواہرات میں اختلاف اقوال ہیں۔ وقیل یجوز الجواب علی اطلاقہ۔ اور بعض نے کہا کہ  
 جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے۔ فن۔ کہ جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ جنس متحد ہوں یا مختلف ہوں  
 خواہ کلاں ہوں یا خرد ہوں۔ لان جمالہ الجواہر محش من جمالہ الرقیق۔ اس واسطے کہ جواہرات میں  
 ملکوں سے بڑھکر اوصاف غیر معلوم ہوتے ہیں۔ الا تری انہ لو تزوج علی لولۃ او یاقوتۃ و خالع  
 علیہا لا یصح النسیۃ و یصح ذلک علی عبد۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے ایک موتی یا ایک یاقوت غیر معین  
 پر نکاح کیا یا عورت کو موتی یا یاقوت پر خلع دیا تو نسیمہ صحیح نہیں ہے اور غلام پر یہ صحیح ہے۔ فن۔ تو معلوم ہوا کہ غلام  
 سے بڑھکر ان میں حالت ہے۔ فادلی ان لا یجوز علی القسمۃ۔ پس بدرجہ اولی اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کیا جائیگا۔  
 قال ولا یقسم حام ولا یرد لارجی الا ان یتراضی الشرکار۔ اور حام کا بٹوارہ نہیں کیا جائیگا اور نہ کنوین  
 کا اور نہ پن چلی کا اگر ان کے شرکار یا ہم راہی ہو جاویں۔ و کذا الحاکم بن الدارین۔ اور اسی طرح جو دیوار کہ  
 دو گھروں کے درمیان ہو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ لانه یشتمل علی الفرقتی الطرفین۔ کیونکہ یہ بٹوارہ و دونوں  
 جانب کے ضرر کو شتمل ہے۔ اولاً یبقی کل النسیب تنفعاً بہ انتفاعاً مقصوداً فلا یقسم القاضی۔ اس واسطے  
 کہ ہر حصہ اس قابل نہیں رہتا کہ اس سے جو انتفاع مقصود ہے وہ حاصل ہو تو قاضی بٹوارہ نہیں کریگا۔ بخلاف  
 التراضی لما بینا۔ بخلاف باہمی رضامندی کے بدیل مذکورہ سابق۔ فن۔ یعنی بٹوارہ تو انتفاع کی تکمیل  
 کے واسطے ہے اور جب ضرر نظر آدے تو قاضی بنظر ظاہر اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کریگا اور اگر شرکار خود راضی ہوں تو اپنے  
 باطنی امور کے لحاظ سے اس کو اختیار ہے کہ شاید اس میں کچھ فوائد مضر ہوں اور حق ان میں کے درمیان دائرہ پس  
 اس کو اختیار حاصل ہے۔ قال و اذا کان فی مضر واحد قسم کل دار علی حد نہائی قولہ فی خیفۃ  
 جب چند گھر جو متصل یا متفرق واقع ہوں چند شرکار میں مشترک ایک ہی شہر میں واقع ہوں تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
 نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کریگا۔ فن۔ خواہ ملاکر بٹوارہ میں مصلحت ہو یا نہ ہو۔ و لا



ان کا ان الاصلح لعم قسمہ بعضہا فی بعض قسمہا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بعض کو بعض میں ملا کر تقسیم کرنا شرعی کے حق میں بہ نسبت علیحدہ کے بہتر ہو تو قاضی ملا کر تقسیم کرے۔ **ف**۔ اور بہتری میں قاضی کی رائے معتبر ہے۔ ازلیہ۔ و علی ہذا الخلاف الا فرقة المتفرقة المشتركة۔ اور اسی طرح اگر کھیت و اراضی جو متفرق واقع ہوں اور مشترک ہوں تو ان کے ثبوت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ **ف**۔ کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر ایک علیحدہ تقسیم ہوا اور ملا کر ثبوت مطلقاً جائز نہیں ہے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک اگر ملا کر ثبوت میں بہتری ہو تو جائز ہے۔ لہذا انہما جنس واحد اسماء و صورۃ نظر الی اصل السکنی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دار ہائے متعدد وہ بنظر اصل سکونت کے ایک ہی جنس ہیں نام و صورت دونوں طرح سے۔ **ف**۔ یعنی نام و صورت میں تو متحد ہیں اور چونکہ اصل میں سب مسکن ہیں تو جنس متحد ہیں۔ و اجناس معنی نظر الی اختلاف المقاصد و وجہ السکنی۔ اور بنظر اس کے کہ ان سے مقاصد مختلف و طریقہ حاصل سکونت مختلف ہوتے ہیں تو اس معنی کی نظر سے یہ دار متعدد ہو گیا اجناس مختلف ہیں۔ **ف**۔ پس ایک نظر سے کل دار ایک جنس متحد ہیں اور دوسری نظر سے یہ مختلف اجناس ہیں۔ فیفوض الترجیح الی القاضی۔ تو ترجیح دینا قاضی کے سپرد ہے **ف**۔ کہ بنظر مصلحت وہ ان کے جنس متحد ہونے کو ترجیح دے یا اجناس مختلف ہونے کو ترجیح دے پس اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو ملا کر ثبوت جائز ہے اور اگر اجناس مختلف ٹھہر دے تو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا بلکہ ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے اور یہی معنی نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا اور حاشیہ میں کافی سے لایا کہ یہ معنی ہیں کہ اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو تقسیم کرے اور اگر اجناس متعدد کو ترجیح دے تو تقسیم نہ کرے۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ دہم ہے بلکہ صحیح وہ جو ترجیح نے موافق فتاویٰ ظہیریہ کے نقل کیا۔ اور اس سے صاحبین کی دلیل اس طرح پیدا ہوئی کہ قاضی کو اختیار ہے کہ بنظر مصلحت ان کو جنس واحد قرار دیکر مجموعہ تقسیم کرے۔ ولہ ان الاعتبار سے وجوہ المقصود۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کا اعتبار ہے اور یہی مقصود ہے۔ **ف**۔ اور صورت کی راہ سے متحد ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور جب کہ معنی مقصود کا اعتبار نہیں ہوا تو ہر ایک مکان ایک جنس علیحدہ ہے۔ و یختلف ذلک باختلاف اہلہ ان و المحال و البحران و القرب الی المسجد و المار و اختلاف فاحشا۔ اور یہ معنی مقصود تو بنظر شہر و محلات و بیرونیوں کے مسجد و پانی سے قرب کے فاحش اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں۔ **ف**۔ پس بعض مکان عمدہ محلہ میں ہے بعض برعکس ہے اور بعض کے پیر و سی احجہ بعض کے خراب ہیں اور بعض سے مسجد یا پانی قریب ہے اور بعض سے بعید ہے تو بنظر مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے ایہ اختلاف واقع ہوتا ہے۔ فلما یکن التعديل فی القسمۃ۔ تو ثبوت میں برابری ممکن نہیں ہے **ف**۔ تو سب کو ملا کر ثبوت ثبوت ہوا۔ کیونکہ بنظر مقصود سکونت کے وجوہ مذکور اختلاف ہے۔ ولہذا لا یجوز التوکیل بشرار دار۔ اور اسی اختلاف فاحش کی وجہ سے اگر دار خریدنے کا دلیل کیا تو دلالت جائز نہیں ہے۔ **ف**۔ اس واسطے کہ جس چیز کے واسطے دلیل کیا وہ بنظر مقاصد مذکورہ بہت بھول ہے۔ و کذا لو تزوج علی دار لا تصح القسمۃ۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت سے ایک دار غیر معین بزناح کیا تو بیان مرنہیں صحیح کہا ہو الحکم فیہما فی الثوب۔ جیسا کہ کپڑے کے بارہ میں دونوں صورتوں میں حکم ہے۔ **ف**۔ حتیٰ کہ اگر غیر کپڑے کے واسطے دلیل کیا یا کپڑے کو مقرر دیا تو دلالت و بیان مرنہیں صحیح نہیں ہے۔ پس ہر گھر ایک جنس علیحدہ ہے تو ان کو ملا کر ثبوت ممکن نہیں ہے۔ بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بدتھا۔ برخلاف ایک ہی دار



جب کہ اس کے بچے مختلف ہوں۔ فن۔ بعض جائزے کے اور بعض گرمی و بعض برسات کے ہوں تو بھی ملا کر قسم ہونگے۔ لان فی قسمہ کل بیت علیحدہ ضرر انقسمت الدار قسمہ واحدہ۔ اس واسطے کہ ہر کوئی شری کے علیحدہ ثوارہ میں ضرر ہو تو دارند کو ایک ہی ثوارہ سے قسم کیا جائیگا۔ قال تقییداً وضع فی الكتاب اشارۃ الی ان الدارین اذا کانتا فی مصرین لا یجمعان فی القسمۃ عند ہما و ہر دو ان یہ ہلال غنما۔ شیخ مصنف رحمہ نے لکھا کہ کتاب میں جو وضع مسئلہ اس قید سے لکھی کہ ایک ہی شہر میں دو مختلف ہوں تو یہ ان ثوارہ ہر کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبین رحمہ کے نزدیک بھی انکو ثوارہ میں ملا یا نہیں جائیگا اور یہی ہلال الرائی رحمہ نے صاحبین سے روایت کی ہے۔ وعن محمد بن نفیس۔ حدیث فی الاربی۔ امام محمد رحمہ سے دوسری روایت یہ کہ دونوں گھروں کو ثوارہ میں ملا یا جائیگا۔ والبیوت فی محلۃ او مال تقسم قسمہ واحدہ لان التفاوت فیما بینہما لیس۔ اور بیوت یعنی کوٹھریاں خواہ ایک محلہ میں ہوں یا متفرق محلات میں ہوں وہ ایک ثوارہ سے قسم کیے جاویں گے کیونکہ انہیں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ فن۔ خواہ یہ کوٹھریاں متصل ہوں یا جدا ہوں۔ و المنازل المتلازمتہ کالبیوت و المتباہتہ کالدور۔ اور اگر منازل ہوں ہیں اگر باہم ملے ہوں تو انکا حکم مثل بیوت کے ہے اور اگر جدا جدا ہوں تو انکا حکم مثل داروں کے ہے۔ لان بین الدار والبیوت علی ما مر قبل فاخذ شہما من کل واحد۔ اس واسطے کہ منزل تو بیت اور دار کے درمیان ہے جیسا کہ سابق میں گذرا میں اسنے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت حاصل کی۔ فن۔ چنانچہ جب منازل باہم متصل واقع ہوں تو بیوت کی طرح انکو یکجا ثوارہ کرنا جائز ہے اور اگر متفرق واقع ہوں تو دور کی طرح متفرق قسم ہونگے۔ قال وان کانت دار او ضیعة او دار او خانوۃ تقسم کل واحدہما علیحدہ۔ اور دو مقامات مشترک میں ایک گھر دارا ضعی ہو یا ایک مکان دو دکان ہو تو ہر ایک کو علیحدہ ثوارہ کیا جاوے۔ لاختلاف الجنس۔ کیونکہ مکان زمین و دوکان ہر ایک کی جنس علیحدہ ہے۔ قال رحمہ جل الدار والخانوت جنسین و کذا ذکر النقصان۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ کتاب میں دار اور دوکان کو دو جنس قرار دیا اور یہی امام خفاف رحمہ نے ذکر کیا ہے۔ فن۔ اور لمجا ط مقصود کے بھی انسب ہے۔ و قال فی اجارات الاصل ان اجارۃ منافع الدار بالخانوت لا یجوز۔ اور مبسوط کی کتاب الاجارات میں امام محمد رحمہ نے لکھا کہ منافع الدار کو بیو جن دوکان کے اجارہ دینا نہیں جائز ہے۔ فن۔ کیونکہ اس میں بیع کا احتمال ہے۔ و ہذا یدل علی انها جنس واحدہ۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ دار اور خانوت ایک ہی جنس ہیں۔ فیجعل فی المسالہ روایتان۔ پس اس مسئلہ میں باتو دور و اینہیں قرار دیا ہوا ہے۔ فن۔ ایک میں دار جنس دوکان ہے اور دوم میں جنس مختلف ہے۔ او قینی حرمتہ الربوا ہنا لک علی شہتہ المجانستہ۔ یا مبسوط کی روایت میں حرمت بیع کا حکم شہدہ مجانستہ پر مبنی کیا جاوے۔ فن۔ یعنی کہا جاوے کہ دار و دوکان در حقیقت تو دو جنس ہیں لیکن ایک جنس ہونے کا شہدہ ہے پس شہدہ کی وجہ سے ہما للہ اجارہ حرام ہے کیونکہ بیع کے احکام میں شہدہ بنزہ حقیقت کے ہوتا ہے۔ م۔

فصل فی کیفیتہ القسمۃ۔ یہ فصل ثوارہ کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ قال و شیخی للقاسم ان یصور ما یقسمہ لیکنہ حفظہ و یعدلہ یعنی یسویہ علی سهام القسمۃ و یروی بعزلہ امی یقطعہ بالقسمۃ عن غیرہ قاسم کو چاہیے کہ جس چیز مکان زمین وغیرہ کو ثوارہ کرے اسکی تصویر بناوے تاکہ اسکو حفظ رکھنا ممکن ہو اور اسکو بدل کرے یعنی ثوارہ کے سهام پر برابر کرے اور بعض روایت میں "عزل کرے" آیا ہے یعنی ثوارہ



سے سم کو دوسرے سے قطع کرے۔ و نیز عہ لیعرف قدرہ۔ اور ذرا مال دے تاکہ اسکی قدر دریافت کرے۔ فن۔ اور ہر ذراع بر تلم سے نشان کرے تاکہ علمہ معلوم ہو۔ و یقوم البناؤ لحاجۃ الیہ فی الآخرۃ اور عمارت کی قیمت لگا دے کیونکہ آخر میں قاسم کو اسکی حاجت ہوگی۔ و یفرز کل نصیب عن البانی بطریقہ و شریہ۔ اور ہر حصہ کو مع اسکے خاص رستہ حصہ پانے کے باقی سے جدا کرے۔ حتی لا یكون لنصيب بعضہ نصیب بعض تعلق فیقطع المنازعة و یحقق معنی القسمة علی التمام۔ تاکہ بعض شرکار کے حصہ کو بعض دیگر سے تعلق باقی نہ رہے تو جھگڑا منقطع ہو جاوے اور پورے طور پر ثوارہ کے معنی متحقق ہوں۔ بالجلو پھر یہ سب حصص تیار ہو گئے۔ تم یلقب نصیب بالاول والذی یلیہ بالثانی والثالث علی ہذا۔ پھر ایک حصہ کا نام اول رکھے اور جو اسکے ساتھ ملا ہوا ہو دوم پھر سوم علی ہذا اقیاس باقیوں کے نام رکھے۔ فن۔ پھر ہر حصہ دار کے واسطے حصص کو نامزد کرنا چاہیے۔ تم یخرج الفرقۃ فمن خرج اسمہ اولاً قلہ السهم الاول ومن خرج ثانیاً قلہ السهم الثانی۔ پھر قرعہ سے نام نکالے تو جسکا نام سب سے اول نکلے اسکے لیے ہلاسم ہو اور جسکا نام دوم نکلے اسکے لیے دوسراسم ہو۔ فن۔ دلی ہذا اقیاس باقیوں کو سمجھو۔ والا اصل فی ذلک ان یظروا لى اقل الانصبا حتی اذا کان الاقل ثلثاً جعل اثلاً ثانیاً وان کان سدساً جعلها اسداساً لیکن القسمة۔ اور اس بارہ میں کلیہ قاعدہ یہ ہو کہ حصوں میں سب سے کمزور کو دیکھے حتی کہ اگر وہ تہائی ہو تو عقار کو میں حصہ کرے اور اگر کمتر حصہ چھٹا ہو تو اسکے چھ حصہ کرے۔ فن۔ یعنی فرض کرو کہ دو حصہ وارد ہوں میں سے ایک کے واسطے تہائی اور دوسرے کے واسطے دو تہائی ہر تو میں حصہ کرے مع حقوق و مرافق کے پھر ایک حصہ تو تہائی واسطے کے قرعہ میں دیدے اور باقی دو حصہ دوسرے کے واسطے ہیں دلی ہذا اقیاس چھٹا و تہائی نصف ہر تو چھ حصہ کرے انا جملہ ایک سم تو چھٹے واسطے کو اور ۱۔ سہم تہائی واسطے کو اور تین سہم نصف واسطے کو دیدے۔ و قد شرعناہ شیعافنی کفایتہ التفتی توفیق اللہ تعالیٰ اور ہم نے اسکو کفایتہ التفتی میں سیری دینے والی شرح کے ساتھ شرح کیا ہر توفیق اللہ تعالیٰ۔ و قولہ فی الکتاب و یفرز کل نصیب بطریقہ و شریہ بیان الافضل۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ ہر حصہ کو مع اسکی ماہ و شریہ کے جدا کرے۔ یہ افضل طور کا بیان ہے۔ فان لم یفعل اذ لم یکن جاز علی ما تذکرہ تفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ پس اگر مع ماہ و شریہ کے الگ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو ثوارہ جائز ہر چنانچہ فقیر اسکی تفصیل کے ساتھ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ و الفرقۃ تطیب القلوب و ازاحۃ التمتہ الیل۔ اور قرعہ ڈالنا تو شرکار کے دل غم کرنے کے لیے اور میلان کی نہمت دہر کرنے کے لیے ہے۔ فن۔ یعنی شاید کسی شریک کو کسی خواہش ہو اور قاسم نے وہ دوسرے شریک کے نام کر دی تو اسکے دل میں بدگمانی ہوگی کہ شاید قاسم کو اسکی طرف میلان ہے پس قرعہ ڈال دے تاکہ یہ نہمت دور ہو اور ہر ایک اپنے حصہ پر راضی ہو جاوے پس قرعہ و حرم ہیں جو۔ حتی لو عین کل منہم نصیباً من غیر اقتراع جاز۔ حتی کہ اگر قاسم نے ہر شریک کے واسطے ایک بدون قرعہ ڈالنے کے معین کر دیا تو جائز ہے۔ فن۔ یعنی جتنے اس شریک کو چاہیے اسکے نامزد کر دیا تو جائز ہے۔ لانه فی معنی انفضاء فی ملک الا لزام۔ اس واسطے کہ ثوارہ کو حکم تضار کے معنی میں ہے پس قاسم کو بھی ہر کرنے کا اختیار ہے۔ فن۔ پس جسکے نام اپنے جو حصہ معین کیا وہ حکم لازم ہے۔ قال ولا یدخل فی انفسہ والد تانیہ الا تبرأ منہم۔ اور ثوارہ میں دم و دنیا رضین داخل کر لیا مگر انکی باہمی رضامندی سے۔ فن۔ یعنی جب ثوارہ میں بعض حصوں کے ساتھ دم یا دنیا ملا کر باہمی جوتی ہو مثلاً جو یہ حصہ لے وہ ظان حصہ دہا



استقدر درم یا دینار دے تو درم یا دینار کا اسطرح ہوا رہے میں داخل کرنا جب ہی جائز ہے کہ شرکاء باہم رضامند ہوں  
یعنی اس میں جبر نہیں ہو سکتا۔ لہذا لا شرکت فی الدراہم والقسمة من حقوق الاشتراک سوا سوا سوا کہ درم میں  
میں شرکت نہیں ہے اور ہوا رہے تو شرکت کے حقوق میں سے ہے۔ **ف**۔ تو جس میں شرکت نہ ہو اس میں ہوا رہے کا حکم  
بھی ہوگا۔ مگر آنکہ شرکاء خود راہی ہوں۔ ولانہ یفوت بہ التعديل فی القسمة۔ اور اسوا سوا سوا کہ درم و دینار  
لانے سے جو برابر ہے کہ ہوا رہے میں مقصود ہوتا ہے وہ جانی رہیگی۔ **ف**۔ یعنی مال مقسوم میں تعديل نہ ہوگی۔  
لان احدہما یصل الی عین العقار۔ کیونکہ ایک شریک کو عین عقار پہنچے گا۔ و در اہم الاخر فی ذمتہ ولعلہا  
لا یسلم لہ۔ اور دوسرے شریک کے درم تو اس کے ذمہ ہیں اور شاید کہ یہ درم اس کو نہ پہنچیں۔ **ف**۔ حالانکہ ہوا رہے  
میں انصاف و برابری یہ تھی کہ ہر ایک کو برابر پہنچے مثلاً زید و بکر و لون شریک میں سے زید کو عقار میں سے  
حصہ ملا اس قرار پر ہے کہ وہ بکر کو سور و پیہ دیدے تو زید کو عین عقار میں سے مل گیا اور بکر کے درم جو زید پر ہیں  
و اس کے ذمہ ہیں اور شاید کہ وہ بکر کو نہ پہنچیں تو عین عقار میں سے بکر کا حق پورا نہیں ملا۔ علاوہ برین جسکو  
الحال مل گیا اس کے ساتھ دوسرے کو برابری نہیں جسکو آئندہ وصول ہوگا۔ و اذا کان ارض و بنا فین  
لی یوسف انہ یقسم کل ذلک علی اعتبار القیمۃ۔ اگر شرکت میں زمین مع عمارت ہو تو امام ابو یوسف رحمہ  
عہ روایت ہے کہ اس سب کو باعتبار قیمت کے تقسیم کرے۔ لہذا لا یکن اعتبار المعادلۃ الا بالتقویم۔ اسوا  
باہم برابری ممکن نہیں سوا اسطرح کے کہ قیمت نکالی جاوے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ یقسم الارض  
لساخر لہ جو الاصل فی المسبوحات۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ زمین کو مساحت سے تقسیم  
کے کیونکہ جو چیزیں مساحت ہی میں آئیں مساحت ہی اصل ہے۔ ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ او من کان  
بہ اجد در اہم علی الاخر حتی یساویہ۔ پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت واقع ہوئی یا جس کا حصہ دوسرے  
اجد ہو وہ دوسرے کو درم دیدے یا نیک کہ اس کے ساتھ برابری ہو جاوے۔ **ف**۔ اور ظاہر ہے کہ درم  
بمحافظہ اندازہ قیمت کے ہوگا۔ فقد خل الدراہم فی القسمة ضرورۃ۔ پس ضرورت کی وجہ سے ہوا رہے میں  
درم داخل کیے جا دیں گے۔ کالان لا ولایۃ لہ فی المال ثم یلک نسیمۃ العداق ضرورۃ الترویج۔ جیسے  
ساتھ کے بھائی کو عورت کے مال میں کچھ ولایت نہیں ہے پھر نکاح کرنے کی ضرورت سے اسکو مہربان کرنے کی  
ت حاصل ہو جاتی ہے۔ **ف**۔ پس بھائی کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی بہن کا مہربان کرے۔ وعن محمد انہ یرد  
شریک بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ جس کے حصہ میں عمارت بڑی وہ  
شریک کو خالی زمین سے استقدر کہ عمارت کے مقابلہ میں برابر ہو واپس دے۔ **ف**۔ اور یہ بھی باعتبار  
ہی کے ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہے کہ خالی زمین استقدر ہو کہ عمارت کی برابری کرے اور اگر عمارت زیادہ ہو  
زمین میں کل دیدے اور اس پر بھی عمارت کچھ بڑھیلی۔ و اذا بقی فضل ولا یکن تحقیق التسویۃ بان لا تقی  
مقیمۃ البناء جیندیر الفضل وراہم لان الضرورۃ فی ہذا القدر فلا یشترک الاصل الا بہا۔ اور جب  
دو حصے حصہ میں کچھ زیادتی رہی اور برابری کرنی ممکن نہ ہوئی مثلاً خالی زمین کی قیمت استقدر نہیں کہ وہ پورے  
کو واپس کرے تو اس حالت میں عمارت زیادتی کے واسطے درم دیدے اسوا سوا کہ درم میں کی ضرورت  
اسی قدر میں ہے پس اصل نہیں جھوڑی جائیگی مگر وجہ اسی ضرورت کے۔ **ف**۔ یعنی اصل تو یہ کہ مساحت  
ادہ جو پھر جان یہ ممکن نہ ہو تو البتہ درم ملائے جاوے گا لہذا ممکن جب ہی نہیں کہ خالی زمین بمقابلہ عمارت



کافی ہو کہ عمارت نازندہ ہو جہاں تک خالی زمین موجود ہو ویدی جادو سے اور زیادتی کے مقابلہ میں البتہ لا جاری سے  
 دیم داخل کیے جادوین۔ وندہ الا فنی یہ وایہ الاصل۔ اور یہ قول موافق بروایت بسوط ہے۔ فن۔ چنانچہ  
 بسوط میں کہا کہ وارثوں کی بایش تقسیم کیا جادو سے اور کسی شریک کے بیٹے دوسرے پر درمون وغیرہ کی  
 زیادتی نہیں رکھی جائے گی۔ قال فان قسم منہم ولا حد ہم سبیل فی نصیب الآخر او طریق لم یشرط  
 فی القسمۃ۔ پھر اگر قاسم نے شریکوں میں بوارہ کر دیا اور کسی شریک سبیل دوسرے شریک کے حصہ میں ہو  
 یا راستہ دوسرے کے حصہ میں ہو جسکی شرط بوارہ میں نہیں ہوتی ہے۔ فن۔ کہ اسکا راستہ سبیل دوسرے کے حصہ  
 میں سے ہوگا۔ فان امکن صرف بالطریق والمسبیل عنہ لیس لہ ان یستطرق وبسبیل فی نصیب الآخر  
 لانہ امکن تحقیق معنی القسمۃ من غیر ضرر۔ پس اگر راستہ سبیل کو دوسرے شریک کے حصہ سے پھرنا ممکن ہو  
 یعنی کسی دوسری جانب راستہ سبیل نکالنا ممکن ہو تو اس شخص کو بہ اختیار نہوگا کہ دوسرے کے حصہ میں راستہ  
 بنارے یا پاؤں بباد سے اسواسطے کہ بدون ضرر کے بوارہ کے معنی ثابت رکھنا ممکن ہے۔ وان لم یکن فسخت  
 القسمۃ لان القسمۃ فحتمۃ بقدر الاختلاط فیتلاف۔ اور اگر راستہ سبیل کا پھرنا ممکن نہ ہو تو بوارہ فسخ کر دیا  
 اسواسطے کہ بوارہ میں خلل اسوجہ سے ہو کہ ابھی کچھ خلط باقی ہے تو بوارہ سے سر سے کیا جادو سے۔ فن۔  
 اور یہ صرف بوارہ کے مبادلہ میں ہے۔ بخلاف البیع۔ برخلاف مبادلہ بیع کے۔ حیث لا یفسد فی بدو البیع  
 کہ بیع ایسی صورت میں فاسد نہیں ہوتی ہے۔ لان المتصود منہ ملک العین۔ کیونکہ بیع سے مقصود یہ کہ بیع  
 ملکیت پر نہ ہو جادو سے۔ فن۔ یعنی بیع سے صرف عین رقبہ کی ملکیت مقصود ہے۔ وانہ یجامع عند الاستفادۃ  
 فی الحال۔ اور یہ بات فی الحال انتفاع سے نہ ہونے کے ساتھ جمع ہوتی ہے۔ فن۔ یعنی فی الحال ملکیت ہو جائے  
 ہو اگر اس سے انتفاع فی الحال ممکن نہ ہو۔ اما القسمۃ لتکمیل المنفقۃ ولایتیم ذلک الا بالطریق۔ اور بوارہ  
 تو انتفاع پورا ہونے کے واسطے ہوتا ہے اور یہ بات بدون راستہ کے ممکن نہیں ہے۔ فن۔ پس اگر راستہ نکال  
 ممکن ہو تو بوارہ باقی رہے اور اگر ممکن نہ ہو تو بوارہ جادو سے۔ ولو ذکر الحقوق فی الوجه الاول کذا لک  
 الجواب۔ اور اگر پہلی صورت میں بوارہ کے اندر حقوق کا ذکر کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ فن۔ کہ دوسرے  
 جانب راہ نکالے یعنی جب ایک کا راستہ سبیل دوسرے کے حصہ میں ہو حالانکہ وہ دوسری جانب پھرنا  
 اور بوارہ میں ہر ایک نے دوسرے سے کہا تھا کہ یہ حصہ میرے واسطے ہے اسکے راستہ سبیل و شرب کے ہر حق  
 اور ثابت ہوئی اور اگر کہا کہ میرے واسطے یہ حصہ میرے حقوق کے ہے تو اسکو اختیار نہیں کہ دوسرے  
 حصہ میں ہو کر آمد رفت کرے یا پانی بباد سے جب کہ کسی دوسری طرف نکل سکنا ہے۔ لان معنی القسمۃ  
 والتمیز وتمام ذلک بان لا یبقی لکل واحد تعلق بنصیب الآخر وقد امکن تحقیقہ بصرف النظر  
 والمسبیل الی غیرہ من غیر ضرر فیصار الیہ۔ اسواسطے کہ بوارہ کے معنی توجہ اور تمیز کرنا اور یہ بات  
 پوری ہوئی کہ کسی حصہ دار کو دوسرے کے حصہ میں کچھ تعلق نہ رہے اور یہ اسطرح ممکن ہے کہ راستہ سبیل کو  
 جانب پھر دے حالانکہ کچھ ضرر نہیں ہے تو یہی مرجع ہوگا۔ فن۔ اور یہی اختیار کیا جائیگا۔ بخلاف البیع  
 ذکر فیہ الحقوق حیث یدخل فیہ ما کان لہ من الطرق والمسبیل لانہ امکن تحقیق معنی البیع وهو البیع  
 مع بقا ذلک التعلق بملک غیرہ۔ برخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا ذکر کیا جادو سے یعنی میں نے  
 اس کے حقوق کے فروخت کیا تو اس میں جو کچھ دار کے واسطے راہ و سبیل سے ثابت ہو رہے ہیں



اس واسطے کہ بیع کے معنی تلبیک میں پس باوجود اس قدر تعلق ملک غیر سے باقی رہنے کے بیع کے معنی متحقق ہو سکتے ہیں۔ - فن۔ پس بیع مشتری کے ملک میں آدگی اور اسکے واسطے راستہ وسیلہ وغیرہ جو کچھ کہ حقوق ثابت میں وہ ثابت ہونگے اگرچہ ان کا تعلق غیر کی ملک سے ہو۔ یہ سب اس صورت میں ہر کہ دوسری جانب راستہ وسیلہ نکالنا ممکن ہو اور ثبوت ہر کے مبادیہ میں حقوق کا ذکر ہوا ہو۔ - وفي الوجه الثاني۔ اور دوسری صورت میں۔ - فن۔ کہ راہ وسیلہ کا نکالنا دوسری جانب ممکن ہو اور حقوق کا ذکر ہوا ہو تو یہ داخل فیہا۔ راہ وسیلہ اس میں داخل ہونگے۔ لان التقسمۃ لتکبیل المنفعة وذلك بالطریق والمسیل فیدخل عند التخصیص باعتبارہ۔ اس واسطے کہ ثبوت ہر تو اسی واسطے ہوتا ہر کہ منفعت پورے طور پر حاصل ہو اور پورے طور سے انتفاع ہونا جب ہی کہ راستہ وسیلہ ثابت ہو تو جب صریح بیان ہوا تو باعتبار پورے منفعت کے راستہ وسیلہ داخل ہوگی۔ - وفيہا معنی الافراز وذلك بالتقاطع التعلق علی ما ذکرنا فی اعتبارہ لا بدخل من غیر تخصیص۔ اور ثبوت ہر میں ایک معنی حد کرنے کے بھی ہیں اور یہ حدائی جب ہی کہ غیر سے تعلق منقطع ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں حدائی کے معنی اعتبار کر کے یہ طریق وسیلہ داخل نہیں۔ - فن۔ جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہر۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب دوسری جانب پھرنا ممکن نہیں ہر تو اس میں دو لحاظ ہیں ایک یہ کہ قسمت کے معنی تکمیل منفعت میں تو اس معنی کے لحاظ سے راستہ وسیلہ داخل ہونا چاہیے اور دوم یہ کہ قسمت کے معنی حد کرنا تو اس لحاظ سے راستہ وسیلہ داخل قسمت نہ ہو گا پس پہلے دو دن معنی کو اس طرح عمل دلایا کہ اگر اس نے حقوق کے ساتھ راستہ وسیلہ و شرب وغیرہ کی تصریح کی تو یہ حقوق داخل ہونگے اگرچہ وہ غیر کے حصہ میں ہیں اور اگر تصریح نہ ہو بلکہ ہر ایک کے نام اس کا حصہ کیا گیا تو یہ چیزیں داخل نہ ہونگی۔ اور یہ بات ثبوت ہر میں ہر۔ بخلاف الاجارۃ حیث یدخل فیہا بدون التخصیص۔ برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون تصریح کے داخل ہوتی ہیں۔ - فن۔ یعنی اگر کسی کو مکان اجارہ دیا یا اراضی اجارہ دے تو راستہ وسیلہ و شرب بدون تصریح کے داخل ہونگی۔ کیونکہ اجارہ میں اس مکان یا اراضی کی ملکیت کچھ بھی مقصود نہیں۔ لان کل المقصود الانتفاع۔ اس واسطے کہ تمام مقصود اس سے نفع حاصل کرنا۔ وذلك لا یحصل الا باذخال الشرب والطریق فیدخل من غیر ذکر۔ اور یہ انتفاع کسی طور پر حاصل نہ ہو گا سوائے اسکے کہ شرب و راستہ داخل اجارہ ہو تو بدون ذکر کے یہ چیزیں داخل ہونگی۔ - فن۔ پس اجارہ خود تصریح ہر کہ ہم نے سمجھے اس مکان یا زمین سے انتفاع حاصل کرنے کے لیے اس قدر مال ہر اجارہ دیا یعنی مع راستہ و شرب وغیرہ کے جن کے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہر۔ الحاصل بیع و اجارہ و ثبوت ہر میں دربارہ راستہ و شرب وسیلہ وغیرہ کے فرق یہ ہر کہ اگر مکان یا اراضی کو اجارہ دیا تو راہ وسیلہ و شرب وغیرہ بدون تصریح کے داخل ہونگی حتی کہ اگر موجد کے واسطے یہ حقوق نہ ہوں تو اجارہ فاسد ہر۔ اور بیع میں یہ کوئی چیزیں اگر نہ ہوں تو داخل نہ ہونگی کیونکہ بیع کی ملکیت بدون اسکے حاصل ہر اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ذکر کیے گئے تو داخل ہونگے اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہوں۔ اور ثبوت ہر میں پورے طور پر منفعت حاصل کرنے کے معنی بھی ہیں اور بالکل تعلق حد کرنے کے معنی بھی ہیں پس جب کسی کے حصہ کا راستہ وسیلہ دوسرے کے حصہ میں ہے بطور حق ہو تو دیکھا جاوے کہ ثبوت ہر میں راہ وسیلہ کا ذکر ہوا یا نہیں ہوا پس اگر ثبوت ہر کے وقت ذکر ہوا کہ یہ حصہ میرے واسطے مع اس کی راہ کے ہر تو اس کو راستہ حاصل ہو گا یعنی دوسرے کی زمین سے ہو کر آمد رفت رکھے اور اگر نہیں ذکر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اسکے واسطے کسی جانب



دروازہ پھوڑنے کی گنجائش ہر یا نہیں ہر پس دروازہ پھوڑ لینے کی گنجائش ہو تو وہ دروازہ اسی جانب پھیرے  
خواہ ثوارہ میں اسکا حصہ مع کل حقوق کے مذکور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ ثوارہ میں جد کرنے کے معنی بر لحاظ  
کر کے بالکل تعلق جدا کرنا ممکن ہر تو یہی متعین ہر اور اگر دوسری جانب دروازہ پھیرنے کی گنجائش ہو تو وہ دیکھا جاوے  
کہ حصہ مع حقوق کا ذکر ہوا تھا یا نہیں پس اگر حقوق کا ذکر ہوا ہو تو اس کے واسطے دوسرے کی زمین سے آمد رفت  
کا حق ہوگا اور اگر حقوق کا ذکر نہ ہوا ہو تو ثوارہ باطل ہر اور ثوارہ دوبارہ کیا جاوے کیونکہ تکمیل منفعت کے معنی  
باطل ہونے میں۔ شرح الطحاوی للامام الاسبیجانی رحمہ اللہ۔ بھر واضح ہو کہ اگر شرکیہ ان سے ثوارہ کے وقت  
اتفاق کیا کہ ہمارے درمیان راستہ مشترک چھوڑا جاوے تو کچھ شک نہیں کہ ان میں مشترک چھوڑی جائیگی  
کہ سب کو اس راہ میں حق آمد رفت مادی ہر اور اسکا رقبہ بھی مشترک ہر۔ ولو اختلفوا فی رفع الطريق بینہم  
انقسمتہ۔ اور اگر شرکیہ ان سے اپنے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے میں اختلاف کیا۔ فن۔ بعض نے کہا  
کہ مشترک راستہ چھوڑا جاوے اور بعض نے اس سے انکار کیا تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں ہوگا بلکہ  
ثوارہ کے معنی تکمیل منفعت اور بالکل جدا کرنے پر لحاظ کیا جاوے اس طرح۔ ان کا ان بستیقیم کل واحد  
طریق یفتح فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق پر رفع لجماعتهم لتحقيق الافراز بالکلیۃ دونہ۔ کہ اگر ہر حصہ دار کے  
لیے اپنے حصہ میں دروازہ نکال لینا ممکن ہو تو حاکم بدون ان کے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے کے ثوارہ کرے گا  
کیونکہ ثوارہ کے معنی جدا کرنے کے پورے طوع پر اسی طرح متحقق ہونگے کہ مشترک راستہ چھوڑا نہ جاوے  
فن۔ یعنی تکمیل منفعت کے ساتھ بالکلیہ جدا کرنے کے معنی جب ہی متحقق ہو سکتے ہیں کہ مشترک راستہ نہ چھوڑا  
جاوے پس ثوارہ کے معنی دونوں طرح سے پورے ہونا جب ممکن ہر تو یہی کیا جاوے۔ وان کان لایستقیم  
ذلک رفع طریقاً بین جماعتهم لتحقيق تکمیل المنفعۃ فیما درار الطريق۔ اور اگر ہر حصہ دار کو اپنے حصہ میں راستہ  
نکالنا ممکن ہو تو حاکم ایک راہ کو جماعت شرکار میں مشترک چھوڑے گا کیونکہ ماسوا سے راہ مشترک کے باقی میں  
منفعت کی تکمیل ہو۔ فن۔ کیونکہ بدون راہ کے باقی حصہ میں منفعت حاصل نہیں ہو سکتی ہر اور ثوارہ کے  
معنی بھی مقسوم تک حاصل ہو گئے۔ البتہ جدا کرنا پورا نہیں ہوا کہ راہ ابھی مشترک ہر۔ چونکہ بدون اس اشتراک  
کے جقدر جدا کیا گیا ہر اس سے انتفاع نہیں ہو سکتا تو بضرورت جائز ہر۔ یہ اس وقت کہ راستہ کی مقدار میں اختلاف  
نہو۔ ولو اختلفوا فی مقدارہ۔ اور اگر شرکیہ ان نے مشترک راہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ فن۔ بعض  
نے اسکا طول و عرض زیادہ چاہا اور بعض نے کم چاہا۔ جعل علی عرض باب الدار وطولہ لان الحاجۃ  
تندفع بہ۔ تو دار کے دروازہ کے انداز پر اسکا عرض و طول رکھا جائیگا کیونکہ اس سے ضرورت درج ہوئی ہر  
فن۔ صورت یہ کہ دار کے احاطہ کلان میں ایک بڑا چھانک لگا ہوا ہر اور درمیان کے منازل میں چوبلیان  
اور بیوت یعنی کوٹھریاں مسکن کی تقسیم واقع ہوئی اور ان سب حصہ داروں کے درمیان ایک راستہ مشترک  
چھوڑا گیا جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہر تو بڑے چھانک سے جہانک راستہ چاہیے ہر اسکا طول ہوگا اور چوبلیان  
میں چھانک کے چوڑائی پر ہوگا۔ کیونکہ چھانک کی راہ سب کے اتفاق سے ہر تو اسی پر چوڑائی مبنی ہوگا۔ کما فی  
الکافی۔ بھر یہ راستہ مادی مشترک نہیں بلکہ۔ الطريق علی سہامهم کما کان قبل انقسمتہ۔ راہ کا رقبہ ان میں  
ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے ثوارہ سے پہلے تھا۔ لان انقسمتہ فیما درار الطريق لایستقیم  
کیونکہ ثوارہ تو راہ مذکور کے ماسوا سے میں واقع ہوا ہر راہ میں نہیں واقع ہوا۔ فن۔ تو وہ ان میں شل سا



مشترک ہے۔ ولیکن آمدورفت کا حق ان سب کو یکساں حاصل ہے کیونکہ اس پر سب کی باہمی رضامندی سے باقی بٹوارہ ہوا ہے۔ پس اگر فرض کر دو کہ مکان میں ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو رقبہ راہ اسی حساب سے مشترک ہے لیکن آمدورفت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک تو دو روز تک اس میں آمدورفت رکھے اور دوسرا ایک روز تک رکھے بلکہ دونوں ہر روز برابر آمدورفت کا اختیار رکھتے ہیں۔ کیونکہ بطوارہ میں باہمی رضامندی سے حاصل ہے۔ بلکہ اگر راہ کے رقبہ میں کمی بیشی کی ملکیت شرط کریں تو جائز ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو شرطوا ان یکون الطريق بينهما اثلاً ثاجاز وان کان اصل الدار نصفین۔ کہ اگر دو دن فریکون نے بطوارہ میں یہ شرط منظور کی کہ یہ مشترک راہ آہم دو دن میں تین تہائی مشترک ہو تو جائز ہے اگرچہ اصل میں یہ مکان دو دن میں نصفاً نصف ہو۔ یعنی تمام مکان دو دن کے درمیان مساوی مشترک ہو اور اس کے بطوارہ کی درخواست میں دو دن نے اتفاق کر کے مشترک راستہ چھوڑا یا کسی کے لیے راستہ نہیں نکل سکتا تھا پس راستہ مشترک چھوڑا مگر دو دن نے یہ شرط منظور کی کہ راہ کا رقبہ ایک کے لیے دو تہائی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی ہو گا تو یہ جائز ہے۔ لان المقسمۃ علی التفاضل جائزۃ بالتراضی۔ اس واسطے کہ باہمی رضامندی کے ساتھ کمی بیشی کی شرط پر بطوارہ جائز ہوتا ہے۔ فن۔ کیونکہ یہ تو مبادلہ ہے لہذا یہ حکم صرف ایسے اموال مشترکہ میں ہے جو سودی نہیں ہیں پس سونہ۔ چاندی۔ جو۔ گیہون۔ نمک۔ چھوٹا۔ موہن۔ وغیرہ مقداری چیزیں اگر ایک جنس ہوں تو ان کے بطوارہ میں کسی کے واسطے زیادتی شرط کرنا سودی ہے اور جائز نہیں ہے۔ کافی اربعی۔ قال و اذا کان سفلی لا علو علیہ و علو لا سفلی لا و سفلی لا علو قوم کل واحدہ علیحدہ و قسم بالقیمۃ و لا معتبر بغير ذاک۔ اگر دار میں سے ایک سفلی مشترک بدون بالا خانہ کے اور ایک بالا خانہ مشترک ہے بدون سفلی کے اور ایک سفلی مع بالا خانہ کے مشترک ہے تو ہر ایک علیحدہ بقیہ اندازہ کیا جاوے اور بحساب قیمت کے بطوارہ کیا جاوے اور سولے اسکے دوسرے طور پر معتبر نہیں ہے۔ فن۔ یعنی رح نے یہ تصویر وغیرہ سے نقل کر کے لکھا کہ اگر انکی قیمت برابر ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز ہو گا اور اگر ایک سے دوسرے کی قیمت دو چند ہو تو دو گز بمقابلہ ایک گز کے ہوگی اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ قال رح ہذا محمد رح۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہے۔ وقال ابو حنیفہ و ابو یوسف رح لیسیم بالذی۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک گزوں کی پیمائش سے بطوارہ کیا جاوے۔ فن۔ گویا برابر گزوں سے مقابلہ ہو گا۔ لمحمد رح السفلی یصلح لکمال الصلیح لہ العلون استخاذه بمرار او سر دابا او اصطیلا او غیر ذلک فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمۃ۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ سفلی ایسے کام آتا ہے جس کے لائق بالا خانہ نہیں ہے چنانچہ سفلی میں پانی کا کنواں یا سردابہ یعنی تہ خانہ یا اہل وغیرہ بنانا ممکن ہے اور بالا خانہ انہیں سے کسی لائق نہیں ہے۔ تو برابر کر کے کی کوئی صورت نہیں سوائے بقیہ۔ فن۔ تاکہ سفلی میں جن امور سے فضیلت ہے انکی قدر کے لحاظ سے قیمت دیکھی جاوے اور بالا خانہ میں جو خاص منافع ہیں انکے لحاظ سے بالا خانہ کی قیمت دیکھی جاوے پس اسی حساب سے گزوں کا بطوارہ کیا جاوے اور یہ مراد نہیں کہ قیمت کے درمیان کو داخل کرے اس واسطے کہ امام محمد رح کے نزدیک جہانک گزوں سے دینا ممکن ہے۔ درم داخل کرنا جائز نہیں ہے پس مراد یہ کہ قیمت کے حساب سے گزوں کا مقابلہ ہو جیسا کہ شرح عینی رح سے اوپر نقل ہوا۔ وہما یقولان ان المقسمۃ بالذرع ہی الاصل لان الشریکۃ فی المذروع لانی القیمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح نے یہ کہ گزوں سے بطوارہ کرنا یہی اصل ہے اس واسطے کہ شرکت قیاس چیز میں ہے جو گزوں سے پائی جاتی ہے ان قیمت میں شرکت نہیں ہے۔ فیصار الیہ ما امکن۔ تو جہانک ممکن ہے گزوں ہی سے بطوارہ مرع ہو گا۔ فن۔



اور یہ جو سفلی و علوی فرق بیان کیا جاتا ہے وہ نفس مسکن ہونے میں نہیں ہے بلکہ لمخاض مرافق یعنی امور آرام و راحت کے ہے۔ والمرعی التسویۃ فی السکنی لافی المرافق۔ اور بٹوارہ میں لمخاض مرافق مسکن ہونے میں برابری کا ہوتا ہے نہ مرافق میں فس۔ یعنی اگر مرافق میں بالا خانہ و سفلی مختلف ہو تو اجارہ وغیرہ میں العتہ آدمی اپنے مناسبت خود کرے گا اور بٹوارہ تو اس میں کا ہوتا ہے جو مسکن ہو چکا ہوئے میں جو منازل برابر ہوں انکار قبہ برابر اعتبار ہوگا پس بالا خانہ و سفلی ہر ایک میں گزروں سے گزروں کا سادی مقابلہ ہوگا۔ ثم اختلفا فیما بینہما فی کیفیتہ القسمۃ بالذرع۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے گزروں سے ناپ کی کیفیت بٹوارہ میں اختلاف کیا۔ فقال ابو حنیفہ ذراع من سفلی بذراعین من علو۔ چنانچہ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ سفلی کا ایک گز بقابلہ دو گز بالا خانہ کے ہوگا۔ وقال ابو یوسف ذراع بذراع۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ سفلی کا ایک گز بقابلہ بالا خانہ کے ایک گز کے ہوگا۔ فس۔ اور مخفی نہیں کہ شیخین رحمہ کی دلیل مسئلہ اور کیفیت بٹوارہ میں تردد ہے اور اسی واسطے طحاوی رحمہ نے امام محمد رحمہ کا قول اختیار کیا اور کہا کہ یہ اچھا ہے اور ہمارے جملہ اصحاب رحمہ نے مثل طحاوی رحمہ کے اس مسئلہ میں قول محمد رحمہ مختار کیا کافی العینی رحمہ۔ وقیل اجاب کل منہم علی عادة اہل عصرہ او اہل بلدہ فی تفضیل السفلی علی العلوی واستوائہما وتفضیل السفلی مرۃ والعلوی اخری۔ بعض مشائخ نے کہا کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا اس بارہ میں کہ سفلی کو بالا خانہ پر فضیلت ہے یا دونوں برابر ہیں یا کبھی سفلی کو فضیلت ہوتی ہے اور کہیں بالا خانہ کو فضیلت ہوتی ہے فس۔ یعنی سفلی و بالا خانہ میں ہر ایک کی تفصیل یا برابری میں ہر امام نے جیسی عادت اپنے شہر یا زمانہ والوں کی دیکھی اسی کے موافق جواب دیا چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے دیکھا کہ اہل کوفہ مطلقاً سفلی کو بالا خانہ پر فضیلت دیتے ہیں حتیٰ کہ دو چند ہوتے تھے ہیں تو بالا خانہ کے دو گز بقابلہ ایک گز سفلی کے ہوئے اور ابو یوسف رحمہ نے دیکھا کہ اہل بغداد و دونوں کو برابر سمجھتے ہیں تو ایک گز سفلی کے مقابلہ میں ایک گز علو ہے اور امام محمد رحمہ نے دیکھا کہ کہیں تو سفلی کو ترجیح دیتے ہیں اور کہیں علو کو افضل جانتے ہیں تو چونکہ اندازہ قیمت کے حساب غیر ممکن ہے سکا فی العینی رحمہ۔ پس حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں کوئی معنی فقہی نہیں ہیں بلکہ عادت کی بنیاد پر حکم ہے۔ وقیل ہو اختلاف معنی۔ اور بعض نے کہا کہ یہ معنوی اختلاف ہے فس۔ یعنی اس میں وجہ و دلیل معنوی ہے۔ وجہ قول ابی حنیفہ رحمہ ان منفعة السفلی تربو علی منفعة العلوی لضعفہ لانهما بقی بعد قوۃ العلوی۔ قول ابو حنیفہ رحمہ کی وجہ یہ ہے کہ سفلی کی منفعت بقابلہ علوی کی منفعت کے دو چند ہے کیونکہ سفلی تو بعد اتمام علو کے باقی رہتا ہے فس۔ اور علو کے ساتھ بھی باقی ہوتا ہے تو دو چند سفید ہوا۔ پس اس کا ایک گز بقابلہ دو گز علو کے ہونا چاہیے۔ ومنفعة العلوی لا بقی بعد قوۃ السفلی۔ اور علوی کی منفعت بعد اتمام سفلی کے باقی نہیں رہتی ہے فس۔ تو اس کی منفعت بہ نسبت سفلی کے نصف ہے۔ وکذا السفلی فیہ منفعة البناء والسکنی۔ اور یوں ہی سفلی میں خود اختیاری عمارت بنانے اور سکونت دونوں طرح کی منفعت حاصل ہے۔ ولی العلوی السکنی لا غیر اولاً لیکنہ البناء علی علوہ الا برضاء صاحب السفلی فیتبر ذراعان منہ بذراع من السفلی۔ اور بالا خانہ میں صرف منفعت سکونت ہے نہ عمارت کیونکہ بالا خانہ والا اپنے بالا خانہ پر کوئی عمارت جدید بدون رضائے مالک سفلی کے نہیں بنا سکتا ہے لہذا سفلی کے ایک گز کے مقابلہ میں بالا خانہ کے دو گز معتبر ہوگا لابی یوسف ان المقصود اصل السکنی و ہما تیسادیان فیہ۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مقصود تو نفس سکونت ہے اور مسکن ہونے میں بالا خانہ و سفلی دونوں برابر ہیں۔ والمنفعان متماثلتان۔ اور دونوں



سفینتین باہم متماثل ہیں فن۔ یعنی سفل و بالا خانہ کے شائع یکساں ہیں۔ لان لکل واحد منهما ان یفعل  
 مالا یفعل بالآخر علی اصلہ۔ کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ کی اصل کے موافق دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا  
 جو امر دوسرے کو مضر نہ ہو وہ کرے فن۔ یعنی ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہو کہ سفل والا بھی اپنے  
 امر نہیں کر سکتا جو علو والے کو مضر ہو اور یہی علو والے کا حال ہو تو اس میں باہمی مضریت معتبر ہو تو دونوں یکساں ہیں حتیٰ  
 اگر سفل والے کو ضرر نہ ہو تو علو والا اپنے بالا خانہ پر غارت بنا سکتا ہو اور سفل والا کنواں وغیرہ کھود سکتا ہو بشرطیکہ علو  
 والے کو مضر نہ ہو کہانی الزلیعی۔ و محمد رحمہ ان المنفعة یختلف باختلاف المحر والبر و بالا ضافۃ لہما۔ اور امام  
 محمد رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ گرمی و سردی کے اختلاف سے بلحاظ سفل و علو کے منفعت بھی دونوں سے مختلف ہوتی ہے۔  
 فن۔ یعنی مانا گیا کہ نفس منفعت تو دونوں سے حاصل ہوتی ہے مگر فصول مختلفہ میں ہر ایک سے منفعت بھی مختلف  
 حاصل ہوتی ہے حتیٰ کہ سخت گرمی میں بالا خانہ پر رات کو اور برسات کے دن میں زیادہ آرام ہو اور سفل میں پریشانی و گرمی  
 وغیرہ کی تکلیف ہو اور نفس سکونت کا وجود سوائے ان صورتوں کے صرف مفہوم کا نام نہیں ہو کیونکہ جہاں سکونت  
 پائی جائیگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں بالا خانہ پر ہو یا جاڑوں کی رات میں سفل کی کوٹھری  
 میں ہو یا اس تکلیف و سختی کے ساتھ ہوگی جو گرمیوں کی رات میں سفل میں ہو یا دن میں ایسے بالا خانہ پر جو تنگ  
 ہو پس جو منفعت کہ موجود ہوتی ہو وہ ان دونوں سے باختلاف گرمی و سردی کے مختلف حاصل ہوتی ہے۔ فلا ممکن  
 التعدیل الا بالقیمۃ۔ تو برابر ہوا رہے عمل کرنا ممکن نہیں سوائے بقیمت فن۔ یعنی ہر ایک کی قیمت بلحاظ موسم  
 و ملک کی منفعت مختلفہ کے اندازہ کرائی جاوے جو وہاں کے لوگ خوب جانتے ہیں تو قیمت کی راہ سے اگر دونوں برابر  
 ہوں تو ایک گز بمقابلہ گز کے ہوگا اور اگر سفل کی قیمت دو جبہ ہو تو ایک گز سفل بمقابلہ دو گز بالا خانہ ہوگا اور اگر برعکس ہو  
 تو برعکس ہوگا پس مقابلہ کا اعتبار فقط قیمت کے لحاظ سے ہو نہ کسی وجہ دیگر سے۔ و الفتویٰ الیوم علی قول محمد رحمہ  
 اور آج کل تو امام محمد رحمہ ہی کے قول پر فتویٰ ہو کہ فن۔ اور یہ قول خود ایسا واضح ہے کہ اسکی تفسیر کی ضرورت نہیں ہے  
 لہذا فرمایا۔ و قوله لا یفتقر الی التفسیر۔ اور امام محمد رحمہ کا قول محتاج تفسیر نہیں ہے۔ و تفسیر قول ذی حنیفۃ رحمہ  
 فی مسئلۃ الكتاب ان یجعل بمقابلہ مائۃ ذراع من العلو المجر و ثلثون و ثلث ذراع من البیت  
 الکامل۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر اس مسئلہ میں جو کتاب میں مذکور ہے یہ ہے کہ خالی بالا خانہ بدون سفل کے  
 سو گز کے مقابلہ میں کامل بیت یعنی بالا خانہ مع سفل میں سے تینتیس گز مع ایک تہائی گز کے ہونگے فن۔ پس خالی  
 بالا خانہ کے سو گز سفل مع بالا خانہ کی تہائی ہیں۔ لان العلو مثل نصف السفل ثلثہ و ثلثون و ثلث من السفل  
 ستم و ستون و ثلثان من العلو۔ اسو سطر کہ بالا خانہ مثل نصف سفل کے ہوتا ہے تو تینتیس و ایک تہائی گز سفل  
 سے برابر ہو علو کے چھاسٹھ گز و دو تہائی گز کے۔ و معہ ثلثہ و ثلثون و ثلث ذراع من العلو۔ اور اس کے ساتھ میں  
 علو کے تینتیس و تہائی گز ہیں۔ فبلغت مائۃ ذراع تساوی مائۃ من العلو المجر و۔ پس کامل علو مع سفل کے گز  
 مگر سو گز مساوی سو گز خالی علو کے ہونگے فن۔ یعنی چھاسٹھ و دو تہائی مع تینتیس و ایک تہائی کے مگر سو گز ہوئے  
 تو معلوم ہو گیا کہ خالی علو کے سو گز بمقابلہ علو مع سفل کے تینتیس و ایک تہائی گز کے ہوتے ہیں۔ توضیح یہ کہ علو مع سفل کے  
 تینتیس و تہائی گز کا حساب یہ ہے کہ سفل میں سے اسی قدر اور اس کے اوپر علو میں سے اسی قدر اور جب اسکا مقابلہ خالی علو  
 کے ساتھ کیا جاوے تو سو گز سے ہوگا اسو سطر کہ علو مع سفل میں سے علو کے تینتیس مع تہائی ہیں تو خالی علو میں سے  
 بھی اسی قدر بے جاوے اور سفل کے تینتیس مع تہائی کے مقابلہ میں محض علو کے دو چہرہ ہونے چاہیے تو چھاسٹھ مع دو تہائی



ہوئے ہیں چھاسٹھ مع دو تہائی کے ساتھ تینتیس مع تہائی ملائے سے کل سوگز ہوئے ہیں ثابت ہوا کہ علو مع سفل کے ۳۳ مع تہائی برابر ہیں محض علو کے سوگز کے۔ اور چاہو اس طرح حساب لگاؤ کہ علو مع سفل میں ۳۳ مع تہائی کی مقدار کو محض علو کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیے کامل کے ۳۳ و تہائی تو علو کے ہیں اور یہ ایک حصہ ہے اور سفل کے اسی قدر کے مقابلہ میں محض علو سے دو چند ہونا چاہیے تو ۳۳ و تہائی علو مع سفل کے مقابلہ میں محض علو کے خد ہونگے تو ۳۳ مع تہائی کا حصہ چہرہ اور وہ سوگز ہیں۔ و یجعل بمقابلہ مائۃ ذراع من السفل المجرد من البیت الکامل ستموستون وثلاث ذراع۔ اور سفل بدون بالا خانہ کے سوگز کے مقابلہ میں سفل مع بالا خانہ کے چھاسٹھ گز مع دو تہائی گز کے ہونگے۔ لان علوہ مثل نصف سفل۔ اس واسطے کہ اسکا بالا خانہ مثل اسکے نصف سفل ہے۔ ارف۔ تو سفل کے ۶۶ مع دو تہائی کے ساتھ میں اسکے نصف اسکے بالا خانہ کا حق ہے تو ۳۳ مع ایک تہائی کے ملجا دینگے۔ قبلت مائۃ ذراع لکھا ذکرنا۔ تو سوگز ہونگے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔ و تفسیر قول ابی یوسف ان یجعل باواخمسین ذراعاً من البیت الکامل مائۃ ذراع من السفل المجرد او مائۃ ذراع من العلو المجرد۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ بیت کامل یعنی سفل مع بالا خانہ کے پچاس گز کے مقابلہ میں خالی سفل بدون بالا خانہ سے سوگز یا خالی بالا خانہ بدون سفل سے سوگز قرار دے جاوین۔ لان السفل والعلو عندہ سوار خمسون ذراعاً من البیت الکامل بمنزلۃ مائۃ ذراع۔ اس واسطے کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک سفل علو برابر ہیں تو کامل بیت یعنی سفل مع بالا خانہ کے پچاس گز بمنزلہ سوگز کے ہیں۔ خمسون منها سفل وخمسون منها علو۔ کہ انہیں سے پچاس گز سفل ہیں اور پچاس گز علو ہیں۔ قال واذا اختلف المتقاسمون۔ اگر شرکا جنہوں نے باہم بطوارہ کر لیا ہے اختلاف کیا۔ مثلاً ایک نے کہا کہ میرے حصہ میں سے کچھ عقار فلان ساتھی کے قبضہ میں ہے یعنی مجھے اپنے حصہ میں یہ چیز بھی چاہیے جو فلان کے قبضہ میں ہے اور دوسرے نے انکار کیا۔ و شہد القاسمان۔ اور بطوارہ کرنے والے دو قاسمون نے گواہی دی۔ مثلاً کہ اسنے اپنا حصہ بھر پور پایا ہے۔ قبلت شہادۃما۔ تو دونوں بانٹنے والوں کی گواہی قبول ہوگی۔ قال ہذا الذی ذکرہ قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف و قال محمد لا تقبل و ہو قول ابی یوسف اولاً و بہ قال الشافعی رحمہ و ذکر الاختصاص قول محمد رحمہ مع قولہما شیخ رحمہ نے کہا کہ یہ جو ذکر ہو کہ گواہی قبول ہوگی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ قاسمون کی گواہی نہیں قبول ہوگی اور یہی ابو یوسف رحمہ کا پہلا قول تھا اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے اور شیخ خصاف رحمہ نے قول محمد رحمہ کو ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہ سب کا اتفاق ہے کہ قاسمون کی گواہی قبول ہوگی۔ و قاسما القاضی وغیرہما سوار۔ اور بطوارہ کرنے والے خواہ قاضی کی طرف سے ہوں یا دوسرے ہوں سب برابر ہیں۔ حتیٰ کہ اگر شرکا نے اپنے طور پر دو بطوارہ کرنے والے مقرر کر کے بطوارہ کیا ہو اور اس اختلاف کی صورت میں دونوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے لہذا انہما شہدا علی انفسہما فلا تقبل کمین علق عتیق عبدہ لفضل غیرہ فشہد ذلک الغیر علی فعلہ۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی دی تو قبول نہوگی جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو غیر کے فعل پر معلق کیا پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی تو قبول نہیں ہے۔ مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کی ایک منزل تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہو پھر غلام نے دعوہ کیا اور بکر نے گواہی دی کہ میں نے آج ایک منزل قرآن تلاوت کیا ہے تو گواہی قبول نہوگی۔ یعنی اسکا قول مقبول نہوگا۔ اسی طرح دونوں قاسمون نے اپنے بانٹنے پر گواہی دی پس قبول نہوگی۔ ولہذا انہما شہدا علی فعل غیرہما۔ اور امام



ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے سواے غیر کے فعل پر گواہی دی ہے۔ اور وہ بھی حصہ دار مدعی ہے یعنی اس مدعی کے فعل پر گواہی دی۔ وہ بالاستیقرار و القبض۔ اور یہ استيفار و قبضہ ہے۔  
 فس۔ یعنی اس نے اپنے حق کو بھرپور پایا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے۔ لا علی فعل النفس مالان فعلہما التمییز ولا حاجۃ  
 الی الشہادۃ علیہ۔ اور دونوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی نہیں دی کیونکہ ان دونوں کا کام تو تمیز و جدا کرنا ہوتا ہے  
 اور اس پر گواہی کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ اولانہ لا یصلح مشہود ابہ لما انہ غیر لازم۔ یا اسوجہ سے کہ بطورہ و تمیز کرتا  
 ایسی چیز نہیں جسکی گواہی ہو سکے کیونکہ یہ فعل کچھ لازمی نہیں ہے۔ فس۔ یعنی اگر قاضی کی طرف سے بانٹنے والا ہوتا ہے  
 حق میں وجہ اول ہے کہ اس پر گواہی کی حاجت نہیں ہے اور اگر اپنی رضامندی سے طرکوں نے قاسم مقرر کیے ہوں تو  
 انکا فعل ابھی لازمی نہیں ہوتا حالانکہ جس چیز کی گواہی ہو وہ ضرور ہے کہ حق لازمی ہو تو ابھی قاسم کے فعل کی  
 گواہی نہوگی جبکہ لازمی نہیں ہے۔ وانما یلزمہ بالقبض والاستيفار۔ اور قاسم کا فعل بھی اسکو لازم ہوتا ہے  
 کہ حصہ داروں کا قبضہ و استيفار پایا جادے۔ وہو فعل الغیر۔ حالانکہ قبضہ کرتا و بھرپور وصول پانے کا اقرار کرتا  
 غیر کا فعل ہے۔ فس۔ یعنی حصہ دار کا فعل ہے۔ فیقبل الشہادۃ علیہ۔ تو غیر کے فعل یعنی قبضہ و استيفار پر ان دونوں  
 کی گواہی قبول ہوگی۔ وقال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشہادۃ بالاجماع۔ اور امام طحاوی کہتے ہیں  
 کہ اگر دونوں نے اجرت پر بطورہ کیا ہو تو بالاجماع دونوں کی گواہی قبول نہوگی۔ فس۔ بوجہ تمت کے کہ وہ اپنے کام  
 پورا ہونا چاہتے ہیں۔ والیہ مال بعض المثلخ لانہما مدعیان الیفا علی استوجرا علیہ فکانت شہادۃ  
 صوریۃ و دعوی معنی فلا تقبل۔ اور بعض مثلخ نے اسی طرف سیلان کیا اسواسطے کہ دونوں بانٹنے والے اپنے کام  
 کو پورا کرنے کے مدعی ہیں جبکہ واسطے دونوں اجارہ پر سے گئے تھے تو یہ ظاہر میں گواہی ہے اور باطن میں دعویٰ ہی  
 تو یہ گواہی قبول نہوگی۔ فس۔ یعنی دونوں قاسم اس کام پر اجیر کیے گئے تھے کہ حصہ داروں کے حصہ برابر الگ  
 کریں اور انکا کام جسکی مزدوری پائی ہو اسوقت پورا ہو کہ ہر ایک حصہ دار قبضہ کر کے استيفار کا اقرار کرے مگر ان میں سے  
 ایک نے انکار کیا تو یہ دونوں اپنی گواہی سے چاہتے ہیں کہ اس پر بھی قبضہ و استيفار کی گواہی دیکر اپنا کام پورا کرنا چاہتے  
 کریں پس بظاہر تو حصہ دار کے قبضہ و استيفار کی گواہی ہے مگر باطن میں اپنا بطورہ پورا کرنے کی گواہی ہے تو قبول نہوگی  
 الا انما نقول ہما لا یجبران بہذہ الشہادۃ الی النفسہما معنما۔ لیکن ہم جواب میں کہتے ہیں کہ دونوں بانٹنے والے  
 اس گواہی سے اپنی ذات کے واسطے کوئی مال غنیمت نہیں کہنے لگے ہیں۔ فس۔ مراد یہ کہ فی الحال یا انجام کا میں  
 انکے لیے کوئی نفع ظاہر نہیں ہوتا نہ مال اور نہ دیگر۔ لاتفاق الخصوم علی الیفا تھا العمل استاجر علیہ و ہو  
 التمییز۔ کیونکہ مدعی و مدعی علیہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں نے اپنا کام جبکہ واسطے اجیر مقرر ہوئے تھے  
 پورا کر دیا اور وہ حصص کو تمیز کرتا۔ وانما الاختلاف فی الاستيفار۔ بلکہ جبکہ انہ اپنے پورے حصہ پر قبضہ وصول  
 میں ہے۔ فس۔ چنانچہ ایک کہتا ہے کہ میرے حصہ کی فلاں چیز ہے جو فلاں حصہ دار کے قبضہ میں ہے تو معلوم ہوا کہ بطورہ  
 میں اسکو کچھ کام نہیں ہے۔ فانقفت التمییز۔ تو قاسم کے تمت دور ہوگئی۔ فس۔ پس انکی گواہی کہ اسے بھرپور  
 اپنا حصہ وصول پایا ہو قبول ہوگی۔ ولو شہد قاسم واحد لا تقبل۔ اور اگر ایک ہی قاسم نے گواہی دی تو قبول  
 نہوگی۔ لان شہادۃ الفرد غیر مقبولۃ علی الغیر۔ اسواسطے کہ غیر ہر ایک مرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔ و لو امر  
 القاضی امینہ بدفع المال الی آخر۔ اور اگر قاضی نے اپنے امین کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو مال دیدے۔ فس۔  
 پس امین نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں مذکور کو یہ مال دیدیا۔ اور اس شخص نے انکار کیا۔ تقبل قول الامین



فی دفع الضمان عن نفسه۔ قدامین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہوگا۔ کہنے کا قول  
امین کا قبول ہوتا ہے پس امین پر ضمان لازم نہ ہوگی۔ ولا یقبل فی الزوام الاخر اذا کان منکر او انتہا علم  
اور دوسرے یعنی فلان شخص مذکور پر مال لازم کرنے میں امین کا قول قبول نہ ہوگا جبکہ وہ منکر ہو و انتہا تعالیٰ اعلم  
ف۔ یعنی امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے نے یہ مال وصول پایا جبکہ وہ منکر ہو۔

### باب دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیہا

باب ثوارہ میں غلطی کا دعوی کرنے اور اس میں استحقاق ثابت ہونے کے بیان میں  
قال واذا ادعی احدہم الغلط وزعم ان مما اصابہ شیئاً فی بد صاحبہ۔ اگر شرکار میں سے ایک نے  
غلطی کا دعوی کیا اور کہا کہ جو کچھ مجھے پہونچا تھا اس میں سے فلان چیز میری فلان ساتھی کے قبضہ میں ہے۔ ف۔  
پس غلطی سے یہ خبر اس کے قبضہ میں پہونچی۔ وقد اشد علی نفسه بالاستیفاء۔ حالانکہ اس مدعی نے اپنی ذات  
پر بھرپور وصول پانے کے گواہ کر لیے ہیں۔ یعنی جب اس کا حصہ ملا تو اس وقت اس نے گواہ کر دیے کہ میں  
بھرپور اپنا حق وصول پایا ہے۔ لم یصدق علی ذلک الابینۃ۔ تو اس دعوی میں اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی  
مگر گواہی ف۔ یعنی اگر اپنے دعوی پر گواہ عادل قائم کر لے تو ثبوت ہوگا۔ لانه مدعی فسخ القسمۃ بعد  
و قوعہا فلا یصدق الابینۃ۔ اس واسطے کہ مدعی مذکور ثوارہ واقع ہو جانے کے بعد اس کے فسخ کا دعوی کرتا ہے تو  
بدون گواہی کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی۔ فان لم تقم لہ بنیۃ استخفاف الشرکار۔ بھر اگر مدعی مذکور گواہ  
نہ کرے تو اس کے شرکار سے قسم لیا جائیگی۔ ف۔ جبکہ طلب کرے۔ فمن نکل منهم جمع من نسیب الناکل  
والمدعی فیقسم بینہما علی قدر النسیب انہما۔ پس جس شریک نے قسم سے انکار کیا تو اس کا حصہ اور مدعی کا حصہ ملا کر  
دونوں میں بھرتا ان کے حصے کے بانٹ دیا جائیگا۔ ف۔ اور باقی شرکار اپنے اپنے حصہ پر بیٹھے۔ لان التکول  
حجۃ فی حقہ خاصۃ فیما ملان علی زعمہما۔ اس واسطے کہ قسم سے انکار کرنا فقط اسی کے حق میں حجت ہے جو قسم سے  
انکار کرے یعنی گویا دعوی مدعی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے اس کے زعم کے موافق معاملہ کیا جائیگا۔ قال حماد بن  
ان لا یقبل دعواہ اصلہ لتناقضہ۔ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ مدعی کا دعوی بالکل قبول نہونا چاہیے کیونکہ وہ اپنے دعوے  
میں منافی ہے۔ یعنی تقریر مذکور دلالت کرتی ہے کہ مدعی کا دعوے سموع ہوگا مگر حجت طلب کی جائیگی بھر اگر  
گواہ قائم نہ کر سکا اور حلف چاہے تو شرکار سے قسم لیا جائیگی۔ لیکن چاہیے تھا کہ دعوی سموع نہوا اس واسطے کہ اپنے  
اپنا حق بھرپور وصول پانے کا اقرار کرے اب یہ دعوی کیا کہ جبکا حاصل یہ ہے کہ میں نے بھرپور نہیں وصول پایا تو وہ اپنے  
دونوں قانون میں متناقض کرتا ہے پس دعوی سموع نہیں ہے۔ والیہ اشار من بعد۔ اور اسی جانب آئندہ اشارہ کیا ہے  
وان قال قد استوفیت حقی واخذت بعضہ فالقول قول خصمہ مع یمنہ لانه مدعی علیہ الغضب  
و هو منکر۔ اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ میں نے وہاں حصہ بھرپور وصول پایا تھا بھر تو نے کچھ اس میں سے لے لیا تو قسم  
سے مدعا علیہ کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ مدعی مذکور اس پر غضب کا دعوی کرتا ہے اور وہ منکر ہے۔ ف۔ تو قسم سے  
منکر کا قول ہے اور مدعی پر گواہ ہیں۔ وان قال اصابتی الی موضع کذا فلم یسلہ الے۔ اور اگر مدعی مذکور نے  
کہا کہ مجھے فلان حد تک حصہ پہونچا تھا مگر مدعا علیہ نے میرے سر دشمن کیا۔ ولم یثبوت علی نفسه بالاستیفاء۔ اور  
حال یہ کہ مدعی مذکور نے اپنی ذات پر بھرپانے کے گواہ نہیں کیے ہیں۔ و کذبہ شریکہ حیافاً و فسخت القسمۃ۔



اور اسکے شریک نے اسکو بھوٹا بتلا تو دونوں قسم کھا دیں اور بٹوارہ فصیح کر دیا جائیگا۔ اگر دونوں نے قسم کھائی  
 لان الاختلاف فی مقدار حاصل نہ بالقسمۃ۔ اسواسطے کہ یہ اختلاف نورس مقدار میں ہو جو مدعی کو بٹوارہ سے  
 حاصل ہوئی ہو۔ فقصار نظیر الاختلاف فی مقدار المبیع علی ما ذکرنا من احکام التحالف فيما تقدم۔ پس  
 یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کے ہو گیا جو بائع و مشتری کے درمیان مبیع کی مقدار میں ہو۔ تو یہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے  
 سابق میں تحالف کے احکام میں ذکر کیا ہے۔ یعنی کتاب المدعی کے باب تحالف میں مذکور ہے۔ ولو اختلاف  
 فی التقویم لم یلتفت الیہ لانه دعوی العین ولا سحر بہ فی البیع فکذا فی القسمۃ لوجود التراضی۔ اور  
 اگر مدعی و شریک نے تقویم میں اختلاف کیا یعنی کہا کہ بٹوارہ کی چیزیں جنکی قیمت لگائی ہو قیمت لگانے میں غلطی ہوئی  
 ہو تو اسکی جانب کچھ التفات نہوگا اسواسطے کہ یہ عین کا دعویٰ ہو اور بیع میں اسکا اعتبار نہیں ہوتا تو بٹوارہ میں بھی  
 اعتبار نہوگا کیونکہ دونوں سے باہمی رضامندی پائی گئی ہے۔ مثلاً دونوں نے سو بکر یاں مشترک تقسیم کیں اور  
 ایک کے حصہ میں ۵۵- آئین اور دوسرے کے حصہ میں ۴۵- آئین پس اسے قیمت لگانے میں غلطی کا دعویٰ  
 کیا تو ہمیں گواہ بھی قبول نہونگے۔ الا اذا كانت القسمۃ لبقضاء القاضی والغبن فاحش۔ لیکن اگر یہ بٹوارہ  
 بحکم قاضی ہو اور غبن کثیر ہو تو سماعت ہوگی۔ لان تصرفه مقید بالعدل۔ اسواسطے کہ قاضی کا تصرف و عدل  
 کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ عدل واقع ہوا ہو اور بیان دعویٰ کیا گیا کہ غلطی ہوئی ہو۔ فصیح  
 ہو کہ اگر غبن خفیف ہو اور غبن خفیف یہ ہو کہ دو اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو جاوے تو ایسی صورت  
 میں غبن کا دعویٰ قبول نہوگا اور گواہوں کی سماعت نہوگی۔ اور اگر اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل نہو  
 بلکہ زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہے پس اگر بٹوارہ بحکم قاضی ہو تو بالاتفاق گواہی سماعت ہوگی اور یہی صحیح ہے کہ کافی شرح  
 المختصر۔ اور ایسی جاتی رح کے کہا کہ یہ سب اسوقت ہو کہ مدعی نے بھر پانے کا اقرار کیا ہو اور اگر اقرار کیا تو دوسرے غلط  
 و غبن سموع نہوگا مگر اگر عصب کا دعویٰ کرے۔ مع۔ ولو اقسما دارا و اصاب کل واحد طائفة فادعی احدا  
 بئینا فی ید الاخرانہ مما اصابہ بالقسمۃ وانرا لآخر فعلیہ اقامۃ البینۃ لما قلنا۔ اور اگر دونوں شریکوں نے  
 ایک مکان تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ٹکڑا ملا پھر ایک نے ایک بیت کا جو دوسرے کے قبضہ میں ہو دعویٰ  
 کیا کہ یہ بٹوارہ میں مجھے پہنچا تھا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہے یہ دلیل مذکورہ بالا ہے  
 کہ بغیر گواہوں کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ وہ بٹوارہ واقع ہو جانے کے بعد اسکے فصیح کا مدعی ہے۔ وان اقام  
 البینۃ یؤخذ بید المدعی لانه خارج و بیۃ الخارج محرز علی بیۃ ذی الید۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ  
 قائم کیے تو مدعی کے گواہ لیے جاویں اسواسطے کہ وہ غیر قابض ہے اور قابض کے گواہوں پر غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح  
 ہوتی ہے۔ کہونکہ اسنے زیادہ ثبوت ہوتا ہے۔ وان کان قبل للاشهاد علی القبض تحالفا و شرادا۔ اور اگر  
 حصص پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ اختلاف ہو تو دونوں قسم کھا دیں اور بٹوارہ دو ہر ادین۔ وکذا اذا اختلفا فی احد  
 و اقام البینۃ لبقضی کل واحد باجزء الذی ہونی ید صاحبہ لما بینا۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے حدود میں  
 اختلاف کیا یعنی یہ حد میری حد میں ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری حد میں ہے۔ ک۔ اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو ہر ایک  
 کے واسطے اس جزو کا حکم دیا جائیگا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے یہ دلیل مذکورہ بالا ہے۔ کہ غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح  
 ہوتا ہے۔ صورت مسئلہ میں بعض نے کہا کہ دونوں نے ایک مکان کا بٹوارہ کیا اور ایک شریک کو جو حد لی اسکے کنارے ایک  
 بیت ہو جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح دوسرے کو جو جانب لی اسکے کنارے ایک بیت ہے وہ صاحبی کے قبضہ میں ہے



پس ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ جو بیت کہ دوسرے کے حصہ میں ہو وہ میری حد میں اور میرے حصہ میں ہے۔ وان قاست لاحد ہما بیئہ قضی لہ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے گواہ قائم ہوئے تو اسکے واسطے حکم ہو جائیگا۔ وان لم تقم لواحد منہما تحالفا کما فی البیع۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے گواہ قائم نہ ہوئے تو دونوں باہم ہیں دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھا دیں جیسے بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

### فصل

استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا استحق بعض نصیب احدہما لم یفسخ القسۃ عند ابی حنیفہ رحمہ ورجع بحقہ ذلک فی نصیب صاحبہ وقال ابو یوسف تفسخ القسۃ۔ اگر دونوں میں سے ایک کے حصہ میں سے تھوڑا کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا اور اپنے حصہ کے موافق اپنے ساتھی کے حصہ میں سے لے لیا اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا۔ یعنی یہ کہ مستحق نے اپنا استحقاق جس چیز پر ثابت کیا وہ کسی ایک کے حصہ میں معین ہو جاتا ہے۔ قال رحمہ ذکر الاختلاف فی استحقاق بعض بعینہ وکذا ذکر فی الاسرار۔ شیخ رحمہ نے کہا کہ کتاب میں بعض معین کے استحقاق میں اختلاف مذکور ہے اور یوں ہی کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے۔ لیکن جزد معین میں یہ اختلاف صحیح نہیں جیسا کہ خود اسرار میں ہے۔ و فی الصحیح ان الاختلاف فی استحقاق بعض شائع من نصیب احدہما۔ اور صحیح یہ ہے کہ اختلاف مذکور ہے جزد میں ہو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں بطور غیر معین ہو۔ تو امام رحمہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ ہوگا اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فسخ ہوگا۔ فاما فی استحقاق بعض معین التفسخ القسۃ بالاجماع۔ اور اگر بعض جزد معین میں استحقاق ثبوت ہوا تو باجماع بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا۔ وواستحقاق بعض شائع فی التکلیف بالاتفاق۔ اور اگر کل مکان میں سے بعض جزد غیر معین کا استحقاق ثبوت ہوا تو بالاتفاق بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا۔ مثلاً دید و بکروہ شریکوں نے مشترک مکان کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا پھر خالد نے گواہوں سے ثابت کیا کہ کل مکان میں سے نصف میری ملک ہے تو بٹوارہ مذکور فسخ نکلا جائیگا حتیٰ کہ خالد کے ساتھ بٹوارہ ہو کر نصف حاصل ہو وہ زید و کریم با شاجا دے اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک معین کو ٹھہری میں اپنا استحقاق ثابت کیا تو صحیح قول پر بٹوارہ فسخ نکلا جائے بلکہ زید بقدر اپنے حق کے بکوسے لے لیا۔ اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں ایک جزد غیر معین شائع میں اپنا استحقاق ثابت کیا مگر اس میں چہارم یا آٹھواں یا نصف نہ واقع ہو تو اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکلا جائے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فسخ نکلا جائے۔ فہذہ ثلثہ اوجہ۔ پس یہ تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ استحقاق کا ثبوت کل میں ہو۔ دوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزد غیر معین ہو۔ سوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزد معین ہو۔ و لم یذکر قول محمد رحمہ۔ اور امام محمد رحمہ کا قول نہیں ذکر کیا۔ و ذکرہ ابو سلیمان مع ابی یوسف و ابو حفص مع ابی حنیفہ رحمہ۔ اور امام محمد رحمہ کو ابو سلیمان نے ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ذکر کیا اور ابو حفص نے ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا۔ یعنی ابو حفص نے کہا کہ قول امام محمد مثل قول امام ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ و ابو الاصح۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ لابی یوسف ان باستحقاق بعض شائع طہر شریک ثالث لہما والقسمۃ بدون رضاہ باطلہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل بٹوارہ توڑے جانے میں یہ ہے کہ بعض جزد شائع کے استحقاق میں ان دونوں کے ساتھ شریک ظاہر ہوا اور بدون اسکی رضا سندی کے دونوں کا بٹوارہ باطل ہے۔ کما اذا استحق بعض شائع فی النصیبین جیسے دونوں حصوں میں شائع



جزو کا استحقاق ثابت ہوتے ہیں۔ بلا اتفاق جو ارہ توڑا جائے اور اسکی صورت یہی کہ کل میں سے ایک جزو شائع غیر معین کا استحقاق ثابت ہوا۔ یہ صورت اور کسی ایک حصہ میں جزو غیر معین کا استحقاق ٹکنا یکساں ہیں۔ و ہذا لان باستحقاق جزو شائع ینعدم معنی القسمۃ ہو الا فراز۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ایک جزو شائع کے استحقاق ہونے سے جو ارہ کے معنی مٹ جاتے ہیں اور وہ معنی جدا و میز کرنا ہے۔ یعنی جب کسی حصہ میں غیر معین جزو کا استحقاق ظاہر ہو تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز ہونا باطل ہو گیا۔ لہذا یوجب الرجوع بحصۃ فی نصیب الآخر شائعاً۔ کیونکہ یہ استحقاق موجب ہر کہ دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین واپس لے۔ تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز نہیں رہا۔ بخلاف المعین۔ بخلاف اسکے اگر کسی کے حصہ میں سے جزو معین کا استحقاق ثبوت ہوا۔ تو اسکو دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین شائع کے واپسی کا حق نہیں ہونا۔ ہر ایک کا حصہ جدا رہا اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق حاصل ہو۔ ولہذا ان معنی الا فراز لا ینعدم باستحقاق جزو شائع فی نصیب احدہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہر کہ ایک کے حصہ میں سے جزو شائع کا استحقاق ثبوت ہونے سے افزائینے جدا و میز کرنے کے معنی باطل نہیں ہوتے ہیں۔ ولہذا جازت القیمۃ علی ہذا الوجه فی الاجتہاد۔ اسی وجہ سے اجتہاد میں ایسے طور پر جو ارہ جائز ہوتا ہے بیان کان النصف المقدم مشترکاً بینہما و میں ثالث۔ باین طور کہ اگر نصف مکان ان دو وزن اور قیسے کے درمیان مشترک ہو۔ والنصف الموتر بینہما لا شریکہ لہ بغیر ہما فیہ۔ اور پچھلا نصف مکان صرف انھیں دو وزن میں مشترک ہو۔ میں کسی قیسے کا حصہ کچھ نہیں ہے۔ فاقسما علی ان لا حصہ ہما لہما من المقدم و ربع الموتر۔ پس ان دو وزن نے ہر ایک پر جو ارہ کیا کہ دو وزن میں سے ایک کے وسط و سب حصہ جو اگلے نصف مکان میں سے ان کا حق ہو۔ میں پچھلے نصف کے چارم کے ہو۔ اور پچھلے میں چوتھائی باقی دوسرے شریک کا ہو۔ یہ جزو فلکذا فی الاجتہاد۔ تو یہ جائز ہے پس اسی طرح انتہاء میں جب ایسا پیش آیا تو جائز ہو۔ یعنی اجتہاد میں پچھلے مکان میں سے چارم غیر معین کا استحقاق اس شریک کو جس نے اگلے نصف کا دو وزن کا حصہ لیا ہے۔ پس اسی طرح جب بعد جو ارہ کے جسد مستحق نے لے لیا اسکے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے اسکو استحقاق بلکہ غیر معین جو واپس یہ بھی جائز ہے۔ اور زلیحی جتے چارم موخر کو سبب جدا کر دیا اور اگلے نصف میں سے دو وزن کا حصہ مشترک رکھا اور یہ بھی صحیح ہے۔ و صار کا استحقاق شی معین۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی جزو معین کا استحقاق ثبوت ہونے میں ہر ف کہ جو ارہ کے معنی عدم نہر کے۔ بخلاف الشائع فی النصیبین لانه لو بقیت القسمۃ لقصر الثالث تبفرق نصیبہ فی النصیبین۔ بخلاف ایسی صورت کے اگر استحقاق ایسے جزو غیر معین کا ثبوت ہو کہ جو دو وزن حصوں میں شائع ہو یعنی کل میں سے استحقاق کہ جو ارہ معدوم ہو جائے اور اس واسطے کہ اگر جو ارہ باقی رہے تو قیسے شریک معنی استحقاق ثابت کرنے والے کو ضرر پہونے کیونکہ اسکا حصہ ان دو وزن حصوں میں متفرق ہو جاوے۔ فن شائد دو وزن نے نصف نصف بانٹ لیا اور قیسے کے لئے کل سے تھائی اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو جو ارہ باقی رہے اور ایسا کرنے میں اسی کا حق متفرق ہو گیا کیونکہ ہر ایک میں سے چھٹا حصہ غیر معین ہے۔ اما ہنا لا ضرر باستحقاق فافرقا۔ را یہاں تو مستحق کو کچھ ضرر نہیں ہو رہا پس دو وزن ضرر تو ان میں فرق ظاہر ہو گیا۔ فن کیونکہ اسنے دو وزن حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا استحقاق غیر معین ثابت کیا ہے تو ہر حال جو ارہ توڑے یا نہ توڑے اسکو اسے نصف میں سے حصہ یلگا پھر جو ارہ توڑنے سے کچھ فائدہ نہیں اور مستحق کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ و صورت المسئلۃ اذا اخذ احدہما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثین من الموتر فیمتسا سوار۔ اور مسئلہ کتاب کی صورت یہ ہر کہ دو وزن میں سے ایک نے دار کے اگلے حصہ میں سے ایک تھائی لیا اور دوسرے نے پچھلا دو تھائی لے لیا اور ان دو وزن حصوں کی قیمت ساوی ہو۔ فن یعنی اگلی تھائی



کی قیمت پہلی دو تہائی کے برابر ہو۔ ثم استحق نصف المقدم فعندہما ان شاء نقض القسمة دفعا لعیب  
التشقیص وان شاء رجع علی صاحبہ بربع مانی یدرہ من المؤخر بھر مقدم مانی ین سے ایک نصف کسی نے  
استحقاق میں لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ رحمہ کے نزدیک اسکو اختیار ہو کہ چاہے بٹوارہ توڑ دے جو جسکے اسکے  
حصہ میں تفرق ٹکڑے ہوئے جاتے ہیں اور چاہے دوسرے شریک سے اسکے مؤخر بقوضہ میں سے ایک چارم  
واپس لے لے۔ یعنی بٹوارہ ٹوٹ جانا لازم نہیں بلکہ عیب کی وجہ سے اسکو توڑنے کا اختیار ہو اور اگر چاہے  
نہ توڑے اور دوسرے کے حصہ مؤخر میں سے چارم لے لے۔ لانه لو استحق کل المقدم رجع بنصف مانی یدرہ  
فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الرابع اعتب بالجزء بالکل۔ اسواسے کہ  
اگر کل مقدم استحقاق میں لیا جاتا یعنی اسکا کل حصہ استحقاق میں لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اسکے بقوضہ کا نصف  
لے لیتا تہا اس سے نصف ہی لیا گیا تو وہ دوسرے سے نصف کا نصف لے لیتا اور وہ چوتھائی ہر بقیاس جزو کل  
نسبت یعنی جیسے کل میں ہوتا ہو اسی قیاس پر نصف وغیرہ جزو میں ہوگا۔ پھر یہ اختیار بٹوارہ توڑنے یا واپس لینے  
کے وقت ہو کہ اپنے حصہ میں کچھ تصرف کیا ہو۔ ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقی  
رجع بربع مانی یدرہ الاخر عندہما لانا ذکرنا وسقط خیارہ بلیم بعض۔ اور اگر مقدم والے نے اپنا نصف حصہ  
فروخت کیا پھر باقی نصف اسکے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو وہ دوسرے کے حصہ میں سے چارم واپس لے  
بقول امام ابو حنیفہ رحمہ رحمہ بدلیل مذکورہ بالا اور بٹوارہ توڑنے میں اسکا اختیار اسے ساقط ہوا کہ اسنے بعض  
حصہ فروخت کر دیا ہو۔ وعند ابی یوسف مانی یدرہ صاحبہ بینہما نصفان ونقصن ہو نصف ماباع لصاحبہ  
لان القسمة یقلب فاسدة عندہ۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جو کچھ کہ دوسرے صاحبی کے قبضہ میں  
ہو وہ دونوں میں نصفان نصف ہوگا اور وہ اپنے صاحبی کے واسطے جو کچھ فروخت کیا اسکی نصف قیمت کا ضامن  
ہوگا اسواسطے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بٹوارہ تو فاسد ہو گیا۔ یعنی جو بٹوارہ و مبادلہ اول میں ہوا تھا  
بعد استحقاق کے معلوم ہوا کہ وہ فاسد تھا تو مبادلہ فاسد ہوا۔ والمقبوض بالعقد الفاسد مملوک فتقد بلیم  
فیہ وہ مضمون بالقیمۃ فیضمن النصف لنعیب صاحبہ۔ اور جو چیز کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ میں  
لیجاوے وہ مملوک ہو جاتی ہو پس شریک کا اس حصہ کو فروخت کرنا بوجہ ملکیت کے نافذ ہو جائیگا اور وہ قیمت کی  
ضمانت میں ہو یعنی اپنے شریک کے واسطے اسکی قیمت کا ضامن ہو پس نصف حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ قال  
ولو وقعت القسمة ثم ظهر فی الزکۃ وین محیط ردت القسمة۔ اگر ترکہ میں بٹوارہ واقع ہوا پھر ظاہر ہوا کہ ترکہ  
پر قرضہ محیط ہو تو قسمت رد کر دیا جائیگا۔ لانه ینسب وقوع الملک للوارث  
کیونکہ قرضہ محیط ہونا وارث کی ملکیت واقع ہونے سے روکتا ہو۔ یعنی جس ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اسسین  
قرضخواہوں کا حق متعلق ہو اور وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوتا ہو۔ وکذا اذا کان غیر محیط لتعلق  
حق العرعار بالترکۃ۔ اور اسی طرح جب قرضہ محیط نہ ہو تو بھی حق وارث متعلق ہونے سے منع ہو کیونکہ قرضخواہوں  
کا حق اس ترکہ سے متعلق ہو۔ الا اذا بقی من الزکۃ بالقی بالہ بن وراہ ما قسم لانه لا حاجة الی نقض القسمة  
فی البقاہ حقہم۔ مگر جب ترکہ میں سے سوائے اسقدر حصہ کے جو بٹوارہ کر دیا گیا ہو اسقدر باقی ہو کہ اس سے ادا  
قرضہ پھر ہو مکن ہو تو بٹوارہ نہیں توڑا جائیگا اسواسطے کہ قرضخواہوں کا حق ادا کرنے کے لیے بٹوارہ توڑنے کی کچھ  
ضرورت نہیں ہو۔ مثلاً قرضہ ہزار درہم ہو اور ترکہ تین ہزار ہو حسین سے دو ہزار باقی رکھا گیا اور باقی ہزار



قرضہ پورا ادا ہو سکتا ہے تو بطورہ توڑنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ ولو ابرار الغرام بعد القسمة ادا واد الورق من مالہم والدین محیط او غیر محیط جائز است القسمة لان المانع قد زال۔ اور اگر بعد بطورہ کے قرض خواہوں نے میت کو بری کر دیا یا قرض خواہوں کا قرضہ وارثوں نے اپنے مال سے ادا کر دیا تو فواد قرضہ محیط تھا یا غیر محیط تھا تو بطورہ جائز ہو گیا اس واسطے کہ جو امر مانع تھا وہ دور ہو گیا۔ ولو ادعی احد المتقاسمین دینا فی التركة صح دعواہ۔ اور اگر حصہ بانٹنے والوں میں سے ایک نے ترکہ پر قرضہ کا دعویٰ کیا تو دعویٰ صحیح ہے۔ اور اس کا بطورہ چاہنا کچھ مفہور نہیں ہے۔ لانه لا تناقض۔ کیونکہ اسکے حصہ بانٹ کرنے اور دعویٰ کرنے میں کچھ تناقض نہیں ہے۔ اذالدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة۔ اس واسطے کہ قرضہ کا تعلق تو معنی سے ہوتا ہے اور بطورہ ظاہر صورت سے متعلق ہوا۔ ولو ادعی عینا بامی سبب کان لم یسمع للتناقض۔ اور اگر اس نے کسی مال عین کا دعویٰ کسی جگہ کیا تو تناقض کی وجہ سے دعویٰ سمیع نہ ہوگا۔ اذلا اقدام علی القسمة اعتراف بكون المقسوم مشترکا۔ اس واسطے کہ بطورہ ہر اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مال عین سب میں مشترک ہے۔ تو پھر یہ دعویٰ کہ خالص میرے واسطے ہی تھا تو ناقلگا۔

### فصل فی المہایا

فصل مہایا کے بیان میں ہے۔ یعنی بدون بطورہ عین کے اسکے منافع میں باری باری بانٹنا۔ المہایا جائزہ استحقاقا للحاجة الیہ اذ یعذر الاجتماع علی الانتفاع فاشبه القسمة۔ مہایا استحقاقا جائز ہے کہ اس کی حاجت ہے اس واسطے کہ دونوں مجتمع ہو کر انتفاع نہیں حاصل کر سکتے ہیں تو یہ بطورہ کے مشابہ ہو گیا۔ پس جیسے بطورہ میں شائع حق کو ایک معین جگہ میں جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح مہایا میں متفرق منافع کو ایک مرتبہ میں جمع کرنا ہوتا ہے۔ زلیعی۔ ولہذا یجوز فیہ جبر القاضی کما یجوز فی القسمة الا ان القسمة اقوی منہ فی اشکال المنفعة لانه جمع المنافع فی زمان واحد والتہایو جمع علی التعاقب۔ اور اسی وجہ سے مہایا میں جبر قاضی جائز ہوتا ہے یعنی قاضی اس کو مہایا پر مجبور کر سکتا ہے جیسے بطورہ میں جبر جاری ہوتا ہے مگر انہی بات ہے کہ مہایا سے بطورہ زیادہ قوی ہے اس بات میں کہ بطورہ میں منافع کا اشکال ہے اس واسطے کہ منافع ایک وقت میں جمع ہوتے ہیں اور مہایا میں سے باری باری سے انتفاع ہوتا ہے۔ ولہذا لو طلب احد الشرکین القسمة والاخر المہایا لقسیم القاضی لانه ابلغ فی التکیل۔ اسی واسطے اگر دونوں شرکیوں میں سے ایک نے بطورہ کی درخواست کی اور دوسرے نے مہایا کی درخواست کی تو قاضی بطورہ کرے گا اس واسطے کہ بطورہ میں منفعت کی تکمیل پہنچے ہے۔ لو وقعت فیما یتمثل القسمة ثم طلب احدہما القسمة لقسیم ویبطل المہایا لانه ابلغ۔ اور اگر ایسی چیز میں مہایا واقع ہوئی جو بطورہ کے قابل ہے پھر دونوں شرکیوں میں سے ایک نے بطورہ کی درخواست کی تو بطورہ کر دیا جائیگا اور مہایا باطل کر دی جائیگی۔ اس واسطے کہ بطورہ میں منفعت کی تکمیل زائد ہے۔ ولا تبطل التہایو لموت احدہما ولا موتا۔ اور دونوں شرکیوں میں سے ایک کے مرنے سے یا دونوں کے مرنے سے مہایا باطل نہ ہوگی۔ لانه لو انتقص الاستانفاہ الحاکم۔ کیونکہ اگر مہایا ٹوٹے تو پھر حاکم اس کو دوبارہ دیکھا۔ کیونکہ یہی مہایا ان دونوں کے وارثوں میں جاری ہوگی۔ ولما فائدة فی النقض ثم الاستانفاہ اور نوکر دوبارہ مہایا کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لہذا پہلے ہی سے مہایا نہیں توڑی جائیگی اور بطورہ کی درخواست کا بروقت اختیار باقی ہے۔ ولو تہایا فی دار واحدة علی ان لیکن ہذا طائفہ و ہذا طائفہ۔ اور اگر دونوں شرکیوں میں سے ایک مکان میں اس طرح مہایا کی کہ ایک شخص اس مکان میں رہے اور دوسرا دوسرے مکان میں رہے۔ اور ہذا علو ہا و ہذا سفلیا۔ یا یہ شرک تو بالا خانہ پر رہے اور وہ شرک اس کے نیچے واسے مکان میں رہے۔ جائز لان القسمة علی ہذا الوجه



جائزۃ فکذا المہایاۃ۔ تو یہ مہایاۃ جائزہ اس واسطے کہ اس طرح باہمی رضامندی سے ہوا رہ جائز ہو تو مہایاۃ بدرجہ اولیٰ  
جائزہ ہے۔ اگر نہا جائے کہ یہ تو ایک جنس میں مبادلہ ہو تو بیاج کے شبہ سے جائز نہ ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ۔  
والتمہایونی ہذا الوجه اقرانہ جمیع الانصبار لا سباولہ۔ ایسی صورت میں مہایاۃ کل حصوں کا جدا کرنا ہوتا ہے اور مبادلہ  
نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دونوں ایک ہی وقت میں اتفعا حاصل کرتے ہیں۔ ولہذا لا یشرط فیہ التاقیت۔  
اسی واسطے ایسے مہایاۃ جائز ہونے کے لیے وقت محدود کرنا شرط نہیں ہے۔ اور اگر باری باری ہو تو ایک ہفتہ  
یا کم و بیش وقت بیان کرنا چاہیے۔ ولکل واحد ان یستقل ما اصابہ بالمہایاۃ شرط ذلک فی العقد ولم  
یشرط۔ اور دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہو کہ مہایاۃ سے جو حصے اپنے حصہ میں پائے اسکو کرایہ پر چلا دے خواہ عقد  
مہایاۃ میں یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو۔ لحدوث المنافع علی ملکہ۔ کیونکہ اس کے منافع اس کی ملکیت میں حاصل ہونے میں  
ف۔ اسکو منافع کے خود اپنے یا دوسرے کو بعض یا مفت دینے کا اختیار ہے۔ ولو تھا نیانی عبد واحد علی ان  
یخدم ہذا یوما و ہذا یوما جائز و کذا ہذا فی البیت العنبر۔ اور اگر دونوں شرکیوں نے ایک غلام میں اس قرار پر  
مہایاۃ کی کہ یہ شریک اس سے ایک روز خدمت لے اور وہ شریک اس سے دوسرے روز خدمت لے تو جائز ہے اور یہی حکم  
جھولی کو ٹھہری میں ہے۔ لان المہایاۃ قد تكون فی الزمان وقد تكون من حیث المكان والاول متعین ہنس  
اس واسطے کہ مہایاۃ کبھی تو زمانہ کی راہ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان کی راہ سے ہوتی اور یہاں اول صورت متعین ہے۔ ولو  
اختلفا فی التہایوں من حیث الزمان والمكان فی محل تحتلہما۔ اور اگر دونوں شرکیوں نے تہا پورا راہ زمانہ مکان  
میں اختلاف کیا ایسی چیز میں جو مہایاۃ ربانی و مہایاۃ مکانی دونوں کو تحتل ہے۔ یعنی شلدار میں ایک لے کہا کہ  
مہایاۃ یہ غنی کہ میں اس کے نکلے حصہ میں رہوں اور وہ اس کے پہلے حصہ میں رہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مہایاۃ  
تھی کہ میں ایک ماہ تک اس میں رہوں اور دوسرا دوسرے ماہ اس میں رہے تو دونوں طرح کی مہایاۃ ہو سکتی ہے اور دونوں  
اختلاف کرتے ہیں۔ یا مہما القاضی بان تیفتا۔ تو قاضی ان دونوں شرکیوں کو حکم فرما دے گا کہ کسی طرح کی مہایاۃ پر  
اتفاق کریں۔ کیونکہ دونوں قسم میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے۔ لان التہایوں فی المكان اعدل۔ کہہ کر مہایاۃ  
از راہ مکان کے زیادہ عدل ہے۔ کیونکہ دونوں ایک ہی وقت میں اتفعا پاتے ہیں۔ و فی الزمان اقل۔  
اور زمانہ کی راہ سے مہایاۃ زیادہ کامل ہے۔ کیونکہ کل مکان سے اسکو اتفعا حاصل ہے پس ترجیح نہیں ہے۔  
فلما اختلفت الجہت لا بد من الاتفاق۔ پس جب جہت مختلف ہے تو دونوں کا اتفاق ہونا ضروری ہے۔ فان  
اختارہ من جہت الزمان لقرع فی البدایۃ نقیاً للثمۃ۔ پس اگر دونوں نے زمانہ کی راہ سے مہایاۃ اختیار کی تو  
ابتداء کرنے میں قاضی دونوں کے درمیان فرما دے گا کہ نہمت دور ہو۔ یعنی قرعہ میں جسکا نام نکلے وہ پہلے  
سکونت اختیار کرے۔ یہ مکان واحد یا غلام واحد میں ہے۔ ولو تھا نیانی العبدین علی ان یتخیرم ہذا ہذا العبد  
والآخر الآخر جاز عندہما لان القسمۃ علی ہذا الوجه جائزہ عن ہما جبر من القاضی وبالتراضی فکذا المہایاۃ۔ اور  
اگر دونوں شرکیوں نے شریک دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ غلام تو اس شریک کی خدمت کیا کرے اور وہ غلام  
دوسرے شریک کی خدمت کیا کرے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک تو اس طریقہ پر ہوا  
بھی جائز ہے خواہ قاضی جبر کر کے ہوا کرے یا دونوں باہمی رضامندی سے اس طرح ہوا کہ دونوں مہایاۃ بھی جائز ہے۔ و  
قیل عند ابی حنیفہ لا یقسم القاضی و ہذا ردی عنہ لانه لا یجری فیہ الجبر عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول  
پر بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی اس طرح ہوا کہ نہیں کرے گا اور ایسا ہی نوادر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کیونکہ امام



نزدیک غیر شلبات بن جبر نہیں جاری ہوتا ہے۔ والا صحیح انہ لقسر القاضی عنده ایضا۔ اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی قاضی مہاباۃ کرگیا۔ اور یہ جو امام ابو حنیفہ رحمے کہا کہ مکانون کا بتوارہ نہیں کرگیا۔ یعنی یہ بن کہ قاضی کو بتوارہ کرنا چاہیے اور اگر کرے تو جائز ہے پس جب اصل میں جائز تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ لان المنافع من حیث الخدمۃ قلیا تفاوت۔ اس واسطے کہ خدمت کی راد سے منافع میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ بخلاف اعیان الرقیق لانہا تفاوت تفاوتاً فاحشاً علی ما تقدم۔ برخلاف رقیق کے عین ذات کے کہ اگر چند رقیق ہوں تو ان میں بتوارہ نہیں ہوا سولے کہ انکی ذاتوں میں بہت شد بہ تفاوت ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ کہ غبی و ذہین وغیرہ اوصاف میں اور دیگر امور میں بہت فرق ہوتا ہے تو غلاموں کی اس طرح ذاتی قسمت میں جبر نہیں ہے ولو ہما فیہما علی ان نفقۃ کل عبد علی من یاخذہ جائز استحقاقاً للسامۃ فی اطعام الممالیک۔ اور اگر دو وزن شریکوں نے دو غلاموں میں اس قرار پر مہاباۃ کی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہے جو اسکو اپنی باری میں تو یہ استحقاقاً جائز ہے اس واسطے کہ غلاموں کے نفقہ دینے میں نیکی وجوہ فردی جاری ہے۔ اور نیکی وجہ سید کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے۔ بخلاف شرط الکسوة لانہ لایساح فیہا۔ برخلاف شرط لباس کے یعنی جو اسکو لے سکا لباس اسی کے ذمہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ لباس دینے میں دلیری جاری نہیں ہے۔ ولو ہما سانی دارین علی ان یسکن کل واحدہما داراً جائز و بحجر القاضی علیہ۔ اور اگر دو شریکوں نے مشترک دو گھروں میں باری کی مہاباۃ مقرر کی اس قرار پر کہ دو وزن میں سے ہر ایک شخص ایک دار میں رہے تو جائز ہے اور قاضی اس پر مجبور کرگیا۔ فن جبکہ درخواست ہو۔ اما عنہما فقط ہر لان الدارین عنہما کہ دار واحدہ۔ پس صاحبین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک دو گھروں کا حکم بمنزلہ ایک گھر کے ہے۔ اور امام رحمہ بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وقد قیل لایحجر عنہما اعتباراً بالقسمۃ۔ اور کہا گیا کہ امام رحمہ کے نزدیک بقباس بتوارہ کے قاضی ایسے مہاباۃ پر جبر نہیں کرگیا۔ جیسے بتوارہ پر جبر نہیں کرتا ہے بان اگر خود رضی ہوں تو جائز ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ انہ لایجوز التہایو فیہما اصلاً۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں یہ بھی روایت آئی کہ دو وزن مکانون کی صورت میں تہایو بالکل نہیں جائز ہے۔ نہ بطور جبر کے اور نہ باہمی رضامندی کے ساتھ۔ بالجبر لما قلنا۔ بالجبر تو اسی وجہ سے نہیں جائز ہے جو ہم نے بیان کی۔ کہ جیسے اختلاف فاحش کی وجہ سے بتوارہ نہیں جائز ہے اسی طرح تہایو بھی نہیں جائز ہے۔ وبالتراضی لانہ بیع السکنی بالسکنی۔ اور باہمی رضامندی کے ساتھ اسوجہ سے مہاباۃ نہیں جائز ہے کہ یہ سکنی کی سکنی کے عوض بیع ہے۔ اور ایسی بیع باطل ہے تو مہاباۃ بھی باطل ہے۔ بخلاف قسمۃ رقبۃما۔ برخلاف دو وزن کے رقبہ کا بتوارہ کرنے کے۔ کہ دو وزن مکانون سے رقبہ کا بتوارہ کرنا جائز ہے جبکہ باہمی رضامندی ہو۔ لان بیع بعض احدہما بعض الآخر جائز۔ اس واسطے کہ ایک کے بعض جزو کو بعض دوسرے کے بعض جزو کے فروخت کرنا جائز ہے۔ اور مہاباۃ میں چونکہ عین نہیں بلکہ دو وزن طرف سے منفعت ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور اجارہ میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت ہوتی ہے۔ یہ سب تو نوادر روایت پر اختلاف ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق امام رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر ان التفاوت لقیل فی المنافع فیجوز بالتراضی و بحجر فیہ جبر القاضی۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ نافع میں تفاوت بہت قلیل ہے تو باہمی رضامندی سے جائز ہے اور اس میں قاضی کا جبر بھی جاری ہوگا۔ من یعنی قاضی ایسی مہاباۃ پر جبر کر سکتا ہے۔ ویعتبر فرازا۔ اور اس مہاباۃ کو مبادلہ نہیں بلکہ افراز اعتبار کیا



ف۔ یعنی دونوں کے واسطے غلامہ علیحدہ انتفاع قرار دیا گیا۔ اما یکثر التفاوت فی اعیانہما فاعتبر مساوئہ۔  
 یہی دونوں گھروں کی ذات تو اس میں تفاوت کثیر فاش ہو نہیں سکتی، یعنی بٹوارہ یعنی بادلہ قرار دیا گیا۔ ف۔  
 نہیں ہے۔ وفي الدراجین لایجوز التہایو علی الرکوب عند ابی حنیفہ رحمہ وغیرہما یجوز اعتبار القسمۃ ان عیان  
 اور اگر سواری کے دو مشترک جانوروں میں سواری پر باری باندھی زابام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہوا درصاحبین  
 کے نزدیک جائز ہے جیسے اعیان کے بٹوارہ بن جائز ہے۔ پس جیسے ایک بنس کے جانوروں میں ان کے رقبہ کا بٹوارہ  
 جائز ہے اسی طرح انکی منفعت کا بٹوارہ یعنی مہاباۃ بھی جائز ہے۔ ولہ ان الاستعمال تیفاوتی تفاوت الرکبین  
 فانہم مین حاذق و اخرق۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ سواری کا استعمال موافق اختلاف سواریوں کے مختلف  
 ہوتا ہے کہ سواری بعض تو حاذق و ہوشیار ہوتا ہے اور بعض احمق و جاہل ہوتا ہے۔ پس ہوشیار کی سواری  
 میں ضرر نہیں ہے اور نادان کی سواری میں جانور کا ضرر ہے۔ والتہایو فی الرکوب فی دابة واحدة علی ہذ  
 الخلاف لما قلنا۔ اور ایک جانور کی سواری میں باری باندھنے میں بھی بدیل مذکورہ ایسا ہی اختلاف ہے بخلاف  
 العبد لانه یخدم باحتیارہ۔ برخلاف غلام کے کہ اس میں باری جائز ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنے اختیار سے خدمت  
 کرتا ہے۔ فلا یحیل زیادۃ علی طاقتہ۔ پس وہ اپنی طاقت سے زیادہ مشقت نہیں اٹھا دے گا۔ والدابة تکملہا۔ اور  
 جانور اسکو طاقت سے زیادہ مجبوری برداشت کرے گا۔ اما التہایو فی الاستعمال یجوز فی الدار الواحدة فی  
 طہر الرواقہ۔ اور واضح ہو کہ غلام کو کرایہ وغیرہ حاصل کرنے میں باری باندھنا تو ظاہر الرواقہ میں ایک مکان میں جائز  
 ہے۔ کہ اس مکان مشترک کو ایک سال تک یہ کرایہ پر چلاوے اور دوسرے سال وہ کرایہ پر چلاوے۔ وفي  
 العبد الواحد والدابة الواحدة لایجوز۔ اور ایک غلام میں اور ایک جانور سواری میں نہیں جائز ہے۔ ف۔  
 پس مکان سے غلام و جانور میں فرق ہے۔ ووجه الفرق ان النصبین متعاقبان فی الاستيفار۔ اور وجہ فرق  
 کی تقریر یہ ہے کہ دونوں حصے منفعت حاصل کرنے میں آگے پیچھے لگے ہیں۔ یعنی بے بعد دیگرے ہیں۔  
 والاعتدال ثابت فی الحال۔ اور فی الحال اعتدال ثابت ہے۔ یعنی جس حال پر مکان موجود ہے دونوں  
 حصوں میں اعتدال ہے۔ والظاہر بقاؤہ فی العقار وتغیرہ فی الحيوانات لتوالی اسباب التغیر علیہا  
 اور ظاہر یہ کہ عقار میں یہ اعتدال آئندہ بھی باقی رہے گا اور حیوانات غلام و جانور میں بدل جائیگا کیونکہ حیوانات پر تغیر  
 کے اسباب بے درجے وارد ہوتے ہیں۔ فتفاوت المعادلہ۔ تو دونوں میں برابری جاتی رہے گی۔ اور جائز  
 ہونے کی وجہ یہ اس واسطے کہ کرایہ وغیرہ پر چلانے سے غلام حاصل ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے زمانہ میں جو حالت تھی  
 اس سے اب تغیر ہے تو ایسی چیزوں میں مہاباۃ استغلا فی جائز نہ ہوئی جو تغیر ہوں۔ اور مکان واحد میں جائز ہے۔ ولو  
 رالمت الغلہ فی نوبۃ احدہما علیہما فی نوبۃ الآخر فیشترکان فی الزیادۃ لیتحقق التعدیل۔ اور اگر دونوں  
 میں سے ایک کی باری میں کرایہ اس سے زیادہ آیا جو دوسرے کی باری میں آیا تو زیادتی میں دونوں بٹوارہ کریں تاکہ  
 برابری متحقق ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا کان التہایو علی المنافع فاستغل احدہما فی نوبۃ زیادۃ۔  
 برخلاف ہر کے اگر دونوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسکو کرایہ پر دیا اور  
 ایک نے زیادہ حاصل کیا۔ ف۔ تو زیادتی میں شرکت نہ ہوگی۔ لان التعدیل فی ما وقع علیہ التہایو حاصل  
 و هو المنافع فلا تضر زیادۃ الاستغلال من بعد۔ اس واسطے کہ جس امر پر باری وقع ہوئی تھی اور وہ منافع میں  
 اس میں برابری حاصل ہے تو اس کے بعد کرایہ میں زیادتی حاصل کرنا کچھ مضر نہ ہوگا۔ والتہایو علی الاستغلال فی الدار



جائز ایضاً فی ظاہر الروایۃ لما بینا۔ اور گرایہ پر جلانے کے لیے دو گھروں مشترکہ میں باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں  
 یہ سبیل مذکورہ بالا جائز و درست۔ یعنی حالت میں تعدیل جیسے فی الحال ظاہر ہو آئندہ بھی موجود رہے گی تو باری قائم ہوگی  
 و افضل غلۃ احب ہا لا یشرکان فیہ۔ اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا گرایہ زائد حاصل ہو تو زیادتی میں  
 دونوں شراکت نہیں کریں گے۔ بخلاف الدار الواحدۃ۔ برخلاف ایک مکان کے فن کے اگر اس میں گرایہ پر جلانے  
 کی بادی سفر کی ہو تو جسکی باری میں زیادہ آوے اس میں دونوں شرکت کریں۔ والفرق ان فی الدارین منفعۃ  
 التمیم والافراز راجح لا تخاذ زمان الاستیفاء۔ اور فرق دونوں صورتوں میں یہ ہو کہ دو گھروں کی صورت میں  
 تمیز کرنے اور جدا کرنے کے معنی راجح ہیں کیونکہ منفعت حاصل کرنے کا زمانہ متحد ہو فن۔ یعنی جب دو گھروں میں  
 باری کا بخوارہ کیا تو معنی مبادلہ کے نہیں بلکہ راجح یہ کہ دونوں نے منفعت حاصل کرنے کے لیے ایک ایک مکان کو جدا کر لیا  
 اس واسطے کہ دونوں ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی منفعت حاصل کرتے ہیں تو مبادلہ کی ترجیح غیر ضروری ہے۔ و فی الدار  
 الواحدۃ یتعاقب الوصول فاعتبر قرضا۔ اور ایک مکان کی صورت میں ایک کو بعد دوسرے کے باری سے پہنچنا  
 تو یہ فرض اعتبار کیا گیا فن۔ گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسکو اپنا حصہ فرض دیا تھا۔ وجعل کل واحد  
 فی فوئۃ کالوکیل عن صاحبہ فلہذا یرد علیہ حصۃ من الفضل۔ اور ہر ایک شریک اپنی باری میں گویا اپنے  
 صاحب کی طرف سے وکیل ہے لہذا زیادتی گرایہ میں سے اسکا حصہ واپس دے فن۔ اور خیانت نہ کرے۔ و کذا یجوز  
 فی البعدین عندہما اعتبارا بالتمایؤ فی المنافع ولای يجوز عندہ۔ اور اسی طرح دو غلاموں میں بھی گرایہ پر جلانے  
 کی باری مقرر کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسے انکے منافع حاصل کرنے میں باری جائز ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
 نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان التفاوت فی اعیان الرقیق اکثر من حیث الزمان فی البعد الواحد فادلی  
 ان یمتنع الجواز۔ اس واسطے کہ ایک غلام میں زمانہ کی راہ سے باری مقرر کرنے میں جو تفاوت ہے تو وہ غلاموں کی ذات  
 میں باری مقرر کرنے میں اس سے بھی زیادہ تفاوت ہے تو بدرجہ اولیٰ منقطع ہو فن۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ازراہ منافع  
 کے بالاتفاق جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں اور قیاس گرایہ پر جلانے کا نہیں ہو سکتا۔ والتمایؤ فی الخدمۃ جو ضرورت  
 ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتها لکونہا عینا۔ اور خدمت میں باری مقرر کرنا بسبب ضرورت کے جائز ہے اور  
 غلہ و گرایہ میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اسکو بخوارہ کر لینا ممکن ہے اس لیے کہ وہ مال عین ہے۔ ولان الظاہر ہو التسامح  
 فی الخدمۃ۔ اور اسوجہ سے کہ خدمت میں دیری ظاہر ہو فن۔ کہ کمی بیشی کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ والاستقصاء  
 فی الاستغلال فلا یتقاسان۔ اور غلہ حاصل کرنے میں پوری باری مطلوب ہوتی ہے تو خدمت و استغلال کا  
 باہم قیاس نہ ہو گا فن۔ حاصل یہ کہ ہر شریک یہ خواہش کرے گا کہ جو کچھ گرایہ حاصل ہوا اس میں سے میرا حصہ مجھے پورا حاصل  
 ہو اور خدمت میں برابر سے چشم پوشی ہوتی ہے۔ ولای يجوز فی الدلۃ عین عندہ خلا فالہما۔ اور دو سواری کے  
 جانور مشترکہ میں مہایۃ اس واسطے کرنا کہ انکو گرایہ پر جلادین امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے  
 نزدیک جائز ہے۔ والوجہ ما بینا فی الرکوب۔ اور وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں فن۔  
 یعنی اگر دونوں نے سواری کے لیے دونوں جانوروں میں باری باندھی تو امام رحمہ کے نزدیک اسوجہ سے نہیں جائز ہے  
 کہ سواری میں جو شیار و نادان کا فرق ہوتا ہے کہ نادان اسکی قوت سے زیادہ اسپر شفقت ڈالتا ہے اور صاحبین نے کہا کہ  
 جیسے اٹکا بخوارہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح مہایۃ بھی جائز ہے۔ ولو کان نخل او شجر او غنم میں انکے ختم ہونے کا  
 علی ان یاخذ کل واحد منہما طائفۃ یستثمر باویر عالم ویشرب البیان لای يجوز۔ اور اگر نخل یا شجر یا بکر یا بکریان دو



شخصوں میں مشترک ہوں پس دونوں نے اس قرار پر مہاباۃ کی کہ ہر ایک انہیں سے ایک کرا لیکر اسکے بھلے کے سامان کر کے بھلے یا بکریوں کو چرا کر انکا دودھ پیا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لان المہاباۃ فی المنافع ضرورۃ انہالہ بقی فیتعذر قسمتها۔ اسواسطے کہ منافع میں مہاباۃ یعنی منافع کا بطوارہ اس ضرورت کی وجہ سے جائز ہے کہ منافع باقی نہیں رہ سکے تو انکا بطوارہ ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ غلام کی خدمت یا جانور کی سواری یا مکان کی سکونت کوئی چیز یعنی موجودہ نیاں ہیں چکا بطوارہ ہو سکے۔ و بذہ اعیان باقیہ یرد علیہا القسمۃ عند حصولہا۔ اور بھلے دودھ تو اس میں باقی ہیں کہ لے لے حاصل ہونے کے وقت اپنی بطوارہ جاری ہو سکتا ہے۔ اور جب مہاباۃ کی ضرورت بیان نہیں تو مہاباۃ جائز نہ ہوگی۔ ان اگر دونوں کو اس میں جائز ہونے کا جملہ چاہیے تو فرمایا۔ و اجمیلہ ان بیع حصۃ من الآخر۔ جملہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے حصہ درخت یا بکریوں کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے۔ پس وہ ایک سال تک یا جب تک باری منظور ہو بھلون دودھ سے نفع اٹھاوے کہو کہ یہ سب اسکے ملک کی حاصلات ہیں۔ ثم یشتري کلہا بعد مضي نوبتہ۔ پھر بیچنے والا دوسرے سے اسکی نوبت گزر جانے کے بعد سب کو خرید لے۔ و ابیہ بنی باری تک ہر طرح نفع اٹھاوے لیکن اس جملہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں ثقہ متدین ہوں کہ آئندہ خرید کا دعویٰ ہو کر شاید اسے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ او ینتفع باللبن بمقدار معلوم استقرضا فیصیب صاحبہ۔ یا جملہ یہ کہ صاحبی کا حصہ دودھ فرض بیکر مقدار معلوم سے اتنا نفع حاصل کرے۔ پس تو صاحبی کا مقدار دودھ اس پر فرض ہوتا جاوے پھر اسکے بارہ میں وہ اسکا دودھ فرض لیتا جاوے تو بلا ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ شریک کا حصہ دودھ تو مخلط مشاع ہے اور اسکا بطوارہ نہیں ہوا ہے تو فرض کیونکر لے سکتا ہے۔ جواب یہ کہ۔ جائز ہے۔ او فرض مشاع جائز و التدراع علم بالصواب۔ اسواسطے کہ غیر مقسوم کا فرض جائز ہے و التدراع علم بالصواب۔

## کتاب المزارعة

یہ کتاب مزارعت میں ہے۔

و اوضح ہو کہ مزارعت بٹائی پر کہیتی ہے جیسے درختوں کی بٹائی کو ساقاۃ کہتے ہیں اور اگر دوسرے کو مال پر زمین دے تو اب بارہ ہے۔ پس یہاں مزارعت بٹائی کا بیان ہے۔ قال ابو حنیفۃ رحم المزارعة بالثلث والرابع باطلۃ۔ ابو حنیفہ نے فرمایا کہ بٹائی و جو بٹائی پر مزارعت باطل ہے۔ یعنی کسی حصہ شائع پر خواہ نصف و بٹائی و جو بٹائی و باختران و کم و بیش کچھ ہو اور اگر دس پنہرہ سن وغیرہ میں ہو تو بالاتفاق پیداوار کی شرط سے باطل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس میں کچھ پیدا ہوگا یا نہیں اور اگر ہوا تو کس قدر ہوگا اور حصہ شائع میں پیداوار پر مبنی ہے۔ اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع۔ واضح ہو کہ لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلت ہے۔ یعنی دونوں سے زرع کا فعل ہونا۔ زرع بمعنی کاشت۔ حالانکہ یہاں صرف کاشتکار کی طرف سے زرع ہے پس غلبہ کے طور پر مزارعت کا اطلاق ہے۔ و فی الشرع ہی عقد علی الزرع ببعض الخارج۔ اور شریعت میں مزارعت ایک عقد ہے جو ذراعت پر بعض بعض پیداوار کے واقع ہوتا ہے۔ یعنی پیداوار میں سے ایک حصہ شائع کے عوض کاشتکاری کرے۔ وہی فاسدہ عند ابی حنیفہ رحم۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے اجتہاد میں مزارعت فاسدہ ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی رحم ہے اور یہ قول مجاہد و غنی و عکرمہ و ابن عباس کا ہے۔ خصات رحم نے جملہ ذکر کیا کہ پہلے زمین کو مزارعت پر لے پھر دونوں مجاہد کرین اور ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ لاوین جو مزارعت کو جائز جانتا ہو پس جب وہ حکم جواز دیدے تو بالاجماع ہے۔



نزدیک جواز ہو جائیگا۔ وقال جائزہ۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہر قسم۔ اور یہی امام احمد و جہولہ علماء کا قول ہے۔ لما روی ان ابنی علیہ السلام عامل اہل خیبر علی نصف ما ینخرج من مزارعہ  
 زرع۔ اس واسطے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ نصف پیداوار پر جو بھل و زراعت  
 سے ہو معاملہ کیا۔ یعنی جب خیبر فتح کیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار و عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے  
 جو کچھ پھل پیدا ہو یا باغوں سے جو بھل پیدا ہوں اس کا نصف عامل کے واسطے ہے اور نصف اہل ملک کے واسطے ہے۔  
 ولانہ عقد شریکۃ بین المال و العمل فجوز اعتبارا بالمتضاربتہ۔ اور اس دلیل سے کہ عقد مزارعت ایک عقد شرکت  
 در میان مال و عمل کے ہے تو بقیاس مضاربت کے جائز ہر قسم۔ یعنی جیسے مضاربت میں رب المال کی طرف سے  
 مال اور مضارب کی طرف سے کام ہوتا ہے اور حاصلات میں شرکت ہوتی ہے اسی طرح مزارعت میں کاشتکار کی طرف  
 سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہے تو پیداوار اس کی شرکت جائز ہے۔ پس مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا اور قیاس میں  
 مقیس علیہ و مقیس کے درمیان کوئی علت مشترکہ چاہیے جو وجہ قیاس ہو تو فرمایا۔ وایجامع دفع الحاجۃ۔ اور مشترک  
 وجہ قیاس دفع ضرورت ہے۔ یعنی دفع ضرورت کی وجہ سے مضاربت کی شرکت جائز ہے اسی طرح دفع ضرورت  
 کے واسطے مزارعت جائز ہے۔ فان ذالک لایستدعی الی العمل۔ کیونکہ مالدار کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کو کام کا ڈھنگ نہیں  
 ہوتا ہے۔ تو مال راہگان ہوتا ہے اس سے کوئی تجارت یا پیداوار نہیں کر سکتا۔ والقوی علیہ لایجد المال۔ اور جو کام میں  
 ہوتا ہے وہ کبھی مال نہیں پاتا ہے۔ تو اس کی ہوشیاری راہگان ہو جاتی ہے جس سے کچھ نفع نہیں حاصل ہوتا ہے۔ فست  
 الحاجۃ الی انعقاد ہذا العقد منہما۔ تو ضرورت پڑی کہ ایسا عقد معاملہ ایک مالدار و ایک ہوشیار میں منعقد ہو جاوے۔ فست  
 یعنی جائز ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ جب یہ جائز ہو تو اگر بکریاں ایک شخص کو دین کہ وہ چراوے اور وہ دو بچہ دو بچہ میں شریک  
 ہوں یا مرغیان یا ریشم کے کپڑے دیے تو کیا حکم ہے جواب یہ کہ مزارعت و مضاربت میں جواز ہے بخلاف دفع النعم و الدجاج و  
 وود القمر معاملہ نصف الزوائد لانا لا اثر ہناک للعمل فی تحصیلہا فلم یحقق الشریکۃ۔ برخلاف بچوں وغیرہ عاصمہ کے  
 نصف بٹائی بہ بکریاں یا مرغیان یا ریشم کے کپڑے دنیا اس واسطے کہ ان بچوں وغیرہ کے حاصل کرنے میں کام کو کچھ دخل نہیں ہے تو مقرر  
 متحقق نہوگی۔ فست۔ بھر جواز مزارعت کا قول مہر علماء سے منقول ہے جنہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ و سعد بن مسعود الی ابو بکر و ال  
 علی و عمر بن عبد العزیز و ابن السبب و ابن سیرین و طاؤس و عبد الرحمن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و نہیری وغیرہم جماعت ہیں اور  
 صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی کہ مدینہ میں ہاجرین کا کوئی خاندان نہ تھا اگر کوئی وہ تہائی و جو تہائی پر مزارعت  
 کرتے تھے پھر اہل زراعت میں ایک جماعت مذکورین کو بیان کیا۔ اور صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ زہری  
 زمین کو مزارعت کے کرایہ پر دیا کرتے تھے زمانہ حضرت صفی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان و علی و ابنا سے مارت  
 معاویہ میں پھر انکو رافع سے حدیث مانتی پہنچی تو آپ رافع کی طرف سے روانہ ہوئے اور رافع نے کہا کہ میں بھی ساتھ گیا  
 پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کراہا بلزراع سے منع  
 فرمایا ہے۔ صحیح مسلم و ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا کہ میں نے اپنے دو وزن چھاسے جو جنگ بدر میں حاضر ہوئے تھے  
 سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کرایہ زمین سے منع فرمایا ہے پس عہد شد بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ میں تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین کرایہ دی جاتی ہے یا نہ کہ عہد اللہ کو خوف ہوا کہ شاید آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی حکم جدید دیا ہو جس سے مجھے علم نہوا ہو پس کراہ الارض کو ترک کر دیا۔ اور صحیحین میں رافع نے  
 سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے ایک ناحیہ پر کرایہ دیتے جسکو سید الارض کہتے تھے پس کبھی اس قطعہ کو آفت پہنچتی ہے



زمین بچ جاتی تھی اور کبھی زمین کو آفت پہنچتی اور یہ قطعاً بچ جاتا تھا تو ہم اس سے منع کر دیئے گئے اور رہا سونا و چاندی تو  
اُس زمانہ میں نہیں تھا۔ اقول یہ دلیل ہے کہ اگر الارض کی مالیت اسوجہ سے تھی کہ پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی  
زمین سے ایک ٹکڑا دیا جاتا تھا کہ اسکی پیداوار کبھی آفت سے تلف ہو جاتی تھی اور یہ ایسا ہی جیسے مزارعت اس  
شرط پر دی کہ اسکے پیداوار سے دس من گیہون دیگا تو یہ فاسد ہے اسواسطے کہ معلوم نہیں کہ زمین میں شاید اسی قدر  
پیدا ہو یا کچھ پیدا نہ ہو اور جو از صرف ایسی صورت میں ہے کہ پیداوار کا حصہ شائع مانند نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ  
کے قرار پاوے۔ اور موطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافع رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ اگر المزارع سے منع فرمایا۔  
خلفہ نے کہا کہ میں نے رافع سے بوجھا کہ بعض سونے چاندی کے۔ تو فرمایا کہ بعض سونا و چاندی کے اگر میں مضائقہ  
نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایات میں ہے کہ مالیت تو زمین کے بعض پیداوار کے عوض میں ہے۔ ترجمہ کتاب ہے کہ بعض پیداوار سے  
مراد وہ ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ زمین سے ایک قطعہ الگ کر دیا کہ یہ مزارع کا حق ہے پس شرکت ندارد ہے اور وہ مذکورہ سابق موجود ہے  
اور حدیث یہود خیر روایت مالک وائمہ صحیح مروی ہے چنانچہ سوائے نثائی کے باقی ائمہ صحیح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے  
روایت کی کہ آنحضرت نے اہل خیر سے بعض اسکے شرط پیداوار مزارعت پر معاملہ کیا۔ ایک روایت میں ہے کہ جب خیر مفتوح  
ہوا تو یہود نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہم کو اس میں برقرار رکھا جاوے اس شرط پر کہ ہم اس  
نصف پیداوار مزارعت پر کام کریں پس آپ نے فرمایا کہ میں تمکو اسی شرط پر مقرر رکھتا ہوں جب تک ہم لوگ چاہیں  
پس اسی پردہ لوگ برقرار رہے یہاں تک کہ انکی بعدی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو خارج کر دیا۔ روایت موطا  
میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو بھیجتے کہ وہ اپنے دانے درمیان بھلون وغیرہ کا اندازہ کرنے  
پھر یہودیوں سے کہتے کہ تم چاہو تو کھلو اور جاؤ زمین لے لوں۔ پس یہودی لے لیتے تھے۔ یہ سب صاحبین وغیرہ کا استدلال  
ہے۔ ولہ مار دمی انہ علیہ السلام نہی عن النجاسۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سلم نے غبارت سے منع فرمایا۔ رواہ مسلم۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ غبارہ کہا کرتے تھے اور  
اسمیں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے تھے یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے زعم کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اس سے منع فرمایا تو ہم نے اسکو جھوٹا دیا۔ رواہ مسلم۔ وہی المزارعہ۔ اور غبارہ مزارعت ہے۔ چنانچہ  
رافع بن خدیج کی حدیث مذکورہ بالا اور معاطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے حدیث سے ملا کر صاف معلوم ہوا کہ مراد مزارعت ہے  
اور حدیث صحیح مسلم میں عطاء رحمہ نے کہا کہ جابر رضی اللہ عنہ نے غبارہ کی تفسیر ہے یہ بیان فرمائی کہ کعبت کو ایک آدمی  
دو سرے کو دے کہ وہ اسمیں خرچہ کرے پھر اسکی حاصلت سے لے۔ ترجمہ کتاب ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی مالیت بھی گوری  
اور اسکے ساتھ میں منع کی تفصیل ہے کہ زمین سے ایک قطعہ علیحدہ کرنا جو غیر شرکت کے مقدار اسمیں پر ہو ممنوع ہے اور اس  
شرکت کی مزارعت مخصوص جبکہ تخم از جانب مالک ہو ممنوع نہیں نکلتا۔ گملا نیفی۔ ولانہ استیجار بعض ماہی خرج من عملہ  
اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس قیاس سے مزارعت فاسد ہے کہ یہ کاشتکار کو اجیر لینا بعض بعض پیداوار کے جو  
اسکے کام سے حاصل ہوتا۔ مثلاً اسکی زراعت سے جو غلہ حاصل ہوا اسکے نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض کاشتکار  
کو اجیر کیا۔ فیکون فی معنی فقیر الطمان۔ تو یہ فقیر الطمان کے معنی میں ہوا۔ جو بالاتفاق جائز نہیں ہے  
اور اسکی یہ صورت ہے کہ علی وائے کو دس من گیہون دیے کہ اسکے آٹے سے اسکو پائی میں دس سیر دیا جائے گا تو نہیں  
جائز ہے۔ ولان الاجر مجہول او معدوم وکل ذلک مفسد۔ اور اسوجہ سے مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کی  
اجرت مجہول ہی یا معدوم ہے اور یہ ہر ایک مفسد عقہ ہے۔ لیکن وارد ہوا ہے کہ مزارعت میں بھی مضارب کا حصہ



بجہول یا معذورم ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ مضاربت میں جواز بغیر وقت ہو اور یہاں مزارعت میں کچھ شرکت کی ضرورت نہیں بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا کافی ہے۔ لیکن کسپر بھی وارد ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی ذکر رکھ لیتا ہے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ و معاۃ النبی علیہ السلام اہل خیبر۔ اور اہل خیبر کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ کرنا ہے۔ جیسے صاحبین کے استدلال میں گزرا ہے تو وہ معاملہ مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں تھا جیسا کہ تمہیں خیال کیا بلکہ۔ کان خراج تقاسمہ بطریق المن والصلح و ہو جائز۔ یہ خراج بٹائی بطور احسان و صلح کے تھا اور یہ جائز ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو بزرگ شمشیر فتح کیا۔ اور سب لے لیا۔ لیکن یہودیوں کے قبضہ میں بطور احسان کے خراج تقاسمہ پر چھوڑ دیا اور امام کو اختیار ہوتا ہے کہ ایسا احسان کرے اور یہ تاویل غیر صحیح ہے اور کسی راوی سے منقول نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چہرہ پر ہاتھ رکھا تھا۔ و لیکن ترجمہ کہتا ہے کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے و سهام جاری ہوئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ صحیحین کی بعض روایات صمد بن حنفیہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے حصہ خیبر کا تذکرہ عرض کیا ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہاں بطور کاشتکار کے برقرار رکھا بلکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث صحیحین میں یہ معنی خود مفسر ہیں جیسا کہ راوی پر ہو چکا تو یہ خراج نہیں ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت جیحی بن اخطب کو اپنے واسطے چھٹا لیا تھا پس حق یہ کہ خیبر کے واقعہ کو اس امر پر محمول نہ کرنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھر پیچھے ہونے کے ملک میں دیدیا اور اپنے خراج ہاتھ رکھا کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کا فرون پر جز یہ ہوتا اور یہ منقول نہیں بلکہ اسکے خلاف منقول ہے قتال فیہ۔ م۔ بالجملہ مذہب ابو حنیفہ ہے کہ مزارعت فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ و اذا فسد عندہ فان سقی الارض و کرہیاد لم یخرج شیء فله اجر مثلہ۔ اور جب امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مزارعت فاسد ٹھہری پس اگر کاشتکار نے زمین کو سیرناچا دیا حالانکہ کچھ پیداوار نہ ہو تو بھی اسکو اپنے کام کا اجر مثل ملگا۔ جیسے پیداوار ہو تو کل رب الارض کے واسطے ہے اور کاشتکار کو اجر مثل ملگا۔ لانا فی معنی اجارۃ فاسدہ۔ کیونکہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے۔ فن کہ جب اجیر نے کام دیا تو اسکو اجر مثل ملگا جیسے مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے چنانچہ مضاربت میں گور۔ و ہذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ تخم از جانب زمیندار ہو۔ فن تو کھیت کا ایک زمین کے واسطے ہے اور اگر کاشتکار کے لیے اجر مثل ہے۔ وان کان البذر من قبل فعلیہ اجر مثل الارض۔ اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہو تو کاشتکار پر ایک زمین کی زمین کا اجر مثل واجب ہے۔ فن اور کل مزارعت کاشتکار کے واسطے ہے۔ و الخراج فی التوبیر لصاحب البذر۔ غرض کہ تخم زمیندار کی طرف سے ہونے کاشتکار کی طرف سے ہو دونوں صورتوں میں تخم کے اعتبار سے جو کچھ پیداوار ہو اسی کے واسطے ہوگی جسکی طرف سے تخم ہے۔ لانا ہمارے ملک۔ کیونکہ یہ اسکی ملکیت کا پھل ہے۔ فن یعنی تخم جو اسکی ملک تھی اسی سے یہ بڑھا دہوئی ہے۔ وللاخر الاجر کما فصلنا۔ اور دوسرے کے واسطے اجر تفصیل مذکورہ بالا ہے۔ یعنی اگر کاشتکار ہو تو اسکو اجر مثل مزدوری ملے گی اور اگر وہ زمیندار ہو تو اجر مثل زمین کا ہوگا۔ سب اسوقت ہے کہ امام ابو حنیفہ کا قول لیا جاوے کہ مزارعت جائز نہیں ہے۔ الا ان الفتوی علی قولہما لحاجۃ الناس الیہا۔ لیکن فتویٰ تو صاحبین کے قول پر ہے اول تو اسوجہ سے کہ لوگون کو مزارعت کی حاجت ہے۔ فن یعنی بغیر اسکے چارہ نہیں ہے۔ اور ضروریات شرع میں مباحات میں کیونکہ قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو حرج و تکلیف میں نہیں ڈالا ہے تو ضرور یہ ممانعت نہوگی کہ مزارعت نکون۔ و لظہور تعالیٰ الامتہ بہا۔ اور دوم اسوجہ سے کہ امت ہا تعالیٰ اس مزارعت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ فن یعنی سلف سے امت کا عمل باہمی مزارعت پر چلا آتا ہے تو یہ معروف



ہوگی۔ والقیاس یرک بالتعال۔ اور تعال پائے جانے پر قیاس ترک کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر قیاس سے  
ایک امر غیر جائز نکلتا ہو، لیکن باہمی عمل سپر جلا آتا ہو تو قیاس چھوڑا جاوے اور جائز سمجھا جاوے۔ کما فی الاستفسار  
جیسے استفسار میں ہر فن۔ یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز جو اتنا بوجہ تعال کے جائز ہو حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہو  
لیکن قیاس چھوڑ کر تعال پر جو حکم ہوا۔ اسی طرح مزارعت اگر قیاس مذکورہ بالا جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے دلائل سے  
ہر غیر جائز نکلی تو تعال کی وجہ سے جائز ہو اور تعال کے مقابلہ میں قیاس چھوڑ دیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ مثل نسخے امام  
ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر مزارعت میں آئندہ چند مسائل میں تفریعات لکھے ہیں اور اسکے یہ معنی ہیں کہ اگر امام ابو حنیفہ رحمہ  
کے نزدیک مزارعت جائز ہو تو اس صورت میں اسکے قول پر یہ حکم ہوتا۔ م۔ ثم المزارعة لعنتھا علی قول سن بحیرہ  
شروط۔ پھر صاحبین وغیرہ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں اسکے قول پر مزارعت کا عقد صحیح ہونے کے واسطے چند شروط  
ہیں۔ احد ہا کون الارض صالحۃ للزراعت لان المقصود لا یحصل دونہ۔ شرط اس یہ کہ زمین قابل زراعت  
ہو یعنی بالفصل اس میں زراعت کرنا ممکن ہو اس واسطے کہ بدون اسکے مزارعت کا مقصود نہیں حاصل ہوگا۔ والثانی  
ان یکون رب الارض والمزارع من اہل العقد و ہوا یختص بہ لان عقدہ اما لا یصح الا من الاصل  
و شرط دوم یہ کہ زمیندار و کاشتکار دونوں اس لائق ہوں کہ عقدہ معاملہ کر سکتے ہوں اور یہ شرط کچھ عقد مزارعت ہی کے ساتھ  
متمم نہیں ہے کیونکہ کوئی عقد صحیح نہیں ہوتا مگر اسی سے جو اس عقد کی ہاقت رکھتا ہو۔ پس زمیندار یا کاشتکار  
کوئی ایسا نہ ہو کہ طفل لا یعقل یا مجنون ہو یا غلام مجبور ہو بلکہ ہر ایک ایسا ہو کہ عاقل بالغ و تصرفات پر قادر ہو۔ والثالث  
بیان المدة لانه عقد علی منافع الارض۔ و شرط سوم یہ کہ مدت بیان ہو اس واسطے کہ عقد مزارعت ایسا عقد ہے جو  
زمین کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہو۔ اگر تخم کاشتکار کی جانب سے ہوں۔ او منافع العاقل۔ یا  
کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہو۔ جبکہ تخم الگ زمین کی جانب سے ہوں۔ غرض کہ زمین یا عاقل کے  
منافع حاصل کرنے پر یہ عقد ہوتا ہو اور منافع حاصل کرنے کی کوئی حد ہونا چاہیے کہ یہ منافع کھانک معقود ہوئے۔ و المدة  
ہی المعیار لہما لتعلم بہا۔ اور مدت ہی ان منافع کے لیے معیار ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو۔ یعنی اس سے  
تک زمین یا کاشتکار کے منافع پر یہ عقد واقع ہوا ہو اور غیر محدود نہیں ہو۔ والرابع بیان من علیہ البذر قطعاً للزراعت  
و اعلاماً للمعقود علیہ و ہو منافع الارض او منافع العاقل۔ و شرط چہارم یہ کہ وہ شخص بیان سے معین ہو جاوے  
جس پر تخم ہونے لگے تاکہ جھگڑا قطع ہو اور تاکہ معقود علیہ کا اعلام ہو جاوے اور وہ زمین کے منافع یا عاقل کے منافع ہیں فن  
یعنی عقد مزارعت میں صوح بیان ہو جاوے کہ تخم از جانب زمیندار ہونگے یا از جانب کاشتکار ہونگے تاکہ بعد معاقدہ کے  
جھگڑا نہ ہو اور یہ بھی معلوم ہو جاوے کہ کس جہر کے منافع حاصل کرنے پر عقد ہوا چنانچہ اگر تخم از جانب کاشتکار ٹھہرے تو گویا  
اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لیے لیا ہے کہ اس میں اپنے بیجوں سے زراعت کرے اور اگر بیج از جانب زمیندار ہوں تو  
اس نے کاشتکار کے منافع پر عقد کیا ہے کاشتکار اس کی زمین میں اسکے بیجوں سے کام و محنت کرے۔ اور واضح ہو کہ اصل میں  
کھیتی کل اسی شخص کی ملک ہے جس کے بیج ہیں اور دوسرے کا حصہ اس میں بوجہ قرارداد معاملہ کے ہے جبکہ مزارعت جائز ہے لہذا فرمایا  
والخامس بیان نصیب من البذر من قبلہ۔ و ششہ و ہنجم یہ کہ جس شخص کی جانب سے بیج نہیں ہیں زراعت میں  
اس کا حصہ بیان ہو جاوے۔ لانه لیستحقه عوضاً بالشرط۔ کیونکہ وہ اس حصہ کا مستحق بطور عوض کے بوجہ شرط کے ہوتا ہو۔  
ورنہ جبکہ بیج ہیں اسی کی کھیتی ہے لیکن جب عقد معاملہ میں شرط کی گئی کہ اس کو کام کے عوض میں نصف یا تہائی دہ تعالیٰ  
وغیرہ ملیگا تو اس حصہ کا بیان ہونا چاہیے۔ فلا بد ان یکون معلوماً۔ تو اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ و اما لعلہ لا یستحق



شرطاً بالعقد۔ اور جو معلوم نہ ہو وہ سخت نہیں ہوتی حالانکہ عقد کے ذریعہ سے شرط ہوتی ہے یعنی عقد کے ذریعہ سے جس چیز کا استحقاق ہو اماناً کہ مشروط ہو تو بھی اس کا استحقاق نہیں ہوتا جبکہ معلوم نہیں ہر حق کہ بیع سے بیع کا استحقاق نہیں ہوتا اگر غیر معلوم ہو۔ والسادس ان تجلی رب الارض نہیں اومن العالم۔ وشرط ششم یہ کہ زمیندار یا بی زمین و عامل کے درمیان روک اٹھاوے فن۔ یعنی پورے طور پر کاشتکار کے قبضہ میں دے دے اور اپنا لگاؤ بالکل دور کرے۔ حتیٰ لو شرط عمل رب الارض یفسد العقد لقوات الخلیۃ۔ حتیٰ کہ اگر کاشتکار کے ساتھ میں زمیندار کا کام کرنا شرط ہو تو عقد مزارعت فاسد ہو جائیگا کیونکہ نملیہ مذکور جاتا رہیگا فن۔ کیونکہ مالک کا دخل و قبضہ موجود رہیگا والسادس الشریکۃ فی النجایح بعد حصولہ۔ اور شرط ہفتم یہ کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد پیداوار میں شرکت ہو۔ یعنی مزارعت کا عقد کرنے کے وقت دونوں میں یہ شرط ہو کہ جب پیداوار حاصل ہو تو ہم دونوں میں اس حساب سے مشترک ہوگی پس یہ شرط بالفعل ہو جاوے اگرچہ شرکت در حقیقت بعد حصول پیداوار کے ہوگی۔ لانه ینعقد شریکۃ فی التہا اسو اسٹے کہ مزارعت تو انتہا میں عقد شرکت ہو جاتی ہے فن۔ یعنی ابھی تو عقد مزارعت ہی بھر جب کام پورا ہو گیا اور پیداوار حاصل ہو گئی تو اب یہ غلہ ان دونوں کے درمیان مال مشترک ہو پس شرکت کے احکام سب سے ہونگے حتیٰ کہ بلوارہ کرین مما یقطع ہذہ الشریکۃ کان مفسدا للعقد۔ پس جو شرط ایسی ہو کہ اس شرکت کو قطع کرے تو وہ عقد مزارعت کو فاسد کرنے والی ہوگی فن۔ چنانچہ اگر یہ شرط ہو کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے دس من غلہ ہو اور باقی دوسرے کے واسطے ہو تو فسد ہو کیونکہ شرکت نہیں ہو اور شاید کہ اس سے زیادہ پیدا ہو۔ دلی ہذا اگر اس شخص نے جسکے بیچ میں یہ شرط کی کہ میرے بیچ نکال کر باقی مشترک ہو تو فاسد ہو اور حیلہ یہ کہ تخم کا اندازہ کرے مثلاً پیداوار اسنے پچاس من اندازہ کی اور تخم پانچ من ہو تو دسواں حصہ تخم کا اور نصف حق مزارعت ملا کر اپنے واسطے یوں شرط کرے کہ میں نے تجھے بی زمین مزارعت پر دی اس شرط سے کہ میرے واسطے پیداوار میں سے نصف مع دہم کے ہو اور باقی میرے واسطے ہو تو یہ جائز ہو یا کہا کہ میرے واسطے دو تہائی اور تیسرے واسطے باقی تہائی ہو۔ الغرض تخم کا حق اپنے حصہ شرکت میں شامل کرے۔ والٹاسن بیان جنس البذر لیصیر الاجر معلوما۔ وشرط ہشتم یہ کہ تخم کی جنس بیان ہو تاکہ اجرت معلوم ہو جائے فن۔ یعنی اجرت کاشتکار کو پیداوار کا ایک جزو ہو جبکہ تخم از جانب زمیندار ہوں۔ یا اجرت زمین بعض پیداوار ہو جبکہ بیج از جانب کاشتکار ہوں پس تخم بیان کرنا ضروری تاکہ یہ معلوم ہو جاوے کہ اجرت کس قسم کا اناج ہو واسطے کہ غائب بعض قسم کے اناج پر رضامندی نہ ہو مثلاً عقد مزارعت کے بعد کاشتکار نے جاہا کہ اس میں کاکن یا کو دون کی زراعت کرے حالانکہ مالک زمین اسپر راضی نہیں تو نزاع ہوگا اور اسی طرح برعکس صورت میں ہو پس بیان کرنا ضروری کہ۔ شیخ الاسلام فخر الدین نے فرمایا کہ یہ شرط بدلیل قیاس ہو اور استحساناً مشروط نہیں بلکہ کاشتکار کی رائے پر توافیق ہو۔ ع۔ ع۔ مین کتا ہوں کہ یہ صرف اس صورت میں کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں۔ پس شاید کہ مالک کی طرف سے تخم ہونے کی صورت میں بیان ضروری ہوگا م۔ اور شیخ الاسلام نے دوسرے مقام پر قیاس و استحسان کی کچھ تفصیل نہیں لکھی بلکہ لکھا کہ جنس تخم کا بیان شرط ہے۔ یعنی اقرب بصواب ہو۔ ع۔ ع۔ مین کتا ہوں کہ یہ اس وقت کہ تخم از جانب مالک زمین ہوں و انتہا قاعہ اعلم۔ م۔ لیکن اگر تخم کرے مثلاً کہ اس شرط پر کہ جو کچھ تیری رائے میں آوے اس میں زراعت کر۔ یا کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آوے تو جائز ہو۔ ان اگر اس طرح بھی بیان نہ ہو یعنی خاص یا عام کسی طرح بیان نہ ہو تو مزارعت فاسد ہو۔ اور اگر بدون بیان کے فاسد ہونے کی صورت میں کاشتکار نے اس میں زراعت کی تو عقد مذکور بیکر جائز ہو جائیگا کیونکہ اب جنس تخم معلوم ہو گئی بالذکر قال وہی عندہما علی اربعۃ اوجہ ان کاغت الارض والنذر بواحد۔ اور مزارعت صاحبین کے نزدیک



سپار قسم پر تو (۱) اگر ایک کی طرف سے زمین بیج ہوں۔ والبقر والاعمل لواحده۔ اور دوسرے کی طرف سے بیل کام ہو۔ جائزۃ المزارعۃ۔ تو مزارعت جائز ہر قسم۔ یعنی اول صورت یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین بیج ہوں اور کاشتکار کی طرف سے بیل و جو نسا و سبزی وغیرہ کام ہوں پس اس صورت میں مزارعت جائز ہے۔ لان البقر والاعمل کا اذا استاجر خیاطا یخیط باہرہ الخياط۔ اس واسطے کہ بیل تو کام کرنے کا آگے ہو پس ایسا ہوا کہ جیسے درزی کو اجیر کر کے اپنی سوئی سے کپڑا اسی دے۔ تو اجرت بمقابلہ سلائی ہو نہ بمقابلہ سوئی اسی طرح یہاں کاشتکار کے کام کے مقابلہ میں حصہ ہوا اور یہ لازم نہیں آیا کہ بعض پیداوار کی عوض میں بیل کو کرایہ لیا تاکہ فاسد ہو۔ ک۔ وان کان لا غیر لواحده والاعمل والبقر لواحده۔ اور صورت دوم یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین ہر اور کام بیل و تخم و از جانب کاشتکار زمین کو بھی مزارعت جائز ہے۔ لانه استيجار الارض ببعض معلوم من النجارج فجوز کما اذا استاجر بما بدر اہم معلومہ۔ اس واسطے کہ اسکے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ گو یا کاشتکار نے زمین کو پیداوار کے بعض حصہ معلومہ کے عوض اجارہ پر لیا تو جائز ہے جیسے زمین کو بعض در اہم معلومہ کے اجارہ پر لے۔ تو یہ در اہم اسکے ذمہ ثابت ہونے اسی طرح یہاں جو اجرت ٹھہرے وہ کاشتکار کے ذمہ ہے اور حصہ معلومہ سے مراد نصف یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ حصہ ہے۔ ان کانت الارض والبذر والاعمل من الآخر جائز۔ اور صورت سوم یہ کہ اگر زمین و تخم و بیل از جانب زمیندار ہوں (خواہ مالک زمین ہو یا اسکا ماذون غلام ہو) اور کاشتکاری کا کام دوسری شخص سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہے لانه استاجر للعل بالامستاجر۔ اس واسطے کہ زمیندار نے اسکو اپنے آلات سے کام کرنے کے لیے اجازہ پر لیا۔ فصار کما اذا استاجر خیاطا یخیط ثوبہ باہرہ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے ایک درزی کو اجارہ پر مقرر کیا کہ میری سوئی سے میرا کپڑا اسی دے۔ او طیاننا یطین بمسفر۔ راجع کو اجارہ پر لیا کہ میری گتھی و بیلچہ سے کھگل لگا دے۔ اور یہ سب جائز ہے تو مزارعت نہ کورہ بھی جائز ہے۔ وان کانت الارض والبقر لواحده والاعمل والبذر لا خرفی باطلہ۔ اور صورت چہارم یہ کہ زمین و بیل ایک طرف سے یعنی زمیندار کی طرف سے زمین و بیل ہوں اور دوسری طرف سے تخم و کام ہے تو یہ مزارعت باطل ہے۔ وهذا الذی ذکرہ ظاہر الروایۃ۔ اور باطل ہونے کا حکم جو ذکر فرمایا موافق ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه یجوز ایضا۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ بھی جائز ہے۔ لانه لو شرط البذر والبقر علیہ یجوز فکذا اذا شرط وحده۔ اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کے بجانب تخم و بیل کی شرط ہوتی تو مزارعت جائز ہوتی پس اسی طرح جب اسکی جانب فقط بیل کی شرط ہو تو بھی جائز ہے۔ وصار بجانب العامل۔ اور ایسا ہوا جیسے کاشتکار کی جانب ہر قسم۔ یعنی جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ تخم و بیل کے شرط جائز ہے تو خالی بیادوں کی شرط بدون تخم کے بھی جائز ہے۔ انکانی۔ وجہ الظاہر ان منفعة البقر لیست من جنس منفعة الارض۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں کی منفعت کچھ منفعت زمین کی جنس سے نہیں ہوتی۔ تاکہ بیلوں کو زمین کے تابع کیا جاوے۔ لان منفعة الارض قوۃ فی طبعها یحصل بہا الثمار۔ اس واسطے کہ زمین کی منفعت تو زمین کی طبیعت میں ایک قوت ہے جسکے ذریعہ سے نمود پیداواری حاصل ہوتی ہے۔ ومنفعة البقر صلاحیۃ یقام بہا العمل۔ اور بیلوں کی منفعت یہ کہ انکی ذات میں ایک صلاحیت ہے کہ جس سے کام ٹھیک کیا جاتا ہے وکل ذلک خلق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہے۔ فہو فیہ ہر ایک چیز و ہر فعل کا پیدا کرنے والا ہے اسنے ظاہر میں زمین و بیل میں سے ہر ایک میں یہ پیش کش فرمائی ہے کہ ایک کے واسطے اسکا فعل اپنے طور پر مستقل ہے۔ فلم یجئنا لتفتقر ان یعمل نالبعہ لہا۔ پس



دو وزن شفعیتیں ایک جنس سے نہوین تو ممکن نہوا کہ بیلون کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع قرار دیا جاوے  
 فس۔ بلکہ ہر ایک خود مستقل ہو تو معلوم ہوا کہ بیلون کی شرازمیندار کے ذمہ رکھنا مزارعت کے واسطے مفید نہ ہوگی  
 بخلاف العاقل۔ برخلاف کاشتکار کے فس۔ کہ اس کے ذمہ فقط بیلون کی شرط بھی جائز ہو کہ بیل اس کے کام کے لایین  
 تو اسے تابع ہین۔ لائنہ عجائست المنفعتان فجعلت بالغة لمنفعة العاقل۔ اس واسطے کہ بیلون کی منفعت اور  
 کاشتکار کی منفعت دو وزن بمجنس ہین تو بیلون کی منفعت کو کاشتکار کی منفعت کے تابع کر دیا گیا فس۔ کیونکہ کاشتکار  
 کی منفعت جو تنے بونے وغیرہ کے کام میں اور بیلون کے ذریعہ سے یہ کام ہوتے ہین تو جیسے صلاحیت کاشتکار میں ہے  
 ویسی ہی بیلون میں ہے۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مجنس وغیرہ مجنس پہچاننے کے واسطے قاعدہ ضابطہ یہ ہے  
 کہ جو منفعت کہ قوت حیوانیہ سے صادر ہو وہ ایک جنس ہے اور جو غیر قوت حیوانیہ ہو وہ غیر جنس ہے پس زمین کی منفعت  
 اور بیل کی منفعت اہم دو وزن غیر جنس ہین بخلاف بیل و کاشتکار کے مع۔ حاصل یہ ہوا کہ جب اس صورت چہارم میں  
 بیل کی منفعت کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے ہین اور تخم بذمہ کاشتکار میں تو تخم واسے نے زمین کو اجارہ بر لیا اور چونکہ  
 بیل بیان غیر جنس ہونے سے زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہین تو اسے بیل کو بھی مستقل طور پر بعض بعض پیداوار کے  
 اجارہ بر لیا اور یہ باطل ہے کیونکہ پیشتر میں وارد نہیں ہو تو مزارعت بھی باطل ہے اور توضیح یہ ہے کہ مزارعت ابتدا میں جاری  
 ہوتی ہے اور انتہا میں شرکت ہوتی ہے پھر اجارہ قرار پانا زمین کے منفع پر ہے یا کاشتکار و بیل کے منفع پر ہے کیونکہ بعض  
 حصہ پیداوار کے عوض مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا یا کاشتکار نے زمین کو اجارہ لیا اور اس کا مدار تخم پر ہے پس  
 اگر تخم از جانب مالک ہون تو اسے کاشتکار کو اجارہ پر مقرر کیا اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہون تو اسے زمین کو اجارہ بر لیا  
 اور قیاس اگرچہ اس کو مقتضی نہ تھا لیکن بننے نفس و تعامل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور ہر صورت میں یہ اجارہ بعض  
 بعض پیداوار کے ہر لینے بالفعل مال اجارہ معدوم ہے بلکہ شرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہوگا اسی کا ایک  
 جزو بطور عوض دیا جائیگا۔ جب یہ معلوم ہو چکا تھا کہ ہم کہتے ہین کہ اصل میں زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی  
 جانب خود اس کا کام ہے اور اس کے ساتھ میں تخم بیل واسے جانے زمین پس مالک کا مفاد فروریسے طور پر ہونا چاہیے کہ اصل کے  
 تابع یا آل ہو جاوے اور یہ نہیں کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نفس کے ہوا  
 ہو گیا اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا مستقل طور سے غیوت نہیں ہو تو اس کی چند صورتیں ہین۔ اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف  
 سے بیج دیے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا۔ پس زمین بیج اس کی طرف سے ہین اور اس نے کاشتکار کو مع بیل کے بعض بعض  
 پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آل کے ہر جیسے درزی کے واسطے ہوتی  
 ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت بمجنس ہین تو بیل تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اس طرح  
 کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم بیل و کام سے اسے مزارعت کی ذمہ ہو تو وہ جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط نہیں ہے  
 سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں ہے کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف  
 دیے تو اپنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے جیسے دوسری صورت ہے۔ چہاں یہ کہ  
 اول کا برعکس ہو لینے زمیندار سے کاشتکار نے اس کی زمین اجارہ لی اس طرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیے مگر زمین کے ساتھ  
 اسے بیل بھی لیے تو ہم کہتے ہین کہ بیل بیان تابع نہیں ہو سکتے ہین اس واسطے کہ زمین کی منفعت دیگر اور بیل کی منفعت دیگر اور اجارہ لینا  
 مندر منفعت ہمارے ہر ان کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہین تو اس صورت میں لازم آیا کہ کاشتکار نے بعض بعض پیداوار کے عوض  
 کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن زمین کو اس طرح اجارہ لینا بیل نفس و تعامل کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہیں ہو چکا اور بیل کو



اس طرح اجارہ لینا انس و اتقال میں مذکور نہیں ہے تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اسکو مفتضی نہیں ہے تو بیل کا بدن  
 تابع ہونے کے اس طرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمیندار سے زمین کے ساتھ بیل کو اس طرح اجارہ لینا اور اس طرح مزارعت قرار دینا  
 باطل ہے اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے بیلوں کو اجارہ لینا اسوجہ سے جائز ہو گیا تھا کہ بیل وہاں کاشتکار  
 کے تابع ہو سکتے تھے اور بیان زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ فافہم۔ م۔ وہنا و جہان اخرا ان لم یذکر ہما۔ اور بیان  
 دو صورتیں دیگر ہیں جنکو مفتضی نے بیان نہیں کیا۔ یعنی مزارعت فاسدہ صرف جو تھی صورت مذکورہ میں شخصین  
 بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ اھد ہما ان یلون البندر لھما۔ ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے جن ف  
 یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہوں تو ضرور ہو کہ اسے زمیندار سے اجارہ لیا۔ والا رخص والبقر والعمل لآخر۔  
 اور زمین دیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہوں۔ یعنی زمیندار کی طرف سے ہوں۔ وانہ لایکوز لاشیم شرک  
 میں البذر والعمل ولم یرد بہ الشرع۔ اور یہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ تخم و کام میں شرکت ہو کر تمام ہوتی ہے حالانکہ اس کے  
 جواز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ہے۔ کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم  
 آیا کہ زمین اس کے قبضہ میں بغیر تعلق کے بہرہ دے حالانکہ بیان زمیندار خود عامل ہے۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ فاضنیان نے شرح  
 جامع صغیر میں کہا کہ ابو یوسف سے نوادہ میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ والشافی ان یجمع بین البذر والبقر۔ اور دوسری  
 صورت یہ کہ تخم دیل میں جمع کرے۔ یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم دیل ہوں اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہوا اس واسطے کہ  
 جس کی طرف سے تخم ہیں اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین بہرہ دہی نہیں کی۔ وانہ لایکوز لاضیاء  
 اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لانہ لایکوز عند الانفراد فکذا عند الاجتماع۔ اس واسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے  
 تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے۔ یعنی مثلاً ایک طرف سے نقطہ تخم ہوں یا نقطہ دیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے  
 ہوں تو جائز نہیں ہوگی اگر تخم دیل مجتمع ہو کر ایک طرف سے ہوں یا نقطہ دیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو بھی جواز دہ  
 ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسدہ حالانکہ دو شخصوں نے نادان سے اسی طور پر مزارعت کی ہے تو وہ بیٹا  
 کی نسبت کیا حکم ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا کہ۔ والخراج فی الوجہین لصاحب البندر فی روایت اعتبار ابی المزارعات  
 الفاسدہ۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہو ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے  
 ف۔ کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے خلل سے جو مزارعت فاسدہ ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جسے بیج میں کل کھیتی اسی  
 واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کی سکا اجر مثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہ ہو۔ بسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین  
 نے بیج والے کو زمین بہرہ دہی تو اسکو اجر مثل اپنی زمین کا کیون لیگا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی  
 تو زمین اسکو حکم مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی بہرہ ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو بھی اجر مثل  
 لیگا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اسکی اجازت و حکم سے کر دیا ہے۔ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اس شخص کی  
 جسے بیج ہوں۔ وفی روایت لصاحب الارض۔ اور دوسری روایت میں کل کھیتی اس شخص کی ہوگی جسکی زمین ہے  
 و یصیر مستقر ضا للبذر۔ اور دوسری صورت میں بیل کا قرض لینے والا ہو جائیگا۔ گویا اسے بیج والے سے تخم قرض ہو کر زمین  
 میں خود بونے یا اسکی زمین میں بونے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ قابضاً یا اتصالاً بارخصہ۔ یہ تخم  
 پر قبضہ کرنے والا بائین طور ہو جائیگا کہ اسکی زمین سے متصل ہو گئی۔ اور وضع ہو کہ بظاہر روایت اول اچھی ہے لیکن  
 صدر شہید رحم نے فرمایا کہ چونکہ اس پیداوار میں سے بقدر بیل و خرچہ کے بیکر باقی کو صدقہ کر دے۔ ع۔ قال ولا یصح  
 المزارعۃ الا علی مدۃ معلومۃ لما بیننا۔ قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی اگر مدت معلومہ پر ہو جو مذکورہ بالا ف



جو ہننے شرط ثالث میں بیان کی ہے۔ وان يكون الخارج شائعاً بينهما تحقيقاً للمعنى الشريكة۔ اور اس طور پر کہ پیداوار دو وزن میں شائع ہونا کہ معنی شرکت کے تحقق ہوں۔ یعنی دو وزن میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیے۔ فان شرطاً لاحدهما تقضيانا مسماة في باطلہ۔ پس اگر دو وزن نے متفق ہو کر ایک کے واسطے کچھ تقضیر معلوم شرط کے تو مزارعت باطل ہے۔ مثلاً گنا کہ ہننے باہم مزارعت اس شرط پر کہ ایک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے پچاس تقضیر ہیں یا ہم نے نصف نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلاں کے واسطے پچیس تقضیر بھی ہیں تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا۔ لان بہ نيقطع الشريكة لان المصراع عا بالايخرج الا بهذا القدر۔ کیونکہ ایسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہو جائیگی ایسے کہ شاید زمین اسی قدر نکالے یعنی صرف پیداوار اسی قدر ہو۔ تو شرکت ندارد ہر بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ وھما ہر کا شرطاً در اہم معدودۃ لاحدهما فی المقاربتہ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مضاربت میں کسی ایک کے واسطے درم شرط کے لئے۔ مثلاً رب المال نے کہا کہ میں نے یہ ہزار درم تجھے نصف نفع کی مضاربت پر اس شرط سے دیے کہ نفع میں سے میرے لئے یا تیرے لئے سودرم زائد ہیں تو یہ مضاربت اسوجہ سے فاسد ہوتی ہے کہ نفع میں شرکت منقطع ہو گئی کیونکہ شاید کل نفع اسی قدر ہو جو ایک کے واسطے شرط طہر علاوہ برین اس مقدار میں شرکت ندارد۔ وکذا اذا شرط ان يرفع صاحب البذر بذره ويكون الباقی بينهما نصفین۔ اور اسی طرح اگر زمیندار و کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جسکی طرف سے بیج ہوں وہ پیداوار سے اپنے بیج نکال لے اور جو باقی رہے وہ دو وزن کے درمیان نصف نصف ہو۔ یا تین تہائی ہو جو کچھ شرط کرین تو یہ شرط یعنی بیج نکال لینے کی شرط بھی مفید ہے۔ لانہ یودی اے قطع الشريكة فی بعض معین۔ اس واسطے کہ بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط کا انجام یہ ہوتا ہے کہ اس جزو معین میں شرکت ندارد ہو۔ جبکہ پیداوار اس سے زائد ہے۔ او فی جمیعہ بان لم يخرج الا قدر البذر۔ یا کل پیداوار میں شرکت منقطع ہو یا بن طور کہ زمین میں سولہ بیجوں کی مقدار کے کچھ بے انہیں ہوا۔ تو کل پیداوار ہی شخص کے لئے گن جیسے بیج ہیں اور شرکت ندارد ہوئی۔ وھما کہ اذا شرط ارفع المخرج والارض خراجیۃ وان يكون الباقی بينهما۔ اور یہ شرط ایسی ہو گئی جیسے خراجی زمین ہونے کی صورت میں دو وزن نے یہ شرط لگائی کہ خراج اس کے پیداوار سے نکال لیا جاوے اور باقی دو وزن میں مشترک ہو۔ پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے جو بٹائی یا پانچواں حصہ وغیرہ تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا اور یہ جائز تھا اور جب خراج میں پچاس من وغیرہ کوئی خاص مقدار مقرر ہو اور اسکو نکال کر باقی میں شرکت ٹھہرائی تو فاسد ہے کیونکہ شاید پیداوار فقط اسی قدر ہو۔ بالجملہ فساد اسی بنا پر ہوا کرتا ہے کہ کوئی مقدار معین نکال لینے کی شرط ہو خواہ بیجوں والا شرط کرے یا خراج معین ہو یا غیر ذلک کوئی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخراج لنفسه او للآخر والباقی بينهما۔ بخلاف اس کے اگر نہائی طر معین ہو مثلاً بیجوں والے کے اپنے واسطے یا کسی غیر کے واسطے پیداوار کا سوواں حصہ نکال کر باقی دو وزن میں مشترک شرط کیا تو یہ جائز ہے۔ لانہ معین مشاع فلا یودی اے قطع الشريكة۔ اس واسطے کہ دسواں حصہ تو ایک جوہر معلوم مگر مشاع ہے تو شرکت قطع ہونے تک ذمت نہیں ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کچھ پیدا ہوا اس میں سے دسواں نکالا جاوے تو باقی مشترک رہیگا۔ گنا اذا شرط ارفع العشر والباقی بينهما والارض عشریۃ۔ جیسے زمین عشری ہونے کی صورت میں دو وزن نے شرط کی کہ عشر نکال دینے کے بعد باقی دو وزن میں مشترک ہو۔ تو یہ جائز ہے۔ وعلی ہذا اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی حصہ مشاع ہو تو اسکو نکال کر باقی مشترک ہونے کی شرط جائز ہے۔



وکنہک ان شرطاً علی الما ذیانات و السوائی۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے جو کچھ کہہ دیا انات و سوائی پر ہر  
شرط کیا۔ معناد لاجد ہما۔ اس کے معنی یہ کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے شرط کیا۔ یعنی دونوں نے مزارعت  
میں شرط لگائی کہ جو کچھ کھیتی کی مادیات یا سوائی پر جمی دو زمیندار یا کاشتکار کے واسطے خاص ہو تو یہ شرط بھی معناد  
سوائی جمع سابقہ وہ بتلی نالیان جنکے ذریعہ سے پانی روان ہو کر کہا رین میں جاتا ہو اور اذیانات اس سے مددی  
نالیان ہوتی ہیں اور چونکہ پانی سے سیراب رہتی ہیں تو ان کے کنارے کھیتی خوب جیتی ہو پس یہ کھیتی خاص کسی ایک  
کے واسطے شرط کی پس فاسد ہو۔ لائنہ اذا شرط لاجد ہما نزع موضع معین افضی ذلک الی قطع الشریک  
لانہ لعلہ لا یخرج الامن ذلک الموضع۔ اسوجہ سے کہ جب دونوں میں سے کسی ایک کے واسطے کسی خاص  
مقام کی کھیتی شرط کی تو یہ قطع شرکت تک نوبت پہنچا دیگی اس واسطے کہ شاید کھیتی سوائے اس مقام کے کسی جگہ پر  
ہو۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تعین خواہ مقدار معلوم کی راہ سے ہو خواہ کسی مقام کا پیداوار سے ہو مفید ہو کیونکہ  
شاید اس مقام کے سوائے کھیتی نہ جمے تو شرکت نہ ہوگی۔ و علی ہذا اذا شرط لاجد ہما ما یخرج من ناحیہ  
معینہ و لا یرایہ نخرج من ناحیہ اخری۔ و علی ہذا القیاس اگر ایک کے واسطے زمین کی ایک جانب معین کی  
پیداوار اور دوسرے کے واسطے دوسری جانب کی پیداوار شرط کی۔ مثلاً زمین کے دو حصے کر کے کہا کہ تیرے  
واسطے مشرقی جانب سے وسط تک اور میرے لیے مغربی جانب سے وسط تک کی پیداوار ہوگی تو یہ بھی فاسد ہو کیونکہ  
شاید پیداوار صرف ایک ہی جانب ہو۔ و رفع ہو کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جہین کرار الارض سے مالعت  
مردی ہوئی ہو اور ہمنے اوپر مفصل ذکر کی اس کے بعض طرق میں یہ خود صرح ہے کہ اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان  
مزارعت کا یہی طریقہ مروج تھا کہ ایک کے واسطے ایک ٹکڑا خاص کرتے تھے اور یہ ایک قسم کا قمار تھا حتیٰ کہ کبھی اس  
ٹکڑے میں خوب پیدا ہوتا اور باقی زمین بیکار ہو جاتی تھی اور کبھی برعکس ہوتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ایسے قمار سے منع فرمایا اور سابق میں روایت مذکور ہو چکی ہے فتذکر۔ م۔ و کنہ اذا شرط اللین نصفین و لمح  
لا حد ہما بعینہ۔ اور اسی طرح اگر شرط لگائی کہ جو سا تو دونوں میں نصفانصف ہو اور دانہ فقط اس شخص کے واسطے  
ہو۔ مثلاً صاۃ اناج فقط زمیندار کے لیے یا خاصۃ کاشتکار کے لیے ہو اور جو سا دونوں میں مشترک ہو  
تو مزارعت فاسد ہو۔ لائنہ یودی الے قطع الشریک فیما ہو المقصود۔ کیونکہ ایسی شرط کا نتیجہ ایسے امر میں قطع  
شرکت ہو جو اصل مقصود ہو۔ و ہو المحب۔ اور وہ اناج ہو۔ یعنی مزارعت سے اصل مقصود اناج حاصل  
کرنا اور شرط مذکور سے اسی میں قطع شرکت ہو۔ یہ طریقہ خود پیداوار میں تخصیص سے قطع شرکت کا ہوا۔ و لو شرط  
المحب نصفین و لم یعرضا للبتن صحت۔ اور اگر ایسا کیا کہ دونوں نے اناج میں شرکت نصفانصف کی  
شرط کی (خواہ زمین تہائی وغیرہ شائع جزوی شرط کی) اور جو سے کے بیان سے کچھ تعرض کیا تو عقد مزارعت صحیح ہوگا  
ف۔ یعنی جو سے کی شرکت کا کچھ ذکر نہیں کیا تو جو سا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس میں قطع شرکت کے احتمال سے عقد مزارعت  
میں فساد آوے۔ لائنہ شرط لاجد ہما الشریک فیما ہو المقصود۔ کیونکہ دونوں نے ایسی چیز میں جو اصل مقصود ہو یعنی اناج  
اس میں شرکت شرط کر لی۔ ف۔ تو غیر مقصود میں شرکت شرط نہ کرنے سے فساد نہ ہوگا۔ پھر یہ اس وقت ہو کہ جو سے  
کے بیان سے یہ ثابت ہو۔ ثم التین یکون لصاحب البذر لائنہ نماز ملک ولی حقہ لا یمکن اہل الشرط۔  
پھر جو سا اس صورت میں اس شخص کے واسطے ہو گا جسکی طرف سے بیج دین کیونکہ یہ اس ملک سے پیدا ہوا ہو اور  
اسکے حق میں شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہو۔ ف۔ یعنی جب اسکی ملکیت سے پیدا ہوا ہو تو اسکا ہونے کے واسطے



کچھ شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسرے شخص کے واسطے نہیں ہو سکتا جسکے بیج نہیں ہیں تو جب بیج  
 والے کے واسطے شرط ہو تو دوسرے کے واسطے احتمال ہو پس فساد ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ واسطہ ہوا بشرط و ہذا  
 سکوت عنہ۔ عقد کو فاسد کرنے والی تو شرط ہو اور بیان شرط سے سکوت ہر فن۔ تو جب اس شخص کے بیج  
 جسکے بیج نہیں ہیں بھوسا شرط نہیں کیا تو فساد بھی ہوا اور جسکے بیج ہیں اسکے لیے شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال  
 شائع بلع رحمہم اللہ تعالیٰ التبن مینہما ایضا۔ اور شائع بلع رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بھوسا بھی ان دونوں  
 میں نفع ہے۔ اعتبار المعروف فیہا لم یتمس علیہ المتعاقدان۔ اس واسطے کہ جس امر کو دونوں عقد کرنے والوں  
 نے صحیح نہیں بیان کیا، اس میں عرف معتبر ہو کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے فن۔ اور اشتباہ کے وقت عرف پر حکم  
 واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع للحب والتبع ليقوم بشرط الاصل۔ اور اس واسطے کہ بھوسا تو دانہ کے تابع ہے یعنی دانہ  
 اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو اصل کی شرط ہے فن۔ اور اصل یعنی دانہ میں یہ شرط ہے کہ  
 نہ نفع نصف ہو تو بھوسے میں بھی یہی شرط قائم ہوگی۔ جیسے سردار شکر یا آنا سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو وہ  
 اصل ہے اور اسکی شرط اقامت پر اسکے تابع لوگ بھی مقیم ہو جانے ہیں۔ ولو شرط الحب تعفین والتبن لعدا حب  
 البذر صحت لانه حکم العقد۔ اور اگر دونوں نے یوں شرط لگائی کہ اندج دونوں میں نصف نفع ہو اور بھوسا اسکے  
 واسطے ہو جسکے بیج ہیں تو بھی مزارعت صحیح ہے اس واسطے کہ یہ تو عقد نہ ہو کہ حکم ہے فن۔ یعنی یہ شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ  
 خود عقد اسکو مقتضی ہے حتیٰ کہ اگر شرط نہ لگائی جاوے تو بھی بیج والے کے واسطے بھوسا ہوگا۔ پس شرط کرنا کچھ ضروری نہیں ہے  
 جیسے بیج میں یہ شرط لگائی کہ مشتری بیع پر قبضہ کرے کہ یہ نفعنا ہے عقدی۔ وان شرط التبن للآخر فسدت۔ اور  
 اگر دونوں نے شرط لگائی کہ بھوسا اس شخص کے واسطے ہو جسکے بیج نہیں ہیں تو عقد مزارعت فاسد ہو فن۔ کہ نہ کرنا  
 مستحکم ہے عقد ہے اور عقد کی مفسد ہے۔ لانه شرط بودی اسے قطع الشکرہ باق لا یخرج الا التبن۔ اس واسطے کہ یہ ایسی  
 شرط ہے کہ قطع شکر تک دیت ہو پختی ہو یا بن طور کہ شاید زمین میں سوائے بھوسے کے کچھ پیدا ہو فن۔ مثلاً کسی  
 آف سے دانہ ہو بلکہ مرث جری و بھوسا رہا وے تو اس شرط سے یہ سب ایسے شخص کے واسطے ہو جائیگا جسکے بیج  
 نہیں ہیں مانا کہ بدون شرط کے اسکو یہ استحقاق نہیں ہے بشرط مفسد ہے۔ واستحقاق غیر صاحب البذر بشرط  
 اور جسکی طرف سے بیج نہیں ہیں اسکو بھوسے کا استحقاق بوجہ شرط نہ کر کے ہو فن۔ تو یہ شرط ہی مفسد نہیں ہے  
 بہ خلوات بیج والے کے کہ وہ بغیر شرط کے مستحق ہوتا ہے۔ بہاناک تو مزارعت کے وجہ بھوسا فاسد و شرط مفسدہ کا بیان  
 ہوا۔ قال واذا صحت المزارعة فالنجاح عن الشرط لصحة الالتزام۔ اور جب مزارعت صحیح ہو گئی تو بوجہ پیدا  
 ہو وہ شرط کے موافق دونوں میں مشترک ہوگی کیونکہ دونوں نے جو التزام کیا وہ صحیح ہے فن۔ یہ اسوقت ہوگا کہ زمین  
 میں پیداوار ہو۔ وان لم یخرج الارض شیئاً فله شئ للعامل۔ اور اگر مزارعت صحیح زمین سے کچھ پیدا ہوا  
 تو کام کرنے والے کے واسطے کچھ نہیں ہوگا۔ یعنی وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ لانه یستحقہ شکرہ۔ اس واسطے  
 کہ کاشتکار جو مہر کا مستحق ہوتا تھا وہ شکر کے طور پر مستحق ہوتا تھا فن۔ یعنی انجام دانتہار میں جو کچھ پیداوار حاصل  
 ہوئی تھی وہ دونوں میں مشترک ہوتی تھی۔ ع۔ اور شکر اسی میں جو پیداوار ہو۔ ولا شکرۃ فی غیر الخارج۔ اور سوائے  
 پیداوار کے غیر میں شکر نہیں ہے فن۔ تو وہ کسی مال غیر سے اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ وان کانت اجارۃ فالاجر  
 مسمی فلا یستحق غیرہ۔ اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت بیان ہو گئی پس سوائے اجرت مسمی کے غیر کا مستحق نہ ہوگا فن۔ یعنی  
 اگر کہا جاوے کہ مزارعت تو ابتدا میں اجارہ ہوتی ہے جسکے واسطے اجرت لازم ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں اس اجارہ



میں اجرت بیان ہو چکی اور وہ پیداوار سے نصف و چہارم وغیرہ کوئی حصہ کسی ہی موقوف قیاس کی نفس شرعی سے جائز نہیں  
 ہو تو وہ اس اجرت کے سوا سے دوسری اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے۔ بخلاف ما اذا فسدت۔ بخلاف اس کے  
 جب مزارعت فاسد ہو۔ فواجرت کسی لازم نہ ہوئی بلکہ یہ مزارعت کے سوا سے اجارہ ہو گیا جس میں اجرت کسی نہیں  
 بلکہ اجرا مثل لازم ہوا تو اس کو پیداوار ہونے کی صورت میں بھی استحقاق ہے۔ لان اجرا مثل فی الذمۃ ولا تقوت  
 الذمۃ بعدہم الخارج۔ اس واسطے کہ اجرا مثل تو مستاجر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور پیداوار ہونے سے ہوا جرت کی ذمہ  
 واجب ہوئی تھی وہ معدوم نہ ہوگی۔ قال واذا فسدت فالخراج لصاحب البذر لانہ مالہ ملک۔ اور جب مزارعت  
 فاسد ہو تو کل پیداوار اس شخص کے واسطے ہوگی جسے بیج تھے کیونکہ کھیتی اسی کی ملکیت کی بڑھاد ہر قسم۔ تو ہر  
 واسطے ہونے میں شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ واستحقاق الآخر بالتسمیۃ۔ اور دوسرے کا استحقاق بوجہ تسمیہ و بیان  
 تھا۔ وقد فسدت۔ حالانکہ تسمیہ فاسد ہوا۔ تو اس کا استحقاق بھی نہیں رہا۔ فبقی النہار کلہ لصاحب البذر۔ تو کل پیداوار  
 اسی کے واسطے باقی رہی جسے بیج ہیں۔ قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللمعامل اجرا مثل لا یزاد علی مقدار  
 ما شرط لہ۔ اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہوں (اور مزارعت فاسد ہوئی) تو کاشتکار کو اس کے کام کا اجرا مثل ملے گا جو اس کی  
 مقدار شرط سے زیادہ نہیں کیا جائیگا۔ یعنی مثلاً اس نے تہائی کی بٹائی پر مزارعت قبول کی تھی تو جب مزارعت فاسد ہو  
 کی وجہ سے اس کے واسطے اجرا مثل واجب ہوا تو دیکھا جاوے کہ پیداوار کی تہائی کس قدر ہے اور اس کا اجرا مثل کس قدر ہے پس اگر اجرا مثل  
 اس پیداوار کی تہائی سے کم یا برابر ہو تو پورا اجرا مثل دیا جائیگا اور اگر اجرا مثل زائد ہو تو اس مقدار تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا  
 کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا حتیٰ کہ اگر فساد مزارعت ہوتا تو اس کو اسی قدر ملتا پس اب بھی اسی قدر دیا جائیگا۔ لہذا فی  
 سقوط الزیادۃ۔ اس واسطے کہ وہ زائد کے ساقط ہونے پر غرضاً منہ ہجھا ہے۔ وہ عند الی حنیفۃ والی یوسف ۷۔ اور یہ حکم امام  
 ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے۔ قال محمد رحمہ اجرا مثلہ بالغاً بالغ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اس کے واسطے اجرا مثل پورا ملے گا  
 چاہے جس قدر ہو۔ یعنی مزارعت کے مقدار شرط کے برابر ہو یا زیادہ ہو۔ لہذا استوفی منافعہ بعقد فاسد  
 فیجب علیہ قیمتہا اذ لا مثل لہا۔ اس واسطے کہ رب الارض نے کاشتکار کے منافع کو بھر پور حاصل کیا بذریعہ عقد فاسد  
 کے تو رب الارض پر اس کے منافع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان منافع کا مثل نہیں ہے۔ فہو لا محالہ قیمت واجب  
 ہوگی۔ وقد مرّت فی الاجارات۔ اور اجارات میں یہ مسئلہ گرجھا ہے۔ فہو کہ اگر شاکر لکڑیاں جمع کرنے میں  
 شرکت کی اور شرکت فاسد ہوئی تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اجیر کو پوری اجرت ملے گی جو ایسے کام کی اجرت ہوتی ہے جس قدر  
 ہو۔ اسی طرح بیان بھی ہوا کیونکہ یہ بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل اجارہ ہے اس واسطے کہ پیداوار ہونے سے پہلے اجرت  
 کچھ معلوم نہیں ہے۔ مع۔ یہ اس وقت کہ اجارہ فاسد میں بیج از جانب مالک زمین ہوں۔ وان کان من قبل المعامل  
 فلصاحب الارض اجرا مثلہ ارضہ۔ اور اگر کاشتکار کی جانب سے بیج ہوں (اور سب کھیتی کاشتکار کے واسطے ہوئی)  
 و مالک زمین کے واسطے اس کی زمین کا اجرا مثل ہوگا۔ لہذا استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردہا وقد تقدّر  
 اس واسطے کہ کاشتکار نے بذریعہ عقد فاسد کے زمین کے منافع حاصل کیے وان منافع کا بھیر دینا اس پر واجب ہوا حالانکہ منافع  
 کا بھیر دینا محال ہے۔ فہو۔ تو اس کا عوض بھیر چاہیے اور عوض متعین نہیں ہے پس مثل با قیمت ہے۔ ولا مثل لہا  
 فیجب رد قیمتہا۔ اور حال یہ کہ منافع کے واسطے مثل نہیں ہے تو منافع کی قیمت بھیرنی واجب ہوئی۔ فہو۔ بھیر یا قیمت  
 اسی قدر ہوگی جس قدر حصہ مزارعت پر عقد ہوا تھا یا جس قدر بھیرنی ہوگی واجب ہوگی چنانچہ فرمایا۔ و ہل یراد علی ما شرط  
 من الخراج۔ اور کیا اجرا مثل اس مقدار سے زیادہ دیا جائیگا جو مالک زمین کے واسطے پیداوار میں سے شرط تھا۔



تو جواب دیا کہ۔ فهو علی الخلاف الذی ذکرناہ۔ اس میں ایسا ہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یعنی فقہان کی اجرائی میں بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مقدار مسمی سے زائد نہیں دیا جائیگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک چاہے بقدر ہو سب دیا جاوے۔ یہی مالک زمین کے کرایہ زمین میں ہے۔ و لو جمع بین الارض و البقر حتی فسدت المزارعة۔ اور اگر زمین و بیل کو جمع کیا حتی کہ مزارعت فاسد ہو گئی۔ یعنی ایک طرف سے زمین و بیل میں اور دوسری طرف سے بیج و کام ہو جس جو نہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں مزارعت فاسد ہوئی تو کام کھیتی اس شخص کی جسکے بیج میں ہیں گویا اسنے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین بیل سے اپنے بیجوں کی مزارعت کا کام لیا۔ فعلى العاقل اجر مثل الارض و البقر۔ پس کاشتکار پر زمین و بیلوں کا اجر مثل لازم ہوگا۔ ہوا تصحیح یہی حکم صحیح ہے۔ یعنی بیلوں کے مقابلہ میں بھی اجر مثل ہونا ہی صحیح قول ہے۔ لان لا مدخل فی الاجارة۔ ہوا کہ بیلوں کو بھی اجارہ میں مدخل ہے۔ وہی اجارہ معنی۔ اور مزارعت امداد معنی کے ایک قسم کا اجارہ ہے۔ یعنی بیل ایسے چیز میں کہ مستقل طور پر انکو اجارہ لینا جائز ہے تو بیان بھی اجارہ قرار دیا جاوے کیونکہ مزارعت بھی معنی میں اجارہ ہے۔ اور بیشتر مذکور ہوا کہ بیج و خرچہ سے زائد کا حکم کیونکہ ہر اور اب معصفت رحمہ نے ذکر فرمایا۔ و اذا استحق رب الارض الخراج البذر فی المزارعة الفاسدة طاب لم جمیعہ لان النماء حصل فی الارض ملوکہ لہ۔ اور جب مزارعت میں زمیندار جو اپنے بیجوں کے نام کھیتی کا سخن ہوا تو اسکو کل حلال ہے اس واسطے کہ بیجوں سے کھیتی کی بڑھاد اسکی زمین ملوکہ میں حاصل ہوئی ہو۔ پھر اپنے بیجوں سے اپنی ملوہ زمین میں جو بڑھاد حاصل ہوئی وہ سب حلال ہے۔ وان استحق للعامل۔ اور اگر مزارعت فاسد میں اپنے بیجوں کی وجہ سے کاشتکار نام کھیتی کا سخن ہوا۔ اخذ قدر بذرہ و قدر اجر الارض ستودہ نام میں سے اپنے بیجوں کی قدر امداد زمین کی قدر لے لے۔ و تصدق بالفصل۔ اور بڑھتی کو صدقہ کر دے۔ لان النماء يحصل من البذر۔ اس واسطے کہ تمام بڑھاد تو بیجوں سے ہوئی ہو۔ اور اس نظر سے نام کھیتی اسکی ملک ہوئی۔ و یخرج من الارض۔ اور اس کھیتی کی پیدائش زمین سے ہوئی ہو۔ اور زمین اسکی ملوکہ نہیں ہے۔ بل بذر ملکیت فعلی اور نہ بلوہا جاوہ مجھو کہ مزارعت فاسد ہے۔ و فساد المالک فی منافع الارض اوجب خبثا فیہ۔ اور زمین کے منافع میں ملکیت فاسد ہونے نے کھیتی میں ایک طرح کی نجاست و گندگی پیدا کر دی۔ فسد۔ اگرچہ بضرورت اسنے اجر مثل ادا کیا ہو۔ فاسلم لہ بعض طاب لہ۔ پس کھیتی میں سے جس قدر اسکو بعض حاصل ہوئی ہو وہ اسکو حلال پاکیزہ ہو۔ فسد۔ تو بقدر زمین کی اجرت کے اور بقدر بیجوں کے لے لے۔ و مالا عوض لہ تصدق بہ۔ اور جس قدر کہ کس کو بعض کے حاصل ہوئی اسکو صدقہ کر دے۔ فسد۔ پھر واضح ہو کہ عقد مزارعت اگرچہ صحیح ہو کچھ لازمی نہیں ہے بلکہ بیج والے کے حق میں اجداد میں فسخ کا اختیار ہے۔ قال و اذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل لم یجب علیہ۔ اور جب مزارعت قرار دی گئی پھر بیجوں والے نے کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام مزارعت پر مجبور کیا جائیگا۔ لانه لا یکنہ لنفسی فی العقد الا بشرط یلزمہ۔ اس واسطے کہ عامل کو عقد مذکور پر اگر تابدون ضرر کے جو اس پر لازم آوے گا ممکن نہیں ہے۔ فسد۔ کیونکہ فی الحال بدون ضمانت کے اس کو اپنے بیج اس زمین میں ڈال دینے ہونگے حالانکہ وہ انجام نہیں جانتا ہو تو فی الحال ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ فصار کما اذا استأجر اجیر البہدم دارہ۔ تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنا گھر گرانے کے واسطے ایک شخص کو اجیر مقرر کیا۔ فسد۔ پھر نام ہو کر اس کام کے پورا کرنے سے انکار کیا تو اجیر جبر نہیں ہوگا کیونکہ پورا کرنے میں بغا ہر اسکو ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ وان امتنع الذی لم یس من قبل البذر اجبرہ الحاکم علی العمل۔ اور اگر دوسرے نے مزارعت کے موافق کام کرنے سے انکار کیا یعنی جسکی جانب سے بیج نہیں ہوا



انکار کیا تو مالک اسکو کام کرنے پر مجبور کر گیا۔ لانا لایحقہ مالوفار بالعقد ضرر۔ اسواسطے کہ عقد پورا کرنے میں اسکو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا۔ **ف**۔ بلکہ جو کچھ عقد میں مذکور ہوا اسی قدر رہیگا۔ والعقد لازم بمنزلا لا جارتا اور یہ عقد بھی اسکے حق میں بمنزلہ اجارہ کے لازم ہے۔ الا اذا کان عذر فسخ به الاجارہ فیفسخ به المزارعہ لیکن اگر عقد پورا نہ کرنے میں ایسا عذر ہو کہ جسکی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہو تو اسی کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ کر دی جائیگی۔ **ف**۔ خلاصہ یہ کہ جسکی طرف سے بیع ہیں وہ تو بدون کسی عذر مذکور کے انکار کا مجاز ہو اور جسکی طرف سے بیع نہیں ہیں اگر وہ انکار کرے تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی ایسے عذر کی وجہ سے ہے جس سے اجارہ فسخ ہو کر آیا ہو تو اسکا انکار بھی جائز ہو اور عقد مذکور فسخ کر دیا جائیگا، اور اگر ایسا عذر نہیں ہے تو اس پر عقد مزارعت پورا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا۔ یہ سب اسوقت کہ ابتداء سے بیع کام شروع نہیں ہوا ہو اور اگر کام شروع ہوا تو اس میں تفصیل ہیں۔ قال و لو اتسع رب الارض والبذر من قبل۔ اور اگر مالک زمین نے عقد مزارعت پورا کرنے سے انکار کیا حالانکہ بیع اسکی طرف سے ہیں **ف**۔ حتی کہ ابتداء میں اسکو یہ اختیار حاصل تھا چنانچہ اوپر گزرا اگر ابتدائی وقت نہیں ہے۔ وہ اگر رب المزارع الارض۔ بلکہ کاشتکار نے زمین کو گود دیا ہو **ف**۔ یعنی زمین جوتی ہو بدون کھاد وغیرہ سے دست کرنے کے۔ فلا شئی له فی عمل انکار اسب۔ تو نقطہ جو تنہا کی وجہ سے کاشتکار کے واسطے کچھ حق نہ ہوگا **ف**۔ یعنی اس کام کا عوض کچھ نہیں پائیگا۔ قبل ہذا فی حکم۔ بعض نے فرمایا کہ یہ جو مذکور ظاہر حکم قضاء میں ہے۔ اما فیما بینہ و بین احد یلزمہ استمرضا و العامل لانه غره فی ذلک۔ رہا ازراہ دیانت کے پس مالک زمین پر کاشتکار کو رضامند کرنا لازم ہے اسواسطے کہ مالک نے اسکو دھوکا دیا ہو **ف**۔ یعنی اسنے مالک کے دھوکے میں یہ کام کیا ہو پس لازم ہے کہ مالک اسکو اسکا اجر المثل یا کچھ دیکر راضی کرے۔ قال و اذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعہ اعتبارا لا جارتا۔ اور جب مزارعت کا عقد کرنے والوں میں سے کوئی مر گیا تو مزارعت باطل ہو جائیگی جیسے اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ وقد مر الوجه فی الاجارات۔ اور اجارات میں اسکی وجہ گزیر چکی ہو **ف**۔ کہ یہ نفعیت یا اجرت جو بعد موت کے اسکے وارث کو پہنچے وہ بدون عقد کے ہو اور یہ جائز نہیں ہے۔ سبوط و ذخیرہ میں ہے کہ یہ قیاسی جواب ہے اور استسنا تا حکم ہے کہ مزارعت کا عقد برابر باقی رہیگا بمانک کہ کھیتی کاٹی جاوے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ بدون تجدید اجارہ کے عقد مزارعت باقی رہیگا حتی کہ کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور یہ اسواسطے کہ کاشتکار کے حق میں ضرر سے حفاظت لازم ہے کیونکہ اگر یہ نمونہ وارثان مالک تمام کھیتی کو اکٹھا کر ڈالیں پس ضرر شدید ہو۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ دونوں عاقدین میں سے کسی کا مرنا اسوقت مراد ہے کہ کھیتی بوئی گئی ہو۔ **ف**۔ فلو کان دفعا ثلث سنین فلما ثبت الزرع فی السنة الاولى ولم يستحصه حتی مات رب الارض ترک الارض فی يد المزارع حتی يستحصه الزرع وبقسم علی المشرط۔ پس اگر کاشتکار کو تین سال کے واسطے مزارعت پر زمین دی ہو پھر جب پہلے سال کی کھیتی اُگی اور ہنوکھنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ مالک زمین مر گیا تو زمین مذکور کاشتکار کے قبضہ میں چھوڑی جائیگی بیان تک کہ کاٹنے کے قابل ہو جاوے اور یہاں ار موافق شرط کے تقسیم کی جائیگی۔ و تنقص المزارعۃ فیما بقی من السنین۔ اور باقی دو سال کے بار زمین مزارعت تو وہی جائیگی۔ لان فی القاء العقد فی السنة الاولى مراعاة المحققین بخلاف سنة الثانية والثالثة لانه لیس فی ضرر بالعامل فیما فظ فیما علی القیاس۔ اسوجہ سے کہ سال اول میں (جس میں مزارعت ہو چکی ہے) عقد باقی رکھنے میں حق کاشتکار حق و رشتہ دونوں کی رعایت ہے بخلاف سال دوم و سال سوم کے (جو عقد میں قرار پائے ہیں) کہ انکی مزارعت تو وہی جائیگی اسواسطے کہ عقد توڑنے میں کاشتکار کا بھی ضرر نہیں ہو تو ان میں



سال کے واسطے قیاس کی مخالفت کیا جائیگی۔ یعنی سال اول میں بھی قیاس اسی کو مقتضی تھا کہ عقد توڑ دیا جاوے۔  
 لیکن کھیتی اُگھانے میں کاشتکار کا ضرر سخت ہو اور باقی رکھنے میں وارثوں کا کچھ مفول ضرر نہیں ہو، اس واسطے کہ انکو مزارعت  
 میں سے قرار داد حصہ ملے گا لہذا باقی رکھنے میں طرفین کی رعایت ہو تو قیاس مجبوراً کسٹھان پر عمل کیا گیا اور سال دوم  
 دوسم میں قیاس سے عدول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو تو قیاس مجبوراً رکھا جاوے اور یہی حکم دیا جاوے کہ سولہ سال  
 اول کے باقی عقد مزارعت توڑ دیا جاوے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سال میں بھی کھیتی نکی ہو تو کسی کے رنے سے  
 عقد توڑ دیا جائیگا چنانچہ فرمایا۔ ولومات رب الارض قبل الزراعة بعد ما کرب الارض وحضر الانهار  
 انقصت المزارعة۔ اور اگر کاشتکار نے زمین جلد بنالیاں وغیرہ بتائیں اسکے بعد رب الارض مر گیا قبل اسکے  
 کاشتکار تخم پاشی کرے مزارعت ٹوٹ جائیگی۔ لانیس فیہ ابطال مال غلے المزارع۔ کیونکہ مزارعت توڑنے  
 میں کاشتکار پر مال ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہوسکتا۔ کیونکہ سنے تخم وغیرہ کوئی چیز مالی زمین میں نہیں ڈالی ہو۔  
 ولاشی للعالی بقاء ماعل کما بینہ ان شاد الله تعالیٰ۔ اور بیان کاشتکار کو اپنے کام کے مقابلہ میں  
 بھی کچھ نہیں ملے گا چنانچہ ہم آئندہ ان شاد الله تعالیٰ بیان کریں گے۔ بخلاف اسکے اگر کاشتکار نے یہ کام کیے  
 مگر رب الارض مرا نہیں بلکہ مزارعت سے انکار کیا حالانکہ بیج اسی کی طرف سے ہیں تو دیانت کی راہ سے ملک زمین  
 کو لازم ہو کہ عامل کو اجرا مثل وغیرہ دیکر ارضی کرے کیونکہ اسنے عامل کو دھوکا دیا اور بیان رب الارض نے دھوکا  
 نہیں دیا بلکہ بے اختیاری موت سے مر گیا۔ الزلیس۔ واذ فسخت المزارعة بدین فادح الحق صاحب الارض  
 فاحتاج لے یہاں بیع اجازہ کافی الا جازۃ۔ اور جب ملک زمین کو قرضہ گران لاق ہوئے اسے اس زمین  
 کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑی اور مزارعت فسخ کی گئی پس اسنے زمین فروخت کی تو عارضہ جیسے اجارہ میں ہو بہر  
 فت۔ یعنی اجارہ دینے کے بعد قرضہ تقبل سے فروخت کی ضرورت ہو تو باہمی رضامندی یا حکم فانی سے اجارہ  
 فسخ کیا جاتا ہو پس یون ہی مزارعت بھی ایسے بھاری قرضہ کی ضرورت میں توڑی جائیگی اور زیادات کی روایت  
 میں توڑنا بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے ہوگا اور اسی طرف کام مصنف اشارہ کرتا ہو اور سبب کی روایت  
 مزارعت دو جارات میں اور جامع صغیر کی روایت میں اسکی حاجت نہیں ہو۔ ع۔ یعنی خود توڑ سکتا ہو۔ خواہ بیع  
 از جانب کاشتکار ہو یا مالک زمین ہو۔ الغنایہ۔ لیکن ہنوز کھیتی بوئی نہیں گئی ہو۔ ولیس للعالی  
 ان یطالبہ بما کرب الارض وحضر الانهار لشی۔ اور کاشتکار کو یہ اختیار نہیں ہو کہ زمین جو تھے اور نہ  
 بنانے کے مقابلہ میں مالک زمین سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان المنافع انما تقوم بالعقد و ہوا من  
 قوم بالخارج۔ اسکی وجہ یہ ہو کہ منافع کی قیمت ٹھہرنا بذریعہ عقد کے ہوتی ہو اور وہ یہاں پیداوار سے کی گئی  
 ہو۔ یعنی عامل کے کام و منافع کی قیمت وہ حصہ پیداوار ٹھہرے جو شرط کی گئی ہو۔ فاذا الغدیم الخارج  
 لم یجب شی۔ پھر جب وہ حصہ پیداوار نذر نہ ہوا تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ سوے اس پیداوار کے  
 کوئی قیمت بقاء ان کاموں کے نہیں ٹھہری ہو اور چونکہ مالک زمین لے یہاں دھوکا نہیں دیا بلکہ مجبوراً  
 معذور ہوا لہذا اسپر کاشتکار کو رضامند کرنا بھی لازم نہیں ہو۔ ولو ثبت الارض ولم یستحصد لم تبع الارض  
 فی الدین حتی یستحصد الزرع۔ اور اگر قرضہ گران کی صورت میں کھیتی جی اور ہنوز کانٹنے کے قابل نہیں ہوئی ہو  
 تو زمین مذکور قرضہ میں فروخت نہوگی بیاں تک کہ کھیتی کانٹنے کے قابل ہو جاوے۔ فت۔ اگرچہ تاخیر کرنے میں قرضہ  
 کے حق میں ہوتا ہو۔ فان فی البیع ابطال حق الباع والآخر اہوان من لا یطال۔ اسواسطے کہ فروخت کرنے



کاشتکار کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور فروخت میں تاخیر کرنا بہ نسبت حق مٹانے کے آسان ہے۔ کیونکہ تاخیر سے  
 قرض خواہ کا حق نہیں مٹتا ہے صرف ہمت ہوتی ہے اور فروخت میں کاشتکار کا حق مٹا جاتا ہے تو غیر آسان ٹھہری۔ اور  
 جب یہ حکم بن کر کاشتکار ٹھہرا تو مالک زمین کا تصور اسے قرض میں نہیں ہے۔ وینچر جہد القاضی سن جیس ان کا  
 جسہ بالہین لائنہ لما ائتمن ببع الارض لم یکن ہو ظالمًا و انجس جزاء الظلم۔ اور مدیون زمیندار کو قاضی  
 قید خانہ سے نکال دیا اگر وہ قرض کی وجہ سے مجبور ہو اس واسطے کہ جب زمین کا فروخت ہوتا ہے کاشتکار متنبع ہوتا  
 مدیون مذکور ظالم نہیں مگر حالانکہ جس تو سزا سے ظلم ہے۔ قال واذا انقضت مدة المزارعة والزرع لم  
 یدرک کان علی المزارع اجر مثل نعیبہ من الارض اسے ان مستحق۔ اور اگر مزارعت کی مدت گز گئی جائے  
 کھیتی ابھی بختہ نہیں ہوئی ہے تو کاشتکار پر اپنے حصہ کے واسطے زمین کا اجر مثل اس زمانہ تک واجب ہوگا کہ کھیتی کالی  
 جاوے۔ سن۔ مثلاً نصف بٹائی پر مزارعت ہو اور کھیتی بعد ختم مزارعت کے دو مہینہ تک رہی تو نصف زمین کا کرایہ  
 مثل بذمہ کاشتکار دو ماہ تک ہوگا۔ والتفقت علی الزرع علیہما علی مقدار حقہما معناه حتی یستقص۔ اور کھیتی  
 کا خرچہ دو وزن پر اپنے حقوق کی مقدار سے ہوگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ کائے جانے تک سن۔ جو خرچہ پڑے وہ  
 ہر ایک پر اسکے حق کے موافق ہوگا۔ یعنی جب عقد مزارعت نہیں ہوا تو اب یہ کھیتی ایک مشترک مال ہے تو اسکی حفاظت کے  
 واسطے جو کام و خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اسکے حق کے موافق ہوگا یہاں تک کہ کھیتی کالی جاوے۔ لان فی حقیقتہ  
 الزرع ماجر المثل تعدیل النظر من الجانین فیصار الیہ۔ اس واسطے کہ مزارعت کو بعض اجراء مثل کے پانی  
 رکھنے میں جانیں کے واسطے نظر انصاف ہو تو ایسی کو اختیار کرنا متعین ہوا سن۔ کیونکہ اگر ہم کاشتکار کو کھیتی  
 اوکھاڑنے کا حکم کریں تو اسکو ضرر پہنچے گا اور اگر ہم کھیتی باقی رکھنے کا حکم کریں تو مالک زمین کا ضرر ہو جس سے حکم کیا کہ  
 اجرت پر کھیتی باقی رکھی جاوے کہ اس میں جانیں کی رعایت ہو۔ سن۔ و اما کان العمل علیہما لان العقد قد اتمی  
 بانتهاء المدة۔ اور بیان کاشتکار و مالک زمین دو وزن پر کام کرنا اس واسطے عائد ہوا کہ عقد مزارعت جو ختم مدت کے  
 منتہی ہو چکا سن۔ کاشتکار پر جو عقد کے کام نہیں رہا بلکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرے گا و رب الارض بھی اپنے  
 مال کی حفاظت کرے۔ و ہذا عمل فی المال المشترك۔ اور یہ مال مشترک میں کام ہوا سن۔ تو کام در وقت  
 کے ذمہ واجب ہے یعنی جب یہ کام باعتبار شرکت کے ہو تو دو وزن پر واجب ہے کہ حفاظت کریں اور پانی سے سنبھالیں  
 اور انہما اسکے جو کچھ مال و بدن سے کام کی ضرورت ہو کریں۔ و ہذا بخلاف ما اذا مات رب الارض و الزرع  
 بقفل حیث یكون العمل فیہ علی العاقل۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مالک زمین مر گیا در حالیکہ کھیتی  
 ابھی ساگیا ہے کہ اس صورت میں کام کرنا بذمہ کاشتکار سن۔ اور وارثوں کے ذمہ کچھ کام عائد نہیں ہے۔ لان ہنا  
 یقینا العقد فی مدۃ و العقد یستدعی العمل علی العاقل۔ اس واسطے کہ موت کی صورت میں ہنئے عقد مزارعت  
 کو کھیتی کائے جانے کی مدت تک باقی رکھا ہو اور عقد چاہتا ہے کہ عال کے ذمہ کام ہو۔ اما ہنا العقد قد اتمی فلم  
 یکن ہذا البقار ذلک العقد فلم یختص العاقل لوجوب العمل علیہ۔ را بیان ہنئے مدت مزارعت ختم ہو جائے  
 کی صورت میں عقد ختم ہو چکا البتہ اجر المثل پر کھیتی باقی رکھی جائیگی تو یہ حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا تو  
 کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص ہوا سن۔ خلاصہ یہ کہ بیان دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کھیتی ساگیا ہو اور  
 رب الارض مر گیا اور دوم یہ کہ کھیتی ساگیا ہو اور مدت مزارعت ختم ہو گئی پس دوسری صورت میں کھیتی پکنے تک اجر مثل  
 پر کھیتی اس زمین میں جو پوری جاوے لیکن مالک زمین و کاشتکار دو وزن پر کام کرنا لازم ہے۔ اور اول صورت میں جو کچھ



مالک زمین مرگیا تو بھی کھیتی باقی رہی بیابانک کہ کاٹا جاوے لیکن کام کرنا فقط کاشتکار کے ذمہ اور وارثوں کے ذمہ نہیں جو پس دو دن صورت میں فرق یہ ہو کہ صورت اول میں عقد مزارعت باقی رکھا گیا ہو تو عقد کے نوانح کاشتکار کے ذمہ کام بھی واجب ہوا اور دوسری صورت میں عقد مزارعت نہیں رہا تو کام میں کاشتکار کی کوئی خصوصیت نہیں رہی پس مالک زمین و کاشتکار دونوں کے ذمہ بطور اشتراک کے کام کرنا لازم ہوا۔ اور خرچہ بھی ہر ایک پر اپنے حصہ کے موافق ہوگا۔ فان اتفق احدہما بغیر اذن صاحبه وامر القاضی فهو متطوع لانه لا ولاية له علیہ۔ پھر اگر مالک زمین و کاشتکار دونوں میں سے ایک کے بدون دوسرے کی اجازت کے یا بدون حکم قاضی کے اس کھیتی کی ضروریات میں کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ بطور احسان ہے یعنی اس کا دوسرے سے واپس لینے کا استحقاق نہیں ہے اس واسطے کہ خرچ کرنے والے کو دوسرے پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہو سکتی۔ جس کے اختیار سے وہ دوسرے پر کوئی نفرت کر کے اور جب اس کو دوسرے کی طرف سے نفرت کا اختیار نہیں ہو تو اس کا فعل مذکور دوسرے پر نافذ نہ ہوا بلکہ اپنے ہی طرف سے یہ کام کیا جس کا نیک اثر دوسرے کو بھی ہو چکا۔ ولو اراد رب الارض ان یاخذ الزرع بقلہ لم یکن زرعاً لان فیہ اضراراً بالمزارع۔ اور اگر مالک زمین نے ختم مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو کسی طرح ساگا لیا جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ اس کا کاشتکار کو ضرر رسانی ہے۔ ولو اراد المزارع ان یاخذہ بقلہ لیل احباً الارض اقلع الزرع فیکون مینکماً او اعطیہ قیمۃ نصیبہ او اتفق انت علی الزرع والربح بما تنفق فی حصۃ اور اگر کاشتکار نے چاہا کہ کھیتی کو ساگالے لے تو مالک زمین سے کہا جائیگا کہ تجھ کو ان تین باتوں میں ایک کا اختیار ہے۔ چاہے تو کھیتی اکھاڑ دے کہ وہ تم دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی یا تو کاشتکار کو اس کے حصہ کی قیمت دے دے اور کل کھیتی تیری ملک ہو جائیگی یا تو اس کے بچہ ہونے تک اپنے پاس سے اس پر خرچ کرے اور حصہ رسد خرچہ کاشتکار کے حصہ مزارعت میں سے لے لیا۔ لان المزارع لما امتنع عن العمل لایجبر علیہ۔ اس واسطے کہ کاشتکار نے جب کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مدت مزارعت ختم ہونے سے اس پر عقد کے حکم سے کام کرنا واجب نہیں رہا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ فان عقد مزارعت باقی رکھا جاسکتا ہے لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائیگا۔ لان البقار والعقد بعد وجود النہی نظریہ۔ اس واسطے کہ عقد مزارعت ختم کرنے والی چیز پائی جانے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھا تو کاشتکار کے بہتری کی نظر سے عقافت یعنی مدت ختم ہونے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھا اس نظر سے تھا کہ کاشتکار کا نقصان نہ ہو۔ وقد ترک النظر لنفسہ۔ حالانکہ کاشتکار نے خود اپنی رعایت چھوڑ دی۔ جبکہ کام سے انکار کیا۔ کیونکہ جب وہ کھیتی کو پانی نہ دے یا حفاظت نہ کرے تو کھیتی ضائع ہونے پر خود راضی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب کھیتی ضائع ہونے کا خوف ہو تو کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہیے کیونکہ اس میں مالک زمین کا نقصان ہے۔ جواب دیا کہ اس کا نقصان نہیں ہو سکتا۔ ورب الارض بخیر من ہذہ الخیارات لان کل ذلک یستتفع الضرر۔ اور مالک زمین کو ان تین اختیارات میں خیار ہے کیونکہ ان کو ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنی ذات سے ضرر منع کرنا ممکن ہے۔ ولو مات المزارع بعد نہات الارض اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ کھیتی اُگنے کے بعد کاشتکار مر گیا۔ جس کے ذمہ کام کرنا واجب تھا۔ فقالت وشرع نحن قتل اسے ان سے قصہ الزرع۔ پس کاشتکار کے وارثوں نے کہا کہ ہم برابر کام کرینگے بیان تک کہ کھیتی کے لائق ہو جاوے۔ والی رب الارض۔ اور مالک زمین نے اس سے انکار کیا۔ پس مالک زمین کا انکار کشتی میں داخل ہے۔ فلم ذلک۔ پس کاشتکار کے وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ کھیتی تیار ہونے تک



کام کر کے اپنا حصہ حاصل کریں۔ لانا نہ لانا ضرر علی رب الارض۔ کیونکہ مالک زمین بد اس میں کچھ ضرر نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مفید ہو پس وارثان کاشتکار اور مالک زمین دونوں کے حق میں رعایت ہو۔ ولا اجر لہم بما عملوا الا انما ابقینا المقدر نظر الہم۔ اور کاشتکار کے وارثوں نے جو کام کیا تو انکو اپنے کام کے عوض میں کچھ اجرت کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ اپنے عقد مزارعت کو انھیں کی بہتری کی نظر سے باقی رکھا ہو۔ نو عقد مزارعت باقی ہونے کے باوجود ذہر کام کرنا بعد مزارعت واجب ہے جس کے عوض میں حصہ مشروط پاویں گے پس کام کے واسطے اجرت لازم کا کچھ استحقاق نہیں ہو۔ فان ارادوا قلع الزرع لم یجبروا علی العمل لما بینا۔ اور اگر کاشتکار کے وارثوں نے کام کرنے سے انکار کیا اور کھیتی انکار کر لی جائے گا یا نہ لیں تو ذہر کام کے واسطے جبر نہیں کیا جائیگا بذیل مذکورہ سابق فن۔ کاشتکار کی موت سے عقد مزارعت ختم ہو گیا تو اگر جبر نہیں ہو سکتا ہو۔ اور مالک زمین فی سکا نقصان بھی نہ ہوگا۔ والہ مالک علی الخیارات الثانیۃ لما بینا۔ اور مالک زمین کو اپنے قبضوں طرح کے اختیارات حاصل ہوں بذیل مذکورہ سابق فن۔ کہ مالک زمین کو اپنی ذات سے ضرر دور کرنا اس طور سے ممکن ہو کہ اسکو اختیار دیا جاوے۔ اگر چاہے خود اپنا ضرر برداشت کر کے کھیتی انکار کرے یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دے دے یعنی سا کا اکھاڑنے میں جس قدر حصہ کاشتکار ہوتا ہو کچھ اس کی قیمت ہو وہ اس کے وارثوں کو دے دے یا اس کھیتی کے تیار ہونے تک اپنے مال سے خرچ کرے اور خرچہ مذکور حصہ کاشتکار سے وصول کرے۔ کیونکہ قاضی کے واسطے ولایت حاصل ہو تو جب اس نے یہ حکم دیا تو مالک زمین کو اختیار حاصل ہو جائیگا کہ وہ حصہ کاشتکار سے وصول کرے۔ پھر واضح ہو کہ عمل مسئلہ یہ تھا کہ مالک زمین کاشتکار دونوں زندہ رہے لیکن عقد مزارعت کی مدت ایسے حال میں تمام ہوئی کہ کھیتی بنوڑا گیا ہو یعنی کاشت کے لائق نہیں ہوئی ہو۔ شش سال بھر کے واسطے عقد مزارعت تھا اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ دیا وہ بنوڑا تیار نہیں ہوا تھا کہ سال ختم ہو گیا اور دونوں نے کھیتی کو باقی رکھا جاوے کاشتکار پر مالک زمین کے واسطے کھیتی تیار ہونے تک کی مدت کا اجرا نسل بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا اور باقی خرچہ مثلاً باقی سے سینچنے پاکھا و ڈالنے وغیرہ کا خرچہ دونوں پر حصہ رسد واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ مشترک مال میں خرچہ ہو اور مکمل ان دونوں پر واجب ہو یعنی کاشتکار و زمیندار دونوں پر یہ کام واجب ہیں۔ خرچہ بھی دونوں پر مشترک ہو قال وکذا لک اجرۃ انحصار و الرفاع۔ اور اسی طرح کھیتی کاشت کی اجرت اور خرین کرنے کی اجرت فن۔ یعنی جہان روزی کے واسطے انبار کیا جاتا ہو۔ والد باس۔ اور روزی کے اجرت۔ والتدریۃ۔ اور دانہ صاف کرنے کی اجرت۔ علیہما باحصص۔ یہ سب ان دونوں پر حصہ رسد ہوگی فن۔ کیونکہ یہ کام تو کھیتی تیار ہو جانے کے بعد ہیں تو کسی حال میں کاشتکار کے ذریعہ نہیں ہوا کرتے ہیں۔ فان شرطاً فی المزارعۃ علی العاقل فسد۔ اور اگر مالک کاشتکار نے عقد مزارعت میں یہ کام بذریعہ کاشتکار شرط کیے ہوں تو مزارعت فاسد ہوگی فن۔ یہ اشارہ ہو کہ عقد مزارعت ان کا ہونا کو مقتضی نہیں ہو چاہے بیج چھنے چھنے شرح میں تصریح کی بقول۔ وبذا حکم لیس مختص بما ذکر سن السورۃ وهو انقضاء المدة والزرع لم یدرک۔ اور یہ حکم ہے ان چیزوں کی اجرت بذریعہ کاشتکار ہو یا کچھ اسی صورت کے ساتھ مختص نہیں کہ مدت مزارعت ایسی حالت میں گزر گئی کہ کھیتی بنوڑا گیا ہو فن۔ یعنی یہ وہم نہ ہو کہ جب کھیتی خام ہونے کی حالت میں مدت مزارعت گزری تو بعد بیج چھنے چھنے کے کھیتی کی کٹائی و خرین کرائی و روزائی و دانہ صاف کرائی کی اجرت بذریعہ مالک و کاشتکار مشترک لازم ہوتی ہو۔ بل ہو عام فی جمیع المزارعات۔ بلکہ یہ حکم ان اجرتوں کے دونوں پر لازم ہونے کا تمام مزارعتوں میں عام ہو۔ خواہ مزارعت فاسد ہو یا صحیح ہو۔ کیونکہ کاشتکار کے



یہ کام نہیں ہیں۔ و وجہ ذلک ان العقد قینا ہی جتا ہی الزرع لمقصود۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عقد مزارعت بوجہ کھیتی پوری تیار ہو جانے کے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو چکا ہے۔ یعنی عقد مزارعت تو کھیتی حاصل کرنے تک تھا اور جب کھیتی پوری تیار ہو گئی تو عقد مزارعت پورا ہو چکا کیونکہ جس مقصود کے واسطے عقد تھا وہ ختم ہوا تو عقد بھی تمام ہوا اور جب عقد تمام ہو چکا تو اب عامل کے ذمہ کام واجب نہیں رہا اور کھیتی ابھی کھیت میں پکی ہوئی لگی ہے۔ فیقوی مال مشترک نہیں۔ پس یہ کھیتی ان دونوں میں مشترک مال ہے۔ ولا عقد۔ اور عقد مزارعت مزارعہ ہے۔ نو کاشتکار کے ذمہ آئندہ کوئی کام لازم نہیں ہے۔ فیجب مؤنثہ علیہا۔ نو دانہ حاصل کرنے تک کا جو کچھ خرچ ہو وہ مالک و کاشتکار دونوں پر واجب ہے۔ یا یہ امر کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ساتھ ان کاموں کی شرط کر لی تو بھی جائز نہیں ہے۔ و اذا شرط فی العقد ذلک ولا یقتضیہ و فیہ منفعة لاحد ہما یفسد العقد۔ اور جب عقد میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی جائے حالانکہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں اور اس میں عاقدین میں سے ایک کے واسطے منفعت ہے تو عقد مذکور فاسد ہو جائیگا۔ یعنی اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی جائے تو اس شرط کی نسبت غور کرنا چاہیے کہ عقد مزارعت اسکو مقتضی ہے یا نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مقتضی نہیں ہے کیونکہ مزارعت تو پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور یہ کام جو مذکور ہوئے اس سے متعلق نہیں ہیں بلکہ پیداوار حاصل کرنے کے بعد ان کاموں کی تہذیب تو خلاف مقتضایہ عقد ہے اور یہ شرط محض مہل بھی نہیں جیسے کوئی بیج میں کہے کہ میں نے میرے ہاتھ اس شرط سے فروخت کیا کہ تو میرے دن قبضہ کرے کہ آفتاب نے طلوع کیا ہو تو یہ مہل ہے اور یہ شرط نہیں ہے پس یہ شرط خرمن وغیرہ کی ایسے مہل نہیں بلکہ اس میں ایک عاقد یعنی مالک زمین کے واسطے منفعت ہے کہ وہ مزدور سے بچ جائیگا تو جب ایسی شرط ہو کہ وہ مقتضایہ عقد کے خلاف ہے اور اس میں عاقدین باسقوط علیہ میں سے کسی کے واسطے کچھ فائدہ معلوم ہو تو وہ عقد کو فاسد کرتی ہے جیسے بیج میں بیان ہوا ہے تو بیان اس شرط سے مزارعت فاسد ہوا۔ کشرط اکل او الطعن علی العاقل۔ جیسے کاشتکار کے ذمہ لادلانے یا پسینے کی شرط بالاتفاق فسد ہے۔ یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ یہ شرط لگائی کہ وہ خرمن سے انج صاف ہونے کے بعد اگر مالک کے مکان میں پہنچا دے تو یہ شرط فسد ہے اگرچہ کاشتکار منظور کرے یا یہ شرط لگائی کہ کاشتکار انج کو پس دے تو فسد ہے کیونکہ انج لانا و کوٹھیلنا میں بھرتا دینا بجانا وغیرہ سب خلاف مقتضایہ عقد ہیں جن سے کاشتکار کچھ تعلق نہیں ہے اور عقد مزارعت ان میں سے کسی کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کاٹنے و خرمن وغیرہ کی شرط بھی بذمہ کاشتکار فسد مزارعت ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یجوز اذا شرط ذلک ہی العاقل للتعامل اعتبارا بالاستصناع۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کر لی ہو تو بوجہ باہمی عقد آمد عام کے عقد مزارعت جائز ہے بقیاس استصناع۔ یعنی جیسے استصناع جائز ہونے میں قیاس جھوڑ کر تعامل کیا گیا اسی طرح عقد آمد عام اسی پر جاری ہے کہ کاشتکار لوگ ہر کام کیا کرتے ہیں تو انکی شرط بھی جائز ہے اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے لیکن تعامل کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوتا ہے۔ و ہو اختیار شلخ بلخ۔ اور اسی کو شلخ بلخ نے اختیار کیا ہے۔ فسد۔ بلکہ اس پر بھی یہ لکھا کہ مالک زمین کے گھر تک انج پہنچانے کی شرط بھی جائز ہے۔ الزیلعی۔ قال فتمس الائمة السخسی ہذا ہوا الام فی دیارنا۔ شمس الائمة سخرسی نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی صبح ہے۔ یعنی روایت ابو یوسف رحمہ جو عن شلخ بلخ ہے ہمارے دیار میں ہی صبح ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ فالکاحصل ان مالک من علی قبل الادراک کالشیء و احفظ فهو علی العاقل۔ پس حاصل یہ نکلا کہ کھیتی بچنے ہونے سے پہلے وہ کام نام



سنیچے و حفاظت وغیرہ کے کہ ہوتے ہیں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں۔ ف۔ خواہ خود کرے یا اپنے پاس سے اجرت دیکر پوری کرادے تو اجرت اسی کے مال سے ہوگی۔ اور یہ اسوقت کہ مزارعت صحیح ہو اور کبھی علیتی کی حالت میں مدت اجارہ تمام نہ ہوئی ہو۔ اور اگر مدت تمام ہو گئی تو اس کے بعد وہ دونوں پر ہیں۔ و ما کان منہ بعد الادراک قبل التقسیمہ فہو علیہما فی ظاہر الروایۃ کا حصہ والد باس و اشباہہما علی ما بینا ہ۔ اور کھیتی پک جانے کے بعد پٹوارہ کے پہلے جو کام مانند کٹائی و روئدائی وغیرہ کے ہوں وہ ظاہر الروایۃ میں مالک زمین و کاشتکار دونوں پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ف۔ خواہ خود کریں یا مزدوری دیں۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول میں جو نادر میں مزدوری ہو اگر عامل کے ذمہ شرط ہوں تو عامل کے ذمہ ہونگے۔ و ما کان بعد التقسیمہ فہو علیہما۔ اور جو کام کہ بعد پٹوارہ ہو جلنے کے ہوں وہ دونوں کے ذمہ ہیں۔ ف۔ جیسے لادلاتا و پسنا وغیرہ یعنی اس میں ظاہر الروایۃ و نادر کا اتفاق ہو اگرچہ شائع باغ کے نزدیک لادلاتا کی شرط بھی جائز ہو جیسا کہ زمینی نے ذکر کیا ہے۔ و المعاملۃ علی قیاس ہذا۔ اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے۔ ف۔ یعنی مزارعت میں کاموں کا بیان جسطح مفصل بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملات کا بھی حکم ہے یعنی۔ ما کان قبل ادراک الثمر من السقی والتقیح والحفظ فہو علی العامل۔ بھلون کے بچتے ہوئے سے پہلے جو کام مانند سنیچے و گا بھ دینے و حفاظت کرنے کے ہیں وہ عامل کے ذمہ ہیں۔ ف۔ جسے باغ و درختوں کو کٹائی پر لیا ہو وہ ان کاموں کو انجام دے یہاں تک کہ بھل تیار و بچتہ ہو جاوے۔ و ما کان بعد الادراک کا بعد ادو الحفظ فہو علیہما۔ اور بھلون کے بچتہ ہونے کے بعد جو کام مانند بھلون کو توڑنے و انبار کی حفاظت کرنے وغیرہ کے ہیں وہ مالک باغ و عامل دونوں پر واجب ہیں۔ ف۔ حتی کہ مزدوری و دونوں پر واجب ہوگی۔ اور یہ پٹوارہ سے پہلے تک ہے۔ و لو شرط الحدو علی العامل لایجوز بالاتفاق لانه لا عرف فیہ۔ اور اگر عقد معاملات میں بھلون کا توڑنا بذمہ عامل شرط کیا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہو کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ و روایت مالک و درین میں نہیں جائز ہو کیونکہ نادر کی روایت کا مدار صرف رواج و عرف پر تھا اور وہ بھلون میں نادر ہے و علی ہذا ہمارے دیار میں انہ وغیرہ کی بٹائی میں اگر عامل کے توڑنے کا رواج ہو تو وہ خود اس کا فعل ہے جو عقد معاملات میں مشروع و نہیں ہو سکتا ورنہ فاسد ہو اور اگر کوئی شخص اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول بلا روایت ہو گا اور شاید کہ فتویٰ میں سفائقة نہ ہو قیاس مزارعت و انتہی تعالیٰ اعلم۔ خیر یہ خود درمیانی فائدہ بیان فرمایا اللہ صل مقصود یہ کہ معاملات یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی بھلون کی بٹائی سے پہلے جو کام ہیں وہ معاملات مجموعہ میں بذمہ عامل ہیں اور بعد بٹائی کے قبل پٹوارہ کے بذمہ مالک و عامل ہیں۔ و ما کان بعد التقسیمہ فہو علیہما لانه مال مشترک ولا عقد۔ اور جو کام کہ بعد پٹوارہ کے ہوں وہ ان دونوں پر ہیں اس واسطے کہ یہ مال مشترک ہے اور عقد معاملات نادر ہے۔ ف۔ ظاہر یہ دلیل موافقت مزارعت کے واسطے ہے یا بھلون کے توڑنے کے بعد قبل پٹوارہ کے دلیل ہے ورنہ بعد پٹوارہ کے یہ مال ان میں مشترک نہیں ہے بلکہ مال مشترک میں دونوں پر مشترک حصہ رسد مزدوری ہوئی اور بعد پٹوارہ کے ہر ایک پر اپنے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی پس قبل پٹوارہ و بعد پٹوارہ کے انجام اس مزدوری کے حق میں یکساں ہے۔ و لو شرط الحدو فی الزرع علی رب الارض لایجوز بالاجماع لعدم العرف فیہ۔ اور اگر مزارعت کی صورت میں کھیتی کا بذمہ مالک زمین شرط کیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہو کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ کھیتی کٹانے کی شرط تو موافق روایت نادر کے دلیل عرف جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے لیکن مالک زمین کے ذمہ ایسی شرط لگانا نہیں جائز ہے اس میں ظاہر الروایۃ و نادر دونوں متفق ہیں پس ظاہر الروایۃ میں تو عدم جواز ظاہر ہے اور



وذا درین بھی عدم جواز اسوجہ سے ہوا کہ اسکا مزارعت پر تھا مالک زمین کے حق میں یہ عرت بھی نہیں ہے پس  
بالتفاق مالک زمین کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہو۔ م۔ ولو اراد الفصل الفصیل وجعل الثمر لیسر او اسقاط  
الربط فذلک علیہما۔ اور اگر مالک و عامل دونوں نے مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو ساگا کاٹ لین  
لینے بایوں سے پہلے قطع کریں یا معالت کی صورت میں چاہا کہ پھلون کو کچا توڑ لین یا گدڑ توڑ لین تو یہ کام ان  
دونوں پر ہر قسم سے مزارعت کی صورت میں ہر بلکہ دونوں پر ہر گویا پکھنے کے بعد ایسا کیا۔ لائنہا  
الیہما العقد لما عزم علی الفصل و البجد و لیسر۔ کیونکہ جب دونوں نے ساگا کھیتی کاٹ لینے یا کچی کیریاں  
توڑ لینے کا قصد کیا تو عقد مزارعت یا معالت کو ختم کیا۔ فصا رہا بعد الا دراک و اللہ تعالیٰ اعلم۔ تو ایسا ہوا  
جسے پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ توضیح یہ ہے کہ تنے جو تفصیل کا ہون کی بیان کی اس میں  
یہ ہے کہ کھیتی پختہ ہونے و پھل پکھنے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار و عامل کے ذمہ ہیں پس اگر دونوں نے متفق ہو کر  
چاہا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے یا پھل پکھنے سے پہلے کاٹ و توڑ لین تو چاہیے کہ کھیتی کاٹنا و پھل توڑنا بذمہ عامل  
ہو کیونکہ یہ کام پکھنے سے پہلے واقع ہوا ہے تو اس مسئلہ سے اعلام کر دیا کہ مزارعت سے جو مفقود ہو اس کے حاصل ہونے  
سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں حتیٰ کہ اگر دونوں نے چاہا کہ مزارعت کو ساگا کھیتی پر ختم کریں اس طرح  
کہ ساگا کاٹ لین یا معالت کو ختم کریں کہ کیریاں توڑ لین تو یہ مزارعت و معالت کا خاتمہ ہے پس ایسا ہو گیا جیسے  
کھیتی پک گئی اور پھل پختہ ہو گئے تو ساگا کھیتی کاٹنا و پھل توڑنا ان دونوں پر واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی مزدور سے  
یہ کام لین تو اسکی مزدوری ان دونوں پر واجب ہوگی۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

## کتاب المساقاة

یہ کتاب مساقاة کے بیان میں ہے۔

اہل مدینہ اسکو معالت کہتے ہیں اور یہ درختوں کی بٹائی بوض اس کے جزو پھلون کے جو پیدا ہوں۔ اور مزارعت کو  
اسوجہ سے مقدم بیان کیا کہ اسکی حاجت عام ہے اور اس کے مسائل بھی بہت ہیں۔ درنہ معالت کا ثبوت باحادیث کثیرہ  
ہے اور اس کے جواز کے بہت علماء قائل ہیں حتیٰ کہ امام مالک و شافعی رحمہما کے نزدیک معالت جائز ہے اور مزارعت نہیں  
جائز مگر معالت کے تابع کر کے مزارعت جائز ہو جاتی ہے یعنی مثلاً زمین میں دو تنہائی درخت ہوں اور ایک تنہائی پرن  
کھیتی ہو تو معالت کی بیج میں مزارعت بھی جائز ہے۔ بالکلہ معالت کے جواز کے قائل بہت ہیں اور آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ذہیر کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ فرمایا چنانچہ احادیث کا بیان سابق میں گزر چکا ہے۔  
ع۔ قال ابو حنیفۃ المساقاة بحد من الثمر باطلۃ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ درختوں کی بٹائی کا معاملہ بوض  
پھلون کے ایک جزو شائع کے بھی باطل ہے۔ جیسے مزارعت اسی طرح باطل ہے۔ اور امام شافعی رحمہ کے قول جو  
بن معاملہ سولے غراد انکوہ کے باقی پھلون میں باطل ہے۔ ع۔ وقال لا جائزۃ اذا ذکر مدۃ معلومۃ وسمی جزو  
من الثمر مشاعا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ معالت جائز ہے اگر ایک مدت معلومہ بیان کی جاوے اور جزو مشاع  
پھلون سے بیان کر دیا جاوے۔ مثلاً ایک سال کے واسطے بوض نصف پیداوار پھلون کے ہے۔ اور یہی قول  
امام احمد و اکثر علماء ہے۔ ع۔ اور یہی قول جمہور ہے۔ مثلاً قال ابن عبد البر رحمہ۔ اور جزو مشاع سے یہ غرض ہے کہ ایسا جزو  
ن کیا جاوے جو شریک ہو جیسے نصف و تنہائی دہارم وغیرہ۔ اور مدت معلوم ہو۔ والمساقاة ہی المعالطۃ



فی الاشجار۔ اور مساقات درختوں کے معاملات یعنی بٹائی کا نام ہے۔ یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا۔  
 جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینا۔ والکلام فیہا کالکلام فی المزارعة۔ اور معاملات کے شرائط وغیرہ میں بھی  
 اسی طرح کلام ہے جیسے مزارعت میں بیان ہوا ہے۔ **ف**۔ صرف اتنی بات ہے کہ مزارعت میں جسکی جانب سے بیج ہوتا  
 اسکا بیان ہونا ضروری ہے اور معاملات میں درخت از جانب مالک موجود ہیں اور فادی قاضیان میں منہم شرائط کے لئے  
 کہ ایک یہ کہ عامل کا حصہ بیان ہو جاوے اور مالک درخت کے حصہ سے سکوت کرنا مستحسناً جائز ہے جیسے مزارعت  
 میں جائز ہے۔ دوم یہ کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی پیداوار بھلون سے حصہ شائع بیان کیا جاوے۔ سوم یہ کہ درختوں  
 کو عامل کے درمیان قبضہ تخلیہ دیا جاوے۔ چہاں مدت بیان ہو اور اگر بیان ابتدائی وقت سے سکوت کیا تو مستحسناً  
 جائز ہے اور جب سے اس سال اول بھل ظاہر ہوتا ہے تب سے معاملات قرار پادگی اور اگر اس سال بھل نہ آئے تو  
 معاملات ٹوٹ جاوے گی۔ ک۔ وقال الشافعی المعاملة جائزۃ ولا يجوز المزارعة الا بمعا للمعاطة۔ اور امام شافعی  
 نے کہا کہ معاملات جائز ہیں اور مزارعت جائز نہیں مگر معاملات کی تبعیت میں جائز ہو جاتی ہیں۔ لان الاصل فی ہذا المقادیر  
 سوا سئلہ کہ معاملة مزارعة بین اصل مضاربیت ہے۔ یعنی مضاربیت جائز ہے اور وہ اصل ہے اور اسی پر معاملات  
 مزارعت کا قیاس دیکھا جاتا ہے۔ والمعاملة اشبه بہا لان فیہ شرکتہ فی الزیادۃ دون الاصل۔ اور معاملات  
 بہ نسبت مزارعت کے مضاربیت سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ معاملات میں تو بدون اصل کے زیادتی میں شرکت ہوتی ہے  
**ف**۔ یعنی جیسے مضاربیت میں مضارب کو اصل مال لینے راس المال میں شرکت نہیں ہوتی بلکہ جو نفع زائد حاصل  
 ہوا اس میں شرکت ہوا کرتی ہے اسی طرح معاملات میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ شرکت نہیں ہوتی بلکہ درختوں سے جو زیادتی  
 بھلون کی پیداوار اس میں شرکت ہوا کرتی ہے تو مضاربیت کے ساتھ معاملات کو زیادہ مشابہت ہوتی ہے۔ جو مزارعت میں  
 موجود نہیں ہے۔ وفي المزارعة لو شرط الشرکۃ فی الریح دون البذر بان شرط رفعہ سن راس النجاس  
 یفسد۔ اور مزارعت میں اگر اصل بیجوں کے سوا سے صرف زیادتی میں شرکت مشروط ہو جائے تو یہ کہ پیداوار  
 میں سے بیجوں کا نکال لینا شرط کیا جاوے تو مزارعت فاسد ہوتی ہے۔ **ف**۔ یعنی مزارعت میں تخم اصل میں  
 اور بیجوں سے پیداوار کثیر حاصل ہوتی ہے پس شلہ جانچ میں بیجوں سے پچاس سن غلہ حاصل ہوا تو بیج میں بیجوں  
 منہما کر کے بیٹا لیکس سن زیادتی ہوتی ہے۔ پس اگر اسی زیادتی میں بدون اصل بیجوں کے شرکت شرط ہو شلہ کہا جاوے  
 کہ پیداوار میں سے تخم نکال کر باقی مالک دکانہ کار کے درمیان نصف ہے تو یہ مزارعت فاسد ہوگی بلکہ کل بیجوں  
 میں سے کاشتکار کا حصہ شائع چاہیے۔ تو معلوم ہوا کہ اصل مضاربیت کے ساتھ معاملات کو بہ نسبت مزارعت کے زیادتی  
 مشابہت ہے لہذا جتنے مزارعت معاملات میں اس معنی کا لحاظ رکھا۔ فحلنا المعاملة اصلا وجوزنا المزارعة  
 جمعا لہما۔ پس جتنے معاملات کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو اسکے تابع کر کے جائز رکھا۔ **ف**۔ یعنی جتنے کہا کہ عقد  
 معاملات جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں مگر جبکہ معاملات کے تابع ہو۔ اور بہت چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ مستقل ہیں  
 پر جائز نہیں ہوتی ہیں اور تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں۔ کالشرب فی بیع الارض۔ جیسے زمین کے فروخت  
 میں اسکے شرب کی بیع ہے۔ کہ شرب کی بیع تنہا نہیں جائز ہے اور زمین کے ساتھ میں اسکے تابع ہو کر جائز  
 والمنقول فی وقف العقار۔ اور جیسے ال منقول کا وقف عقار میں ہے۔ **ف**۔ چنانچہ منقول کو تنہا وقف  
 کرنا نہیں جائز ہے اور عقار کے تابع کر کے اسکے وقف کرنا جائز ہے یعنی عقار کے ساتھ میں منقول کا بھی وقف ہو  
 ہے شلہ عام کے ساتھ میں اسکے گھرے دیالہ وغیرہ وقف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح معاملات درختوں



ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ یہ امام شافعی کی دلیل مقلیٰ ہے۔ بالحدہ ہمارے نزدیک فتویٰ یہ ہے کہ مزارعت  
بھی مستقل جائز ہو اور معاملات بھی مستقل جائز ہے۔ و شرط المدة قیاس فیہا لانہا اجارۃ معنی کمائی المزارع  
اور معاملات میں بیان مدت شرط کرنا مقتضی قیاس ہے مقتضی ہے کہ معاملات میں مدت شرط ہو اس واسطے  
کہ یہ بھی معنی میں اجارہ ہے جسے مزارعت میں بیان مدت شرط ہے۔ و فی الاستحسان اذالمہ بین المدة بخیر  
و یقع علی اول ثمر بخرج۔ اور دلیل استحسان میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہے اور عقد  
معاملہ اس سال کے پہلے بھل نکلنے پر واقع ہو گا۔ اور جب بختہ ہو جاوے تو ختم ہو گا۔ لان الثمر  
لا دراکھا وقت معلوم و قفل مایفاوت۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بھلون کے بختہ ہو جانے کے لیے ایک وقت  
معلوم ہے اور کثر تفاوت ہوتا ہے۔ اور ایسی خفیف تفاوت سے جبکہ انہیں پیدا ہو سکتا تو انتہاء کی مدت  
معلوم ہے اور ابتداء میں احتمال رہا کہ عقد کے وقت سے ہے یا بھل نکلنے کے وقت سے ہے لیکن بھل نکلنے سے قطعی ہے  
اور اول میں احتمال ہے۔ و یدخل فیہا ما ہو المیقن۔ اور اس مدت کے اندر وہ وقت داخل ہو جائیگا جو  
میقن ہے۔ یعنی بھل نکلنے کی ابتداء تو یقینی ہے پس اس وقت سے بختہ ہونے تک مدت ہو گئی۔ و اور  
البتدر فی اصول الرطبة فی ہذا بمنزلة ادراک الثمار لان نہایہ معلومہ فلا یشرط بیان المدة۔  
اور رطبة کی جڑوں میں بیجوں کے بختہ ہوتے کا عقد کرتا بیان مدت کے حق میں بمنزلة بھلون کی بختگی کے ہے اس واسطے  
کہ رطبة کے بیجوں کے پکنے کی ایک انتہاء معلوم ہے تو یہ بیان مدت شرط نہیں ہے۔ رطبة کست جسکو کہتے ہیں  
اور اسکی جڑوں برابر زمین میں باقی رہتی ہیں اور اسکے بیجوں کو تنہا خرید و فروخت کرتے ہیں پس شیخ مصنف  
کی غرض یہ ہے کہ تخم رطبة کا حکم بمنزلة معاملات ہے نہ بمنزلة مزارعت۔ چنانچہ اگر مالک نے رطبة کی جڑیں جو پوری مٹی  
میں اس شرط پر دیں کہ انکو پیچھے ویراخت کرے یہاں تک کہ بیج نکلائے بختہ ہوں اس قرار داد پر کہ جو کچھ تخم حاصل  
ہوں وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہو۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے اور تخم ظاہر ہونے پر واقع ہو گا اور بختہ  
ہونے پر ختم ہو گا اور چونکہ اسکے بختہ ہونے کا وقت معلوم ہے اور اگر تفاوت ہو تو بہت خفیف ہوتا ہے۔  
پس نزاع کا احتمال نہیں ہے تو رطبة کے تخم میں بھی بمنزلة بھلون کے معاملہ کرنا بدون بیان مدت کے استحساناً جائز ہے  
بجلافت الزرع۔ برخلاف نصی کے۔ کہ انہیں بیان مدت شرط ہے۔ لان ابتداء ہر مختلف کثیر  
خریفا و صیفا و ریفا۔ اس واسطے کہ زراعت کی ابتداء میں اختلاف کثیر واقع ہوتا ہے ازراہ خرافیت و گرمی و برص  
کے۔ جہاں تین فصلیں ہوتی ہیں حتیٰ کہ ابتدا سے پہلے کے فصل کو آخر صیف میں کاٹتے ہیں اور خرافیت  
کو آخر صیف میں اور صیف کو آخر خرافیت میں کاٹتے ہیں۔ ع۔ غرض کہ اسکی ابتداء میں اختلاف کثیر ہے اور انتہاء تو حسب  
ابتداء ہوتی ہے۔ و جب ابتداء میں اسقدر جہالت ہے تو انتہاء میں بھی بہت جہالت ہوگی۔ والا انتہاء بنا کر علیہ۔  
اور انتہاء کا معنی ہونا ابتداء پر ہے۔ فتدخل الجہالة۔ تو اس میں جہالت کثیر داخل ہوگی۔ جس سے  
نواع پیدا ہوگا پس زراعت میں بیان مدت شرط ہے اور اسی کے مثل درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے درختوں  
میں جنہیں بھل آبا کرتے ہیں بیان مدت شرط نہیں ہے برخلاف زراعت کے۔ و بجلافت ما اذا رفع الیہ غرسا  
قد طلق ولم یبلغ الثمر معامله۔ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم گئے لیکن بھلون کی حد تک  
نہیں پہنچے ہیں کہ جب انکو ٹائی پر دیا۔ حیث لا یجوز۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔ الا بیان المدة۔ مگر باہر طور  
کہ مدت بیان کرے۔ یعنی اسکی ابتداء و انتہاء بیان کرے کیونکہ انکا معاملہ اس وقت مفید ہو کہ انہیں بھل



اگر بخت ہوں حالانکہ بدون میں یہ امر مجہول ہے۔ لاف تفاوت بقوت الاراضی وضعفها تفاوفا حشا۔ ہوا  
 کہ یہ امر بلحاظ زمین کی قوت و ضعف کی تفاوت فاحش کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے۔ چنانچہ بعضے پورے جوتی  
 زمین پر لگائے جاتے ہیں وہ مثلاً تین سال میں پھل لاتے ہیں تو بعضے دیگر جو کم و زین پر تین سال میں پھل  
 لاتے ہیں اور ایسی ہی بہت تفاوت واقع ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رطبہ کے تخم میں مساو کرنا اور پر بیان ہوا کہ بدون  
 بیان مدت کے جائز ہے بخلاف ما اذا دفع غیلا او اصول رطبہ علی ان تقوم علیہا۔ برخلاف اسکے اگر  
 دوسرے کو درختان خرما و بے یا رطبہ کی جڑیں دین اس شرط پر کہ انکی پرداخت پر قائم رہے۔ یعنی برابر انکم  
 سینچے اور پرداخت و حفاظت کیا کرے یہاں تک کہ درخت مذکور خود جاتے رہیں اور رطبہ کی جڑیں آخر جاتی رہیں  
 اس قرارداد پر کہ استدعا ہے جو کچھ اس میں روزی کر گیا وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہے۔ شرح الکافی۔ او اطلاق  
 فی الرطبہ۔ یا رطبہ کی صورت میں اسنے مطلق چھوڑا۔ یہ نہیں کہا کہ بیان تک کہ جڑیں جانی رہیں سال  
 یہ کہ اصول خرما یا رطبہ میں کہا کہ یہاں تک کہ یہ جاتے رہیں یا رطبہ میں یوں نہیں کہا بہر حال یہ حکم ہے کہ تفسد المعاملہ  
 لانه لیس لذلک ہما یہ معلوم ہے۔ معاملہ فاسد ہوگا اسولے کہ درختان خرما یا اصول رطبہ جاتے رہنے کے واسطے  
 کوئی انتہا معاومہ نہیں ہے۔ لانتہا تنمو ما ترک فی الارض فہیلت المدۃ۔ کیونکہ خرما کی طرح رطبہ کی جڑیں بھی جب  
 زمین میں چھوڑی جاویں برابر اگتی رہتی ہیں۔ تو مدت معاملہ مجہول ہوگئی۔ بالجلہ عقد معاملہ میں مدت معلوم ہونا  
 چاہیے ورنہ معاملات فاسد ہوگی۔ اور معلوم ہونا خواہ صریح بیان سے ہو یا عرف سے ہو۔ ویشتر التسمیۃ الحجر  
 مشاعا۔ اور شرط ہے کہ جز مشاع بیان کیا جاوے۔ یعنی مقدار مقرر علیحدہ ہو جیسے دس من سیر یا پانچ ہزار  
 منہ وغیرہ بلکہ تمام حاصلات کا کوئی حصہ مشترک ہو جیسے نصف دہائی و چوتھائی وغیرہ۔ لما بینا فی المزارعۃ۔ وجہ ای  
 دلیل کے جوہرے مزارعت میں بیان کی ہے۔ او شرط جزو معین لقطع الشریکۃ۔ اسولے کہ جزو معین کی شرط کرنا شرکت  
 کو قطع کرتا ہے۔ اور توضیح یہ کہ اگر باغ میں سے حق عامل کے لیے کوئی درخت معین کر دیا ہو یا دس من یا پانچ ہزار  
 وغیرہ سے تعین کر دے تو شرکت منقطع ہوگئی کیونکہ شاید اسی قدر پھل پیدا ہوں یا باغ میں سے صرف یہی درخت پھل  
 نہ باقی یا یہی درخت بے پھل رہا۔ باقی۔ بہر حال شرکت منقطع ہو جائیگی پس محصل یہ ہوا کہ مساقاۃ و معاملات سے مقصود  
 ہو کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوں پس ہر ایسا امر جو اس مقصود  
 میں مخل ہو مفسد ہے۔ وان سیمیا فی المعاملۃ و قیام بعلم انہ لا یخرج الثمر فیہا فسدت المعاملۃ لغوات المقصود  
 و ہو الشریکۃ فی الخارج۔ اور اگر مالک و عامل نے مساکت میں ایسا وقت بیان کیا کہ یہ معلوم ہو کہ اس وقت میں پھل  
 نہیں حاصل ہونگے تو معاملہ فاسد کیونکہ اصل مقصود نثار ہے اور وہ حاصلات میں شرکت ہے۔ اور جب اس سے  
 میں یقین ہو کہ حاصلات نہوگی تو بیفائدہ ہے اور ہر عقد جو بیفائدہ ہو فاسد ہے۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول  
 ہے۔ ولو سیمیا مدۃ قید بلوغ الثمر فیہا و قد یتاخر عنہا جائز۔ اور اگر دونوں نے ایسی مدت ٹھہرائی ہو کہ کسی  
 مدت میں پھل پہنچ جاتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں تو مساکت جائز ہے۔ لانا لا یتیقن لغوات المقصود کیونکہ  
 ہر مقصود نثار ہونے کا یقین نہیں ہے۔ یعنی جہاں تک ہمارا لگان ہوتا ہے اس سے ہر کو اس امر کا یقین نہیں کہ پھل  
 نہیں آدینگے اور عقد بے فائدہ ہے اور جب بے فائدہ ہوتا یقینی نہیں ہے تو عقد فاسد ہونا یقینی نہوا پس جائز ہے۔ مثال یہ ہے  
 کہ مالک و عامل نے انہ کی ٹہائی پر معاملہ ٹھہرایا کہ بھاگن سے جیت تک یہ لیے جیت داخل نہیں تو علامت عادت سے  
 یقین ہو کہ انہ نہیں حاصل ہونگے پس فاسد ہے اور اگر بیا کہ تک ہو تو شک ہے پس جائز ہے اور جب جواز ہوا اسکے ساتھ



احکام متعلق ہو گئے تھے تو خرج فی الوقت المسمی فهو علی الشریک لصحة العقد۔ پھر اگر اس بیان کی ہوئی مدت میں بھل حاصل ہوئے تو وہ شرکت پر ہونے کیونکہ عقد مذکور جائز تھا۔ وان تاخر فللعامل اجر المثل۔ اور اگر بھل نہ نکلے میں تاخیر ہوئی تو عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔ اور یہی اصح قول شافعی و اصح قول احمدی۔ لفساد العقد۔ کیونکہ عقد فاسد ہونا ظاہر ہو گیا۔ لانه تبیین الخطأ فی المدة المسماة۔ کیونکہ جو مدت بیان کی گئی اس میں خطا ہونا ظاہر ہو گیا۔ فصار کما اذا علم ذلک فی الابداء۔ تو ایسا ہو گیا جیسے ابتداء میں یہ بات معلوم ہو۔ کہ اتنی مدت میں بھل نہیں حاصل ہوئے حالانکہ اس صورت میں عقد فاسد ہوتا ہے تو بیان بھی عقد فاسد ہو گیا اور ہر عقد فاسد میں عامل کو اجر المثل دیا جاتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہے کہ مدت مذکورہ کے بعد بھل نکلے ہوں۔ بخلاف ما اذا لم یخرج اصلاً۔ یہ برخلاف اسکے کہ بھل بالکل نہیں نکلے۔ یعنی مدت کے اندر یا اسکے بعد کسی حال میں اس سال بھل نہیں آئے تو یہ ثبوت نہ ہوگا کہ مدت ایسی ناممکن تھی کہ پیداوار حاصل ہونے کو کافی نہیں تھی۔ لان الذی یبانی بافتہ۔ کیونکہ پیداوار باقی رہنا تو کسی آفت کی وجہ سے ہوا۔ اور شاید یہ آفت نہوتی تو اس مدت کے اندر بھل پیدا ہو جاتے۔ فلتا تبیین فساد المدة ففی العقد صحیحاً ولا شئ لکل واحد منہما علی صاحبہ۔ تو یہ ظاہر نہوا کہ مدت مذکورہ کا فساد تھا پس عقد مذکور صحیح باقی رہا اور مالک درخت و عامل میں سے کسی کے واسطے دوسرے پر کچھ حق واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اجر المثل تو فساد عقد کی صورت میں تھا اور جب کچھ تصور نہیں تو حق اسکے بھلون سے متعلق ہے اور وہ آسانی یا زحمت آفت سے رکھی دفعہ پیدا ہی نہیں ہوتے۔ یہ بیان کہ کن درختون و بھلون میں مساقات جائز ہے اور کن میں نہیں جائز ہے۔ قال و حوز المساقاة فی النخل و الشجر و الکرم و الرطاب و اصول الباد و نخان۔ اور مساقات یعنی معالمت درختان خرا و پھلدار درختون و انگور و رطاب و بیج باد و نخان میں جائز ہے۔ رطاب کی جڑیں برابر زمین میں پڑتی ہیں جب پانی دیا جاوے تو اپنی فصل پر بھولتی اور اس سے تخم حاصل ہوتے ہیں اور باد و نخان جینگن کی جڑیں بھی اسی قسم سے ہیں لہذا یہ ساگ وغیرہ کی قسم نہیں کہ خود بیج کر فرخت ہوتا رہتا ہے بلکہ برابر باقی اور اسکے بھل فرخت ہونے میں اور نخل و انگور و انہ و نازکی وغیرہ میں یہ بات خود ظاہر ہے مگر آنکہ کہیں نازکی کے درخت ایسے پڑنے ہو جاتے ہیں کہ بھل نہیں آتے ہیں جیسے کیلے وغیرہ میں ہے تو ایسی صورت میں ایسے درختوں میں جواز نہ ہوگا اور ہر کے درخت پر جیسے لگتے ہیں اگرچہ کسی سال بعض انہ کے باغ یا ہیر کے باغ میں کسی آفت سے بھل نہ آوے تو اس کا مضائقہ نہیں ہے۔ جبکہ یہ بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت موجود ہیں مگر وہ اب بھل نہیں لاتے ہیں اور اس سے ایک کلیہ قاعدہ نکل آیا کہ اگرچہ سے سمجھ میں آجائیگا اور عینی رح لے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد و ثوری و ادناعی و صاحبین وغیرہ و قدیم قول شافعی ہے کہ مساقات جمیع اشجار مفترہ میں جائز ہے۔ وقال الشافعی فی المجدید لا یحوز الا فی الکرم و النخیل لان حوزہ بالآخر و قد خصہا و ہو حدیث خیر۔ اور امام شافعی رح نے قول جدید میں فرمایا کہ مساقات کسی میں جائز نہیں سوائے انگور و خرا کے اس واسطے کہ مساقات جائز ہوتا ہے خلافت قیاس کے بدیل نص حدیث ہوا ہے اور نص نے مساقات کو صرف نخل خرا و انگور کے ساتھ خاص کیا اور نص مذکور حدیث خیر ہے۔ یعنی مساقات کو اگر قیاس پر لا یا جاوے تو قیاس مقتضی ہے کہ مساقات مانند مزارعت کے جائز نہ ہو لیکن حدیث سے اس کا جواز نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر فتح کر کے دہان کے یہودیوں کے ساتھ مساقات کا معاملہ کیا لیکن اس میں مخصوص نخل خرا و انگور کا ذکر ہے تو جہاں تک نص وارد ہوئی ہے اسی تک جواز مخصوص رہا اور باقیوں میں نہیں جائز ہے لہذا سمع مزارعت کو فاسد کیا مگر مساقات نخل و کرم کے ضمن میں جائز ہے۔ اس استدلال شافعی رح کے جواب میں بعض نے کہا کہ حدیث خیر کی بعض روایات میں اس طرح



دارین کو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خبر سے اس چیز پر جو نفع و فتر سے خبر سے حاصل ہو سارا کیا۔ اور  
ایک روایت میں لفظ نخل و شجر پر پس حدیث میں خود زراعت کو عام طور پر شامل ہے اور شجر عام ہے کہ ہر جگہ اور کوشال  
ہو میں کتاب میں کہ جب یہ روایات ثبوت ہوئیں تو بے شک امام شافعی کی تخصیص باطل ہو گئی حالانکہ شجر و زرع کی روایت  
صحیحین و جماعت کے نزدیک موجود ہے۔ ولیکن یہ اشکال تفسیر بھی لازم ہے کہ قنن زراعت میں سے ساگ و ترکاری کی  
خصوصیت اور درختوں میں سے کیلہ وغیرہ جو دائمی پھل لانے میں یقین نہیں دوتے ہیں انکی خصوصیت کہاں سے  
لکھا کہ ان میں نہیں جائز ہے پس یہ طریقہ بحث کے قابل ہے اور شیخ مصنف رحمہ اللہ کہہ کہ۔ ولنا ان الجواز للمیاجہ و  
قد علمت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقات جائز ہونا بوجہ ضرورت و حاجت کے ہوا اور حاجت تو سب قسم کے درختوں  
کوشال پر ہے۔ لیکن یہ طریقہ استدلال اس نام پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز لکھا اسکی علت مفہوم ہے تو اسی پر دوسرے درختوں  
کو قیاس کر سکتے ہیں اور علت یہ کہ نخل میں جواز وجہ حاجت کے ہوا جہاں یہ حاجت متحقق ہوگی وہاں جواز ہوگا اور حاجت سب قسم کے  
پھل اور درختوں کوشال پر تو سب میں جواز ہوا بلکہ ہم کہتے ہیں کہ۔ واثر خبر لا یخصم۔ خبر کی حدیث میں کوئی تخصیص نخل و انگوٹھ  
کی نہیں ہے۔ لان اہلہا یعلمون فی الاشجار والارطاب ایقنا۔ اسواسطے کہ اہل خبر تو سواسطے خرم کے دیگر درختوں  
و رطاب میں بھی سعادت کرتے تھے۔ فہنا بن حرم رحمہ اللہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے خود حدیث کی مخالفت کی کیونکہ بے شک  
خبر میں ترکاری و گنا وغیرہ تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خبر سے اس چیز کے نصف پر  
جو خبر سے حاصل ہو سارا کیا۔ انتہی۔ ع۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ بھی کہ حدیث خبر میں یہ لفظ ثبوت ہو کہ خبر سے جو کچھ حاصل  
ہوا اسکے نصف پر سارا تھا۔ حالانکہ دیگر روایات صحیح وغیرہ میں خرما کا اندازہ کرتا ذکر ہے یا شجر و زرع ہے اور مجھے نہیں  
معلوم کہ کسی روایت میں ترکاریوں وغیرہ ذکر ہوا یا اشجار کا نصف بھی آیا ہو سوائے اسکے کہ اگر لفظ ذکر بطور عام ثبوت  
ہو تو دلالت کرتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ ترکاری و اسکے مانند چیزوں میں خفیہ و ایک جماعت فقہار نے خلاف کیا معلوم ہوا  
کہ تخصیص مراد ہے جسکو امام شافعی رحمہ اللہ نے واقعہ خبر کی دوسری روایات سے لیا کہ وہ نخل و انگوٹھ تاکہ ہے اور چونکہ انکے نزدیک  
یہ خلاف قیاس ہے تو صرف جہانک درود ہے وہیں تک اقتصار ہوگا۔ لیکن کھیتی و جمیع اشیاء کوشال کرنا دلیل حدیث ابن  
عمر رضی اللہ عنہ جو معاد خبر میں صحیحین وغیرہ میں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے اقتصار نخل و کرم کہ باطل کرتی ہے۔ ولو کان کہا  
ترعم۔ اور اگر ایسا ہی ہوتا جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے دعویٰ کیا کہ۔ معاد خبر صرف نخل خرما و انگوٹھ کے ساتھ  
خاص تھا تو یہ صرف واقعہ کا بیان ہوتا لیکن نص میں یہ تو ذکر نہیں کہ ساقات صرف نخل خرما و انگوٹھ کے ساتھ مخصوص ہے  
بلکہ یہی ہوتا کہ اہل خبر کے ساتھ نخل خرما و انگوٹھ میں واقع ہوا تھا تو ایسا واقع ہونا خواہ مخواہ خصوصیت کی دلیل نہیں  
کہ اسواسطے میں جائز نہ ہو۔ فالاصل فی النصوص ان تکون معلولہ۔ کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ معلول  
ہوں۔ یعنی نص میں جو حکم دیا گیا وہ کسی علت پر مبنی ہے۔ پھر اگر کسی دوسری دلیل سے معلوم ہو کہ اسکی علت  
نہیں نکل سکتی اور دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے تو البتہ اس اصل سے عدول کیا جاتا ہے جیسے نماز میں قنن سے  
وضو باطل ہونا دوسری جگہ اسوجہ سے جاری نہیں ہوتا کہ قیاس سے اسکی علت متعدی نہیں ہوتی ہے اور جب تک  
یہ بات نہ ہو تو ہر نص اپنی اصل پر ہے کہ اسکے حکم کی علت لی جاوے اور وہ دوسری جگہوں میں جاری کی جاوے  
سیما علی اصلہ۔ خصوصاً امام شافعی کی رائے پر۔ کہ وہ تو نص میں ایسی علت نکالتے ہیں جو سواسطے  
نفس کے دوسری جگہ متعدی بھی نہ ہو جیسے سونے و چاندی میں براج کی وجہ یہ نکالتے ہیں کہ فن ہیں حالانکہ فن جو  
کی علت سواسطے نہیں پائی جاتی ہے اور ہمارے نزدیک تو علت ضرور ایسی چاہیے جو دوسری جگہ بھی



تعدی ہو۔ اب جانا چاہیے کہ نفس میں اگرچہ یہ اصل ہے کہ حکم کی کوئی علت ہو لیکن یہ امر دلیل قائم کرنے سے معلوم ہو گا کہ یہ نفس فی الحال اس علت سے معلول ہو اور ہم نے دلیل سے ثابت کیا کہ غرہ و انگور میں ساقات ظاہر ہونے کی علت یہ کہ لوگوں پر جرح و شفت نہ تو سب بھلون میں اس علت سے جواز ہے۔ اور حق یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس نفس کو خلوت قیاس جانتے ہیں تو جہان دار دہی اسی حد تک رکھتے ہیں اور یہ البتہ کہتے ہیں کہ اصل جواز تو غرہ و انگور میں ہے اور اسی کے ضمن میں نزع کی مزارعت بھی جائز ہے جیسے کہ حدیث میں مخصوص ہے تو تنہا نزع کے واسطے جواز نہیں ہے۔ اور ہم لوگوں نے قیاس سے فاسد جانا لیکن نفس میں جواز کے ساتھ پہچانا کہ حاجت کی وجہ سے جواز ہے تو یہ کل بھلون و کھیتی کو شامل ہے پس سب جائز ہیں فافہم۔ م۔ ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العال من غیر عذر لانه لا ضرر علیہ بالوفاء بالعقد۔ اور مالک باغ انگور (وغیرہ) کو یہ جائز نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے عال کو خارج کرے۔ اس واسطے کہ ساقات کا معاہدہ پورا کرنے میں اس پر کوئی ضرر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ عال کے کام سے جو کچھ حاصلات ہو وہ اپنا حصہ پاویگا۔ وکذا الیس للعال ان یتبرک العمل بغیر عذر۔ اور اسی طرح ساقات میں عال کو بھی یہ اختیار نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے کام چھوڑ بیٹھے۔ ف۔ جیسے جملہ اجارات میں ہوتا ہے کہ بغیر عذر کے دو دن میں کسی کو تنہا عقد نسج کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف المزارعة بالافاء اسلے صاحب البذر علی ما یجوز بر خلاف مزارعت کے لمجاویحون واسلے کے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج ہیں اسکو بالفعل اپنے بیجوں کا ضرر برداشت کرنا اس امید پر ہوتا ہے کہ آئندہ نفع ہو گا پس اسکو اختیار ہے کہ بالفعل ضرر برداشت کرنے سے انکار کرے۔ اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اس پر بغیر عذر کے چھوڑنا ممنوع ہے۔ قال فان وقع فخلایہ مزارعة و التفریز بالعل جائز۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ خرچہ ساقات پر دیا جس میں چھوڑا رکھے لگے ہیں اور حال یہ کہ عال کی پرداخت کرنے سے چھوڑا روں میں بڑھا دے تو عقد ساقات جائز ہے۔ وان کانت قضا نہت لم یجوز۔ اور اگر چھوڑا روں کی بڑھا دے پوری ہو گئی ہو تو عقد کو نہیں جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ عال کے کام سے کچھ فائدہ مترتب نہیں ہے تو کام ہی نثار دہے۔ وکذا علی ہذا اذا وقع الزرع و ہو بقل جائز۔ واسلے ہذا اگر کاشتکار کو جی ہوئی کھیتی بقدر مزارعت دی حالانکہ وہ ابھی ساگا ہے تو عقد مزارعت جائز ہے۔ ولو استحصروا درک لم یجوز۔ اور اگر کھیتی کاٹنے کے لائق ہو گئی اور بختہ تیار ہو گئی تو مزارعت نہیں جائز ہے۔ ف۔ بلکہ مزارعت میں بھی مثل ساقات کے حکم ہے۔ لان العال انہا یستحقون بالعمل ولا اثر للعل بعد التناہی والادراک۔ اس واسطے کہ عال و کاشتکار کو تو اجرت کا استحقاق ہو جو عمل کے ہوتا ہے اور بھل و کھیتی پوری و بختہ ہونے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں ہے۔ فلو جوزناہ لکان استحقاق بغیر عمل ولم یرد بہ الشرع۔ پس اگر ہم ایسی مزارعت یا معاملت کو جائز کہیں تو عال کا استحقاق بدون عمل کے ہو گا نہ کہ ایسے استحقاق کے ساتھ شرع وارد نہیں ہوئی ہے۔ ف۔ بلکہ شرع میں عال کا استحقاق ایسی صورت میں وارد ہوا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اسکے کام کا اثر پیدا ہوا ہے اور بیان تو بھلون و کھیتی کی بڑھا دے پوری ہو چکی ہے اسباب کام کی کچھ حاجت باقی نہیں رہی۔ بخلاف ما قبل ذلک لتحقق الحاجة اسلے العمل۔ برخلاف اسکے پہلے حالت کے کیونکہ اس وقت عال کے کام کی حاجت ہے۔ ف۔ لہذا اسکو کام سے استحقاق ہوتا ہے۔ قال و اذا فسدت الساقا فطل العال اجر مثله۔ اور جس صورت میں کہ ساقات فاسد ہو تو عال کے واسطے اجر مثل لیگاف۔ یعنی اسکو حصہ مزارعت کا استحقاق نہیں ہے بلکہ جو کچھ ایسے کام کی مزدوری ہوئی ہے اس پر نظر کی جاوے اور بھلون میں سے اسکے مشروما حصہ پر نظر



کی جاوے پس اگر اجراء مثل کم یا برابر ہو تو اجراء مثل دیا جاوے اور اگر اجراء مثل زائد ہو تو اس میں سے بقدر حصہ ضرورت  
کے دیا جاوے و فیہ خلاف۔ م۔ لائنہ فی معنی الا جارة الفاسدة۔ کہہ نہ عقد معاملہ جو فاسد ہو گیا ہو وہ اجارہ  
فاسدہ کے معنی میں ہر فن۔ اور اجارہ فاسدہ میں اجراء مثل ملتا ہے تو ساقاۃ میں بھی یہی لیگا۔ وصارت  
کالمزارعة اذا فسدت۔ اور معاملہ فاسدہ ایسا ہو گیا جیسے مزارعت فاسدہ ہر فن۔ کہ دو ذون کی حالت قیام  
یکسان ہیں۔ قال وبطل المساقاۃ بالموت لانه فی معنی الا جارة وقد بینا فیہا۔ اور موت کی وجہ سے  
عقد ساقاۃ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے معنی میں ہے اور جس نے اسکو اجارات میں بیان کیا ہے فن۔ کہ جب  
شماقہ بن میں سے ایک مرگیا اور حال یہ ہے کہ اس نے عقد اجارہ اپنی ذات کے واسطے کیا تھا یعنی وہ اس عقد میں دلیل  
یا نفولی نہیں تھا تو اسکی موت سے عقد اجارہ مٹ جائیگا۔ اسی طرح اجارہ کے معنی میں جو عقود ہیں جیسے عقد معاملہ  
وہ بھی مٹ جائیگا۔ رہا یہ کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو بعد اس کے پیداوار کا کیا حال ہے پس اسکی چند صورتیں ہیں  
اول یہ کہ مالک باغ نے انتقال کیا اور عامل باقی ہے اور مالک کے وارثوں نے بطور اجارہ چاہا۔ پھر ایک یہ کہ عامل نے انکار  
کیا اور بھلون کی پرداخت چاہی اور دوم یہ کہ عامل نے بھی کام سے انکار کیا۔ اور سوم یہ کہ وارثوں نے یہ قصد نہیں کیا  
بلکہ عامل نے چاہا۔ صورت دوم یہ کہ عامل مرا اور مالک کے وارثوں و مالک باغ میں یہ وجہ پیدا ہوئے۔ فان مات  
رب الارض و انتخا ج بصر فللعامل ان یقوم علیہ کما کان یقوم قبل ذلک الی ان یدرک الثمر ان  
کرہ ذلک و رثہ رب الارض استحقاقا فیبقی العقد و قع للنصر عن العامل ولا ضرر فیہ علی الآخر۔  
اور اگر مالک زمین ایسی حالت میں مر گیا کہ بھل ہنوز خام کیریاں ہیں تو عامل کو اختیار ہے کہ جیسے پہلے پرداخت کرتا تھا  
اسی طرح برابر پرداخت کرتا رہے یہاں تک کہ بھل یک جاوے اگرچہ رب الارض کے وارث ابھرا رضی نہوں اور یہ حکم  
استحسان ہے پس عامل سے ضرر دور کرنے کے لیے عقد باقی رہیگا اور اس میں دوسرے پر کچھ ضرر نہیں ہے فن۔ یعنی  
رب الارض کے وارثوں پر کچھ ضرر نہیں ہے۔ ولو التزم العامل الضرر۔ اور اگر اس صورت میں عامل نے ضرر  
پرداخت کرنے کا التزام کیا فن۔ یعنی عامل نے کام سے انکار کیا۔ چنانچہ ورثہ رب الارض میں ان یقسموا  
البصر علی الشرط۔ تو رب الارض نے وارثوں کو زمین باتون کا اختیار ہے۔ چاہیں کیریوں کو شرٹا کے موافق بطور  
کریں۔ و بین ان یعطوہ قیمۃ نصیبہ من البصر۔ اور چاہیں عامل کو کیریوں میں سے اسکے حصہ کی قیمت دیدیں  
و بین ان یمفقوا علی البصر حتی یبلغ فیہ جوا بذلک فی حصۃ العامل من الثمر۔ اور چاہیں کیریوں کی پرداخت  
لے بنے خرچہ سے کرائیں یہاں تک کہ وہ بچتہ ہو جاوے پس جھوٹا روں میں سے حصہ عامل سے یہ خرچہ واپس لین فن۔  
اور جو کچھ بچے وہ عامل کا ہوگا۔ پس رب الارض نے وارثوں کو یہ اختیارات حاصل ہیں۔ لانه لیس لاحاق الضرر  
بہم و قد بینا نظیرہ فی المزارعة۔ اس واسطے کہ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وارثوں کو ضرر لاحق کرے اور مزارعت میں  
ہم اسکی نظیر بیان کر چکے ہیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ مالک باغ نے انتقال کیا ہو۔ ولو مات العامل فلو رثہ  
ان یقوموا علیہ و ان کرہ رب الارض لان فیہ النظر من الجاہلین۔ اور اگر عامل نے انتقال کیا در حالیکہ  
بھل کیریاں ہیں تو اسکے وارثوں کو اختیار ہے کہ باغ کی پرداخت محض اگرچہ مالک باغ راضی نہوا سو اسے کہ ایسا کرنے  
میں جاہلین کی بہتری ہے۔ وان ارادوا ان یصرموہ بصر کان صاحب الارض بین النخیارات  
المنشیۃ المتی بینا۔ اور اگر عامل کے وارثوں نے جہاں کہیں کیریاں تو ذکر تقسیم کریں تو مالک باغ کو مذکورہ بالا ہر قسم  
اختیارات ہیں فن۔ یعنی انکو مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لاحق کرنے کی قدرت نہیں ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ



وہی کیربان توڑ کر بٹوارہ کرے اور چاہے ان لوگوں کو وارث کے حصہ کیربون کی قیمت دیدے اور بھل مالک کے ہو جاوینگے اور چاہے اپنے پاس سے انکی پرداخت میں خرچ کرے اور جب بختہ ہو جاوین تو مال کے حصے اپنا خرچہ نکال لے یعنی تمام خرچہ جو مال کے کام کی جگہ تھا اس میں سے نکال لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ وارثان مال کا ہوگا۔ وان ماتا جمیعاً فالخیار لورثۃ العال لقیامہم مقامہ۔ اور اگر مالک باغ اور مال دونوں ہوں تو پرداخت میں وارثان مال کو اختیار ہو۔ کہ چاہیں بدستور مال کی طرح پرداخت کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کی بہتری ہو پس وارثان مالک باغ کا انکار کچھ مضر نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے نزدیک خیار تو میراث نہیں ہوتا ہے پس مال کا خیار کیونکر اسکے وارثوں کو میراث ملا۔ جواب یہ کہ خیار میراث نہیں ملا ہے۔ و ہذا خلافتہ فی حق مالی۔ اور یہ زمانی حق میں قائم مقامی ہو۔ یعنی بجائے مال مورث کے اسکے وارث قائم و خلیفہ ہوئے ہیں۔ و ہو ترک الثمار علی الاشجار الی وقت الادراک لان یلون وراثۃ فی الخیار اور وہ حق مالی ہے کہ بختہ ہونے تک پھلون کو درختوں پر چھوڑنا۔ اور یہ خیاری وراثت نہیں ہے۔ فان الی وراثۃ العال ان تقوموا علیہ لان الخیار فی ذلک الی وراثۃ رب الارض علی ما وصفنا۔ پھر اگر مال کے وارثوں نے پرداخت کرنے سے انکار کیا تو اس بارہ میں مالک باغ کے وارثوں کو بوصف مذکورہ بالا اختیار ہوگا۔ کہ چاہیں کیربان توڑ کر بٹوارہ کریں اور چاہے کیربون میں سے حصہ مال کی قیمت اسکے وارثوں کو دیدیں اور چاہے اپنے پاس سے خرچ کریں یہاں تک کہ بھل تیار ہوں تو خرچہ مال کے حصے سے واپس لین۔ قال واذا انقضت مدۃ المعالۃ و الخیار بسر اخضر فہذا والا اول سوار۔ اور اگر ساقات کی مدت ایسی حالت میں گزر گئی کہ بھل کیربان سبز ہیں تو یہ صورت اول بھلی صورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔ یعنی اگر کیربان سبز ہونے کی حالت میں متعاقبین یا ایک کے مرجانے میں جو حکم تھا وہی اس صورت میں کہ متعاقبین زندہ ہیں مگر سالہ کی مدت گزر گئی۔ وللعال ان یقوم علیہا الی ان یموت لکن بغیر اجر۔ اور مال کو اختیار ہوگا کہ باغ کی پرداخت کرے یہاں تک کہ بھل بختہ ہو جاوین ولیکن یہ غیر اجرت ہوگی۔ یعنی مال پر اپنے حصہ کی بابت جو درختوں پر لگے رہے یہاں تک کہ بختہ ہوئے ہیں کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ لان الشجر لای يجوز استیجارہ۔ کیونکہ درخت کو اس کام کے واسطے اجارہ لینا جائز نہیں ہے۔ بخلاف المزارعۃ فی ہذا۔ بر خلاف مزارعت کے ایسی صورت میں مال پر اسکے حصہ مزارعت کے واسطے بختہ ہونے تک زمین کا اجرا مثل واجب ہوگا۔ لان الارض يجوز استیجارہا۔ واسطے کہ زمین کو اجارہ پر لینا جائز ہے۔ مال پر چنانچہ اگر کسی نے زمین میں کچی مزارعت خریدی پھر زمین کو اجارہ پر لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر دس روپیہ پر دو ماہ کے واسطے اجارہ سے تو اجرت سسئی یعنی دس روپیہ واجب ہوگی اور اگر گھیتی بختہ ہونے تک اجارہ پر لے تو جب تک بختہ ہو کر کالی جاوے اس مدت کا اجرا مثل واجب ہوگا۔ بخلاف اسکے اگر درختوں پر بھل خریدے پھر بھل بختہ ہونے تک درختوں کو اجارہ پر لیا یا دو ماہ کے واسطے اجارہ پر لیا تو کسی صورت میں نہیں جائز ہے اور کچھ بھی اجرت واجب نہ ہوگی اور پھلون میں جو کچھ بڑھا و روزیادتی ہوئی ہے وہ حرام ہے اسکو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر پھلون کے خرید میں یہ شرط ہو تو بیع فاسد ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو اب مزارعت و معاملات میں فرق ہوا کہ سبز رکھنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت تمام ہو گئی تو زمیندار کو کاشتکار کا یہ مال مشترک ہے پس دونوں اپنے اپنے خرچہ سے اسکی پرداخت کریں اور مال پر اسکے حصہ کے واسطے زمیندار کی زمین کا اجرا مثل واجب ہوگا۔ اور اگر معاملات میں سبز کیربان ہونے کی حالت میں مدت معاملہ تمام ہو گئی تو یہ مال مشترک ہے اور اسکے توڑ ڈھلنے سے یہ بہتر ہے کہ بختہ ہو جاوے لیکن اس



صورت میں عامل پر اس کے حصہ کی بابت درختوں کا اجر اٹھل واجب نہیں ہوگا کیونکہ درختوں کا اجارہ لینا عین جائز ہے تو عامل کے بھلے بغیر اجرت کے لئے زمین پر ہانک کے نتیجہ ہوں۔ وکذلک العمل علی العامل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح معاشی کی ایسی صورت میں پرداخت و کام بھی کل بذریعہ عامل رہیگا۔ اور مالک بالغ پر اپنے حصہ کا کام نہیں ہوگا۔ و فی المزارعة فی ہذا علیہما۔ اور مزارعت میں ایسی صورت میں کام دو دن پر ہوتا ہے یعنی زمیندار و کاشتکار دو دن کام کریں جو کچھ خرچ پڑے دو دن اٹھا دیں۔ لہذا لہذا وجہ اجر مثل الارض بعد انتہاء المدۃ علی العامل لا یستحق علیہ العمل۔ اس واسطے کہ مدت اجارہ گزر جانے کے بعد جب کچھ بیکار ہونے تک کاشتکار پر اس کے حصے کی بابت زمین کا اجر اٹھل واجب ہوا تو اب اس پر کام کرنے کا استحقاق نہیں رہا۔ و ہنسالا اجر فجاز ان یستحق العمل کما یستحق قبل انتہائہا۔ اور بیان عامل کے ذریعہ اجرت نہیں تو جائز ہوگا کہ اس پر کام کرنے کا استحقاق ہو جیسے انتہائے مدت سے پہلے اس پر استحقاق تھا۔ قال و یفسخ بالاعذار لما بینا فی الاجارۃ عقد معادلہ بوجہ عذرون کے فسخ کیا جاتا ہے یہ دلیل مذکورہ اجارات فسخ کہ عاقد کو عقد معادلہ پر راکرنا بدون ایسے زائد ضرر کے اٹھانے ممکن نہیں جو مختلف عقد سے اس پر لازم نہ تھا لہذا عقد فسخ دیا جائیگا۔ و قد بینا وجہ العذر فیما اور ہم نے عذر کی صورت میں کتاب الاجارات میں بیان کی ہیں۔ و من جملتہا ان یکون العامل سارقا ینجاہ علیہ سرقة السعف و الثمر قبل الادراک۔ اور بھلا عذرون کے جن سے معادلہ فسخ کیا جاوے یہ ہو کہ عامل چور ہو جس کی ذات سے عذرت ہو کہ وہ خربا کی ڈالیاں دپتے چور ہو گیا اور بھلون کو پکڑنے سے پہلے چور ہو گیا۔ پس ایسی صورت میں عقد معادلہ فسخ کرنا جائز ہے جبکہ باقی رکھنا ضرر ہے۔ لہذا یلزم صاحب الارض ضرر لم یلزم فیفسخ بہ۔ اور اس کے مالک بالغ کے ذریعہ ایسا ضرر لازم آدیا جائیگا جس کا عقد میں اس نے التزام نہیں کیا تھا پس اس کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائیگا۔ و مستہما مرض العامل اذا کان یفقد عن العمل۔ اور از بھلا عامل کی بیماری ہو جبکہ اس کو کام سے ضعیف و لاچار کرے۔ فسخ اگر کیا جاوے کہ وہ مزدور رکھے۔ جواب یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا ہو سکتا ان فی التزامہ استیجار الاجرا و زبانا و ضرر علیہ و لم یلزم فیجوز ذلک عذرا۔ اس واسطے کہ مزدور دون کا تقرر اس کے ذمہ لازم کرنے میں اس پر زیادہ ضرر لازم آیا جس کا اس نے عقد معادلہ میں التزام نہیں کیا تھا تو یہ اس کے حق میں فسخ کا عذر قرار دیا جائیگا۔ و لو اراد العامل ترک ذلک العمل۔ اور اگر عامل نے یہ کام ہی چھوڑ دیا۔ فسخ۔ یہی چاہا کہ یہ پیشہ چھوڑ دے۔ کیونکہ عذرا۔ و کہا یہ بھی عذر شمار کیا جائیگا یا نہیں۔ فیہ روایتان۔ جواب یہ کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں۔ ایک روایت یہ کہ عذرا اور دوسری روایت میں مطلقا اس پر جبر کیا جاوے و عذر نہیں ہو غائب۔ و ثانیاً احد ثمان ان یشرط العمل بیدہ فیکون عذرا من جہتہ اور اول روایت کی تاویل یہ ہے کہ اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنا شرط کیا تھا تو یہ اس کی طرف سے عذر ہوگا۔ فسخ جبکہ اس نے یہ پیشہ چھوڑ دیا ہو حتیٰ کہ اگر اپنے ہاتھ سے کام شرط کیا ہو بلکہ چاہے خود کام کرے یا اپنے دیکھوں سے کام لے تو یہ عذر نہیں ہے۔ و من دفع ارضا یفقر الی رجل سنین معلومتہ بغیر فیہا شجر اعلیٰ ان یکون الارض و اشجارہا من رب الارض و الفارس یفقد فیہ یجوز ذلک لا بشرط الشریک فیما کان حاصلا قبل الشریک لا یحکم۔ اگر ایک شخص نے عامل کو سات زمین میں بیویا درخت کے چند سال معلوم کے لیے دی کہ اس میں پودے لگا دے اس شرط پر کہ زمین و درخت درمیان مالک زمین کے ہوں گے نفیاً نصف ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ عقد میں ایسی چیز کی شرکت شرط کی جو پیشتر سے ہونے والے عامل کے کام کے حاصل تھی۔ فسخ اور وہ زمین ہو کیونکہ زمین و درخت درمیان مالک زمین کے ہوں گے۔ پھر جب بشرط



جائز نہ ہوئی اور معاملہ فاسد ہوا تو کیا حکم ہے۔ پس فرمایا۔ وجميع الثمر والغرس لرب الارض۔ اور تمام پھل سے پودوں کے مالک زمین کے ہونگے۔ وللغرس قيمة غرسه واجر مثله فيما عمل۔ اور عامل کے واسطے لائے پودوں کی قیمت اور جو اسنے کام کیا اسکا اجر مثل بلگا۔ لانه في معنى قفيز الطحان اذ يلو استيجار بعض ما يخرج من عمله وهو نصف البستان فيفسد۔ اسواسطے کہ یہ عقد معاملہ یعنی قفيز الطحان ہو اسواسطے کہ اسکو اجرت پر لیا بعض ایک حصہ اس چیز کے جو اسکے عمل سے حاصل ہوا اور وہ نصف بستان ہو پس معاملہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ اسنے گویا اس عامل کو مزدور کیا کہ میری اس زمین کو باغ کر دے بذریعہ اپنی اشبار و آلات کے اس شرط پر کہ جو کچھ اسکے کام سے حاصل ہوا اسکا نصف بطور اجرت دوں گا۔ زمین۔ جیسے پیسے دے کو کہا کہ یہ چار من گہون پیسے کہ جو آٹا حاصل ہوا اس میں سے دس سیر آٹا دوں گا۔ اور یہ فاسد ہے تو عقد معاملہ بھی فاسد ہے۔ ولتغذروا الغراس لتعلموا بالارض۔ اور پودوں کا دایہ کرنا اسوجہ سے متعذر ہے کہ وہ زمین سے متصل ہونگے ہیں۔ فنجب قيمتها واجر مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس لتقومها بنفسها۔ پس پودوں کی قیمت دایہ کرنا واجب ہے اور اجر مثل دے اسواسطے کہ پودوں کی قیمت میں اجر مثل داخل نہیں ہو گا کیونکہ پودے بذات خود قیمتی چیز ہیں من فساد اور پودوں کے ساتھ کام کو حلیت نہیں ہے کیونکہ کام خود قیمتی چیز نہیں بلکہ اجارہ کی ضرورت سے قیمتی ہو جاتا ہے۔ وني تخربها طريق آخر ببناءه في كفاية المنتهى وهذا مما دامته تعالى اعلم۔ اور اس مسئلہ کی تخریج کے واسطے دوسرا ایک طریقہ ہے جسکو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے ولیکن دون من سے یہ زیادہ صحیح ہے یہ بیان مذکور ہے۔ دامته تعالى اعلم بالصواب ثم العا۔

## کتاب الذبائح

یہ کتاب ذبائح کے بیان میں ہے۔

ذبائح جمع فہمہ اور وہ اس چیز کا نام ہے جو ذبح کیا جائے۔ اور ذبح کا نام ذکاة ہے۔ قال الذکوة شرط حل الذبائح ذکاة فہمہ حلال ہونے کی شرط ہے۔ یعنی جو جانور کھایا جاتا ہو اسکے حلال ہونے کی شرط یہ کہ ذبح کیا ہو۔ لکھوہ تعالیٰ الا ما ذکیتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مردار وغیرہ سے استثناء کیا کہ سوائے اس جانور کے کہ جسکو کتنے تذکیہ کیا یعنی ذبح کیا ہو۔ ولان بہا غیر الذم الخمس من اللحم الطاهر۔ اور اس دلیل سے کہ ذکاة ہی سے خمس خون گوشت پاک سے جدا ہوتا ہے۔ وفسر فی خون سفح خمس ہے اور وہ گوشت سے مجاور و ملحوظ ہے پس ذکوة کے ذریعہ سے تمام رگوں سے یہ خون نکل جاتا ہے ۳ گوشت پاک ہو جائیگا۔ وکما ثبت بہ احل۔ اور صلیح ذبح سے ملت ثابت ہوئی ہے۔ یعنی ذبح کرنے سے جیسے کھانے کے قابل جانور ملت میں کھانے کی ملت ثبوت ہوئی ہے۔ ثبت بہ الطہارۃ فی الماکول وغیرہ۔ صلیح ذبح سے اکمل دغیر اکمل سب میں طہارت ثابت ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ جو جانور کھانے میں نہیں جاتے من جیسے شیر وغیرہ اگر بسم اللہ کر کے ذبح کیے گئے ہوں پاک ہو جائیگا۔ اگرچہ کھانے کے قابل نہیں ہیں۔ فانہا منی عن الطہارۃ۔ کیونکہ ذکاة کا لفظ معنی طہارت سے آگاہ کرنا ہے ومنہ قولہ علیہ السلام ذکاة الارض بیسہا۔ اور اسی معنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ زمین کی ذکاة یعنی طہارت یہ کہ خشک ہو جائے۔ کہین ان الفاظ سے حدیث نہیں ملی۔ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ابن مسعود و ابو قتادہ نے کہا کہ جب زمین خشک ہو گئی تو اسکی ذکاة ہو گئی۔ بہر حال ذکاة بمعنی طہارت ہو جاتی ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذکوة دو قسم ہے ذکوة اختیاریہ و ذکوة اضطراریہ۔ وہی اختیاریہ کا بجرع فیما بین اللبۃ واللحمین۔ اور ذکوة اختیاریہ جیسے لہ و جبراون کے درمیان میں جرع کرنا۔ بہ سینہ کے سرے سے لہ پر بحین دون



جبرٹے جنہیں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ فزج کرے تو معمولی طور پر سبب و جبرٹے کے درمیان کھائے۔ و اضطراری وہی الجرح فی ای موضع کان من الہدن۔ اور ذکاۃ اضطراری یہ کہ بدن میں سے جہاں کہیں ممکن ہو جج کرے۔ مثلاً دانت بدک کر بھاگا اور اسکے ہاتھ آنے کی صورت نہیں ہو تو نیزہ مارے اور تکیہ کرے اور جہاں اسکے بدن سے زخمی کر کے ہٹ کرے وہ فزج ہو جائیگا۔ والثانی کالبدل عن الاول لانه لا یصار الیہ الا عند العجز عن الاول و ہذا آیت الہدیۃ۔ اور ذکاۃ اضطراری گو با ذکاۃ اختیاری کا بدل ہو کہو کہ ذکاۃ اضطراری کا مجاز نہیں مگر جہی کہ ذکاۃ اختیاری سے عاجز ہو اور یہ بدل ہونے کی غلطی ہو و ہذا لان الاول اعلیٰ فی اخراج الدم والثانی اقصر فیہ فالتعفی بہ عند العجز عن الاول اذا التکلیف بحسب الوسع۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہو کہ ذکاۃ اختیاری تو خون نجس خارج کرنے میں خوب کام دیتی ہو اور ذکاۃ اضطراری اس کام میں قاصر ہو پس جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہو تو ذکاۃ اضطراری پر اکتفا کیا جائیگا اسواسطے کہ بندہ پر تعیل حکم جب قدرت ہو۔ لہذا جب اسکو منع کیا گیا کہ مال کو ضائع و برباد نہ کرے حالانکہ وہ بدکے ہوئے دانت کو یا کوئی مین گری ہوئی بکری کو فزج اختیاری نہیں کر سکتا تو اضطراری طور پر فزج کر کے پاک کرے۔ پھر یہ ضرور ہو کہ دونوں صورتوں میں جج پایا جاوے یعنی ایسے ہتھیار سے ہو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے مجروح کرے اور یہ نہیں کہ کچل دے مانند پتھر و لٹھی کے یا بھوڑ دے جیسے بندہ حق کی گولی وغیرہ کے۔ ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقادہا کالمسلم او دعویٰ کالکتابی۔ اور فزج کے شرائط میں سے ایک یہ ہو کہ فزج کرنے والا ملت توحید والا ہو خواہ اذراہ اعتقاد جیسے مسلمان یا اذراہ دعویٰ جیسے یہودی و نصرانی۔ وان یکون حلالا خارج الحرم المحرم علی مانجیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دوم یہ ہو کہ فزج کرنے والا مسلمان یا حرام میں نہ ہو لکنہ ہل ہو اور حرم محرم سے باہر ہو چنانچہ ہم سکوات راستہ لعلے بان کریں گے۔ قال وذبیحۃ المسلم والکتابی حلال۔ اور مسلم و کتابی کا ذبیحہ حلال ہو۔ لہذا تلونا۔ بلیل اس آیت کے جو معنی تلاوت کی فن۔ یعنی قولہ تعالیٰ الا ما ذکبتم۔ سوائے اسکے جسکو تم مذکور کرو۔ یعنی غوراً ذکوۃ کرو۔ ولقولہ تعالیٰ و طعام الذین او قوا المکتاب حل لکم۔ اور بلیل قولہ تعالیٰ و طعام الذین الحج یعنی طعام ان لوگوں کا جو کتاب و بیے گئے جن میں تمہارے واسطے حلال ہو۔ فن۔ یعنی اہل کتاب کا طعام حلال ہو۔ اور طعام سے ذبیحہ مراد ہو اسواسطے کہ طعام غیر ذبیحہ تو ہر کافر سے حلال ہے اسین اہل کتاب کی شرط نہیں ہو۔ ذبیحی۔ و یحل اذا کان لعقل التسمیۃ والذبیحۃ ولیضبط۔ اور ذبیحہ حلال ہو جبکہ تسمیہ سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر فزج کرے اور فزج کا طریقہ جانے اور اداج کاٹنے وغیرہ پر قادر ہو۔ وان کان صبیا او مجنون او امراۃ۔ اگرچہ وہ طلق غیر بالغ ہو یا مجنون ہو یا عورت ہو۔ اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبیحۃ لا تحل۔ اور اگر فزج کرنے والا ایسا ہو کہ ضبط نہ کرے یعنی اداج کاٹنا وغیرہ پر ضابط نہ ہو اور تسمیہ نہیں سمجھتا ہو اور فزج کا طریقہ نہ جانے تو اسکا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ لان التسمیۃ علی الذبیحہ شرط بالنص۔ اسواسطے کہ ذبیحہ پر تسمیہ کہنا نص قرآنی سے شرط ہو۔ چنانچہ فرمایا۔ کلو مما ذکر اسم اللہ علیہ۔ یعنی جبر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہوا اس میں سے کھاؤ۔ اور فرمایا۔ ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الا جہ۔ اور ایسے ذبیحہ سے مت کھاؤ کہ اس پر اسم اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ اسم اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہونا شرط ہو۔ وذلک بالقصد۔ اور یہ ذبیحہ تعدد ہوگا۔ و صحتہ القصد بما ذکرناہ۔ اور قصد صحیح ہونا بذریعہ مذکورہ بالا۔ فن۔ یعنی تسمیہ کو سمجھنا ہو کہ اسکا فزج کرنا اسم اللہ تعالیٰ کے نام پر ہو کہ وہی خالق ہو اور اسی کے حکم سے اسکی جان واسطے منفعت مخلوقات کے لینا اسی کے



حکم سے ہے۔ والا قلت و المختون سوا لما ذکرنا۔ اور بے ختنہ کیا ہوا اور ختنہ کیا ہوا دونوں برابر میں بدلیل ذکرہ  
 بالہ فسب کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ حلت ذبیحہ کچھ ختنہ وغیرہ پر موقوف نہیں بلکہ اہل کتاب کا اہل اسلام ہو۔ و اطلاق  
 الکتابی یقصر الکتابی الذمی والحرابی والتعلبی لان الشرط قیام الملة علی ما مر۔ اور کتابی کا لفظ مطلق  
 سب قسم کی کتابی کو شامل ہے خواہ اسلام کی عملداری میں ذمی ہو کر رہتا ہو یا خود مختار حربی ہو خواہ عربی ہو یا تغلبی ہو  
 اس واسطے کہ شرط توبہ یہ ہے کہ ملت قائم ہو چنانچہ کفرافتنہ کہ ملت توحید ہو خواہ حقیقیہ جیسے مسلمین ہے اور خواہ دعویٰ سے  
 جیسے یہود و نصاریٰ ہیں کہ باوجود شرک کے اہل کتاب ہیں۔ قال ولا توکل ذبیحہ المجوسی لقوله علیہ السلام سنوہم  
 سنۃ اہل الکتاب غیرنا نحن منہم ولا اکل ذباہکھم۔ اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کیا جائیگا اس دلیل سے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے اسکے کہ انکی عورتوں سے نکاح کرنے کے واسطے  
 مست ہو اور انکا ذبیحہ کھانے والے مست ہوں۔ رواہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ مرسل اور ابن  
 حجر ح لے کہا کہ یہ مرسل اسناد ہے اور قیس بن مسلم راوی کو امام احمد و یحییٰ بن سعید و ابو حاتم و نسائی و شعبہ بن  
 بن النجاشی و ابن حبان و ابن سعد و عجل و یعقوب بن سفیان نے فقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہ مرسل بذریعہ اجماع فقہاء  
 کے مؤید ہے۔ منع ن۔ ولانہ لا یدعی التوحید فالتعدت الملة اعتقاد او دعویٰ۔ اور اس دلیل سے کہ مجوسی دعویٰ  
 توحید نہیں کرتا تو ملت ازراہ اعتقاد اور دعویٰ کے ندارد ہو گئی۔ فسب حالہ کہ ذبیحہ اس شخص کا حلال نکلا تھا کہ جبکہ توحید  
 کا دعویٰ ہو یا اعتقاد بھی ہو۔ قال والمہر تہ۔ اور مرند کا ذبیحہ بھی نہیں کھا جائیگا۔ لانہ لا ملہ لہ فانہ لا یقر علی ما یقتل  
 الیہ۔ کہو کہ مرند کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جس ملت کی جانب منتقل ہوا ہے اس پر برقرار نہیں چھوڑا جائیگا۔  
 فسب بلکہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے۔ بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینہ لانہ یقر علیہ عندنا۔ برخلاف  
 کتابی کے کہ وہ جب اپنے دین کے سوائے دوسرے دین کی جانب منتقل ہوا تو ہمارے نزدیک اس پر چھوڑ دیا جائیگا۔ فیسبتہ  
 ما ہو علیہ عند التبع لا ما قبلہ۔ تو ذبیحہ کے وقت وہ جس دین پر ہوا اسکا اعتبار کیا جائیگا۔ اس ملت کا جیسے وہ پہلے تھا  
 مثلاً پہلے وہ یہودی یا نصرانی تھا پھر اگر یہودی قتل ہو کر نصرانی ہو گیا یا نصرانی ہو کر یہودی ہو گیا تو ذبیحہ کے وقت دونوں  
 میں سے جس ملت پر ہوا اسکا ذبیحہ جائز ہے۔ اور اگر انہیں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبیحہ کے وقت وہ اسی بت پرستی  
 یا آتش پرستی پر ہوا تو ذبیحہ مردار ہے۔ قال والوشی۔ اور بت پرست کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانہ لا یعتقد الملة۔  
 اس واسطے کہ وہ ملت توحید کا اعتقاد نہیں کرتا۔ یعنی اسکو توحید کا اعتقاد نہیں اور نہ اس ملت کا دعویٰ ہے۔ اور واضح  
 ہو کہ اگر ہندو یا مجوسی یا یہودی یا نصرانی وغیرہ کسی نے بھلی یا ٹھیری شکا کی تو وہ بالاجماع کھائی جائیگی اور اگر مجوسی نے بھلی  
 ذبیحہ کی تو وہ بھی بالاجماع کھائی جاوے گی کہ بھلی کے واسطے ذبیحہ نہیں ہے تو وہ ٹکڑے کرنے کے معنی میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ  
 ذبیحہ اہل کتاب کا سب سے پہلے تفسیر جامع اردو میں مدلل شرح بیان کیا ہے اور محقق میرے نزدیک یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے  
 جو لوگ آسمانی دین کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے زعم میں وہ قریت یا بنیخیل کے ساتھ سنتین ہیں یعنی انہیں کے احکام پر چلنا  
 اعتقاد کرنے ہیں تو انکا ذبیحہ جائز ہے اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ سے درحقیقت مشرک ہیں پھر ہم اس دہائین دیکھتے ہیں کہ یہود  
 و نصاریٰ میں سے ایک قوم جن کو وہ ذبیحہ کو باطل اور احکام کو انسانی معلمت وقت کا قانون سمجھتے ہیں اور گردن مرد و شرک  
 بدعتوں بدعتوں کے قوی و بہتر جانتے ہیں تو انکا ذبیحہ مردار ہے بہانہ کہ قریت یا بنیخیل کے موافق تہمین و اعتقاد ہونا ہے۔  
 اعلیٰ بالصواب ساگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ جواب یہ کہ ان اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کہا اور  
 اہل کتاب وہ ہیں کہ کتاب قریت یا بنیخیل پر سنتین ہوں تو ہم بھی اسی آیت سے انکا ذبیحہ حلال جانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے



اہل الرائے کا ذبیحہ حلال نہیں کیا لہذا جس نے اہل الرائے وغیرہ میں کا ذبیحہ حرام جانا کہ وہ خلاف نص ہے۔ نا حفظہ۔ م  
 قال والمحرم یعنی من العید۔ اور جو شخص احرام میں ہو اس کا ذبیحہ حرام ہے یعنی جب وہ شکار کو ذبح کرے وہ مردار ہے  
 فس۔ اور اگر بالومرغی وغیرہ ذبح کرے تو جائز ہے۔ وکذا الا یوکل ما فیک فی المحرم من العید۔ اور اسی طرح شکار  
 میں سے جو جائز کہ حرم میں ذبح کیا گیا ہو وہ نہیں کھایا جائیگا فس۔ خواہ اسکو مجرم نے ذبح کیا ہو یا حلال نے ذبح کیا ہو۔  
 والاطلاق فی المحرم قطع الحبل والمحرم۔ اور محرم کے حق میں اطلاق شامل حل و حرم ہے فس۔ یعنی محرم کا شکار ذبح کرنا  
 حرام ہے خواہ وہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ والذبح فی المحرم یستوی فیہ الحلال والمحرم۔ اور حرم میں ذبح  
 کرنے میں حلال و محرم یکساں ہیں فس۔ یعنی حرم میں شکار ذبح کرنا مردار ہے خواہ محرم ذبح کرے یا حلال ذبح کرے۔ وبذلک ان  
 الذکاة فعل مشروع و هذا الصنع محرم فلم تکن ذکاة۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہے کہ ذکاة تو مشروع فعل ہے یعنی طہت  
 کے واسطے ہے اور یہ حرکت تو حرام کی گئی ہے پس ذکاة نہیں ہوگی فس۔ اور جب ذکاة نہ ہو تو جائز مردار ہو گیا۔ بخلاف ما اذا  
 ذبح المحرم غیر العید او ذبح فی المحرم غیر العید صح لانه فعل مشروع اذا المحرم لایومن الشاة وکذا لا یحرم ذبحہ  
 علی المحرم۔ برخلاف اسکے اگر محرم نے سوائے عید کے یا وجائز ذبح کیا ہو یا حرم میں سوائے شکار کے کوئی جائز ذبح کیا گیا ہو  
 تو صحیح ہے اس واسطے کہ یہ مشروع ہے کیونکہ حرم میں یا وجائز یا نہ بکری کو اس میں نہیں دیا گیا ہے اور اسی طرح محرم پر بکری کا ذبح کرنا حرام  
 نہیں کیا گیا ہے فس۔ غرض کہ شکار میں غیر مشروع ہے کہ احرام باندھنے والا اسکو ذبح کرے اگرچہ حل میں ہو یا شکار کو حرم میں ذبح  
 کیا جاوے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا جو احرام میں نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبح کے وقت کبسم اللہ نہ مخصوص ہے یعنی اس  
 جائز کی جان لینا اللہ تعالیٰ عزوجل کے نام پاک پر ہو حتیٰ کہ غلام کے نزدیک سوائے تعلیم خالق عزوجل کے کسی کے واسطے  
 ذبح کفر ہے پھر تسمیہ میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دل میں ہو اور زبان سے بھی ادا کرے۔ دوم یہ کہ زبان سے بھول جاوے  
 اور دل میں باقی ہو کیونکہ تسمیہ مخصوص ہے اور اسکا چھوڑنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ عمدہ چھوڑ دے۔ دوم یہ کہ بھولے سے  
 چھوڑے اور تیسری صورت نہیں نکلتی ہے۔ قال وان ترک الذبائح التسمیہ عند اخالذ ذبیحہ میتہ لا توکل۔ اور اگر ذبح نے  
 عمدہ تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے نہیں کھایا جائیگا۔ وان ترکہا ماسیما اکل۔ اور اگر اسے بھولے سے تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ  
 کھایا جائیگا فس۔ حلال ہو گیا۔ وقال الشافعی اکل فی الوجہین۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ دونوں صورتوں  
 میں ذبیحہ کھایا جائیگا فس۔ خواہ ذبیحہ عمدہ چھوڑا ہو یا بھولے سے چھوڑا ہو وقال مالک لا توکل فی الوجہین۔  
 اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں کھایا جائیگا فس۔ خواہ عمدہ چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے۔  
 ولسلم والکتابی نے ترک التسمیہ سوائے اور تسمیہ چھوڑنے میں مسلمان و کتابی دونوں برابر ہیں فس۔ یعنی جیسے کتابی نے  
 ذبیحہ پر اگر عمدہ لے کا نام عمدہ چھوڑا تو کھایا نہ جاوے جیسے مسلمان میں ہے اور اگر عمدہ چھوڑا تو کھایا جاوے جیسے مسلمان  
 میں ہے۔ وعلی هذا الخلاف اذا ترک التسمیہ عند ارسال البازی۔ اور اسی اختلاف پر یہ صورتیں مبنی ہیں کہ تسمیہ  
 ترک کیا بروقت باز چھوڑنے کے فس۔ یعنی بکھا ہوا فکاری باز کسی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ چھوڑا پس امام مالک رحمہ کے  
 نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور ہمارے نزدیک اگر عمدہ تسمیہ چھوڑا تو حرام ہے اور اگر نسبتاً  
 سے ہو تو حلال ہے۔ والکلب۔ یا بروقت کتا چھوڑنے کے فس۔ یعنی سکھایا ہوا شکاری کتا کسی شکار پر چھوڑا و عند الرمی  
 اور تیر مارنے کے وقت فس۔ تسمیہ چھوڑ کر شکار کو تیر مارا تو اختلاف مذکور جاری ہے۔ وهذا القول سن الشافعی مخالفت  
 لاجماع فانہ لا خلاف فیمن کان قبلہ فی حرمة متروک التسمیہ عامدا۔ اور امام شافعی سے یہ قول مذکور مخالفت جماع  
 سلف ہے کیونکہ شافعی سے ائمہ میں کچھ خلاف اس بارہ میں نہیں تھا کہ جہر عمدہ تسمیہ چھوڑا گیا ہو وہ حرام ہے۔ وانما الخلاف



بیمہ فی متروک التسمیۃ ناسیا۔ اور مرت سلف میں اختلاف ایسی صورت میں تھا کہ نسبان کے ساتھ تسمیہ چھوڑ دیا ہو۔  
 فسد بعض کے نزدیک ذبیحہ حلال تھا اور بعض کے نزدیک مردار تھا۔ فمن مذہب ابن عباس رضی اللہ عنہما انہ  
 یحرم من مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم انہ یحل بخلاف متروک التسمیۃ عامدا۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ  
 عنہما کا مذہب یہ تھا کہ سپر بھولے تسمیہ چھوڑا ہو وہ مردار ہو اور مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم یہ کہ حلال ہر وقت  
 ایسی صورت کے کہ عہد التسمیہ چھوڑا ہو تو بالاجماع بخلاف حرام ہر وقت۔ واضح ہو کہ مشہور قول مالک و احمد مثل بیمار کے  
 مذہب کے ہو۔ ذکرہ ابن قدامہ۔ اور مذہب ابن عمر و علی وابن عباس وغیرہم کہ شیخ ابو بکر الرازی نے احکام القرآن  
 میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابن عباس سے مالک رحمہ نے نو طامین روایت کیا۔ بالحدیث بھولے چھوڑنے میں یہ اختلاف  
 ہونا اسی امر کی دلیل ہے کہ عہد متروک التسمیہ کے حرام، منہ میں سب کا اتفاق ہے۔ ولہذا قال ابو یوسف و الشافعی  
 ان متروک التسمیۃ عامدا لا یصح فیہ الاجتہاد۔ اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف و دیگر مشائخ نے فرمایا کہ عہد التسمیہ چھوڑا ہو  
 جو مردار ہونے میں کچھ اجتہاد کو گنجائش نہیں ہر وقت۔ کہ وہ کسی کے اجتہاد میں حلال نہ تھے۔ ولو قضی القاضی بوجہ التسمیۃ  
 سے نفذ لکونہ مخالف للاجماع۔ اور اگر کسی قاضی نے متروک التسمیہ عہدی کے پھر جائز ہونے کا حکم دیا تو اسکی صیغہ نافذ نہیں  
 ہوگی کیونکہ وہ مخالف للاجماع ہر وقت۔ کیونکہ محل اجتہاد و مسئلہ ہوتا ہے جس میں کمان ہو اور اجماع سلف اس کے حرام ہونے پر  
 قطعی ہے تو محل اجتہاد نہیں رہا۔ اور شاید و اللہ اعلم بات یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ کے متروک التسمیہ عہدی کے حرام ہونے پر اجماع  
 سلف ثبوت نہیں ہوا اور نہ ممکن نہیں ہے کہ شافعی رحمہ مخالف ت کوں۔ کیونکہ اجماع حجت قطعی ہونے میں شافعی رحمہ کو کچھ شک  
 و کلام نہیں ہے۔ ان یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو اور شافعی رحمہ کو ثبوت نہوا۔ اور امام محمد نے آثار میں عن ابی حنیفہ عن یزید بن  
 عبدالرحمن عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ہر مسلمان میں تسمیہ فرما دے تسمیہ کیا یا نہ کیا ہو۔ امام محمد نے اسکو بھولنے  
 پر محمول کیا اگرچہ محتمل ہے کہ عہد ترک مراد ہو اور یہی شافعی کا قول ہے پس محتمل ہے کہ حضرت جابر رحمہ کا یہی قول ہو تو اجماع نہ ہوگا۔  
 ولہ قولہ علیہ السلام المسلم ینزع علی اسم اللہ تعالیٰ سہمی اولم یسم۔ اور شافعی رحمہ کی دلیل یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام پر نزع کرتا ہے خواہ تسمیہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ پس ظاہر حدیث ہے کہ عہد التسمیہ کیا ہو تو بھی  
 جائز ہے۔ ولان التسمیۃ لو كانت شرطاً للحل لما سقطت لعذر النسبان۔ اور اس دلیل سے کہ اگر تسمیہ کہنا  
 حلت کی شرط ہوتا تو نسبان کے عذر سے ساقط نہ ہوتا۔ کا لظہار کافی باب الصلوۃ۔ جیسے نماز کے باب میں طہارت  
 ہر وقت۔ کہ اگر بھولے بغیر طہارت نماز پڑھی تو صحیح نہیں ہوتی حالانکہ تم کہتے ہو کہ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے میں حلت  
 ہے تو معلوم ہوا کہ حلت کی شرط تسمیہ نہیں ہے۔ ولو كانت شرطاً۔ اور اگر تسمیہ شرط ہو تو یعنی اگر فرض کیا جاوے کہ تسمیہ  
 شرط ہے۔ فاللہ اقیمت مقامہا فی الناس۔ تو ملت تو عہدی بجائے تسمیہ کے قائم ہوئی جیسے تسمیہ بھولنے والے  
 میں ہر وقت۔ کہ بالاتفاق ملت اسلامی اسکے واسطے کافی ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ جو حدیث استدلال شافعی رحمہ میں مذکور ہے  
 اس لفظ سے نہیں پائی گئی بلکہ ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اسکا نام کافی ہے پس اگر وہ تسمیہ بھول گیا بوقت نزع  
 کے تو اسکو حلال ہے کہ تسمیہ کہے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے پھر کھادے۔ رواہ الدارقطنی۔ ابن القفان نے کہا کہ اسل اسناد میں  
 کسی میں کلام نہیں ہوا ہے محمد بن یحییٰ بن سنان کے کہ وہ مرد صالح صدوق تھا ولیکن اس میں غفلت شدید تھی۔ اور ابن الجوزی  
 نے جو معتقل بن حیدر اسد الجہری میں کلام کیا اسکو تنقیح میں رد کر دیا کہ وہ صحیح مسلم کا راوی ہے اور ابن جہان نے نقات میں لکھا  
 اور بعض سے تصنیف نقل کی۔ اور واضح ہو کہ محمد بن یحییٰ بن سنان میں بھی اختلاف ہے پس اسناد قریب درجہ حسن ہے ولیکن  
 تنقیح میں کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ کا قول موقوف ہے۔ پھر اسکو تحقیق کے ساتھ بیان کیا۔ علامہ



اگر حدیث تسلیم ہو تو اسکو خفیہ نے عتہا تسمیہ چھوڑنے پر عمل نہیں کیا کیونکہ یہ بھول جانے کے معنی میں بھی صحیح ہے۔ خصوصاً اس صورت میں کہ قرآن میں ممنوع ہے کہ لا تا کلا ما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بھول کر ہو۔ دوم یہ کہ عتہا ہو پس ضرور ہے کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی صورت باقی رہے ورنہ آیت نسخ کرنا لازم ہوگا کیونکہ اب یہ کہتے ہو کہ تم کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام چھوڑ دجو بھول کر یا عتہا۔ اور یہ صریح آیت سے معارض ہو پس وہاں حدیث میں سہو مراد ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں جو آیا کہ آپ سے قوم نے کہا کہ ہمارے پاس نوک گوشت لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انھوں نے نام الہی ذکر کیا یا نہیں تو فرمایا کہ تم اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ کیونکہ صحیح البخاری۔ تو اس روایت میں صرف بوجھنے والوں نے شک کیا اور متروک التسمیہ عتہا یا سہو کچھ معلوم نہیں ہے پس اسکے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیونکہ ظاہر حال تو تسمیہ کی دلیل ان کے وہم کی وجہ سے انکو تسمیہ کہنے کا ارشاد کیا تاکہ وہم دور ہو۔ ولنا الکتاب وہو قولہ تعالیٰ ولا تا کلا ما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیہ۔ اور ہماری حجت قرآن ہے اور وہ قول الہی عزوجل ولا تا کلا ما لم یذکر الآیہ۔ یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا اس سے مت کھاؤ۔ نہی و ہو للتحريم۔ یہ قول الہی عزوجل نہی ہے اور فی واسطے تحريم کے ہوئی ہے۔ والا جماع و ہوا بینا۔ اور دوسری حجت اجماع سلف ہے اور وہ ہوتے اوپر بیان کیا۔ کہ امام شافعی رحمہ سے پہلے علماء سلف سب نے ذکر تسمیہ عتہا کے حرام ہونے پر اتفاق نہی۔ پس قرآن قطعی و اجماع قطعی سے حجت قائم ہوئی۔ و السنۃ و ہو حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ۔ اور ہماری حجت حدیث صحیح ہے اور وہ حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ ہے۔ فانہ علیہ السلام قال فی آخرہ فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور دوسرے کے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا۔ یعنی یہ نیکار حرام ہوا۔ علل الحرام ترک التسمیہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی کہ تسمیہ چھوڑا۔ پوری حدیث عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور تسمیہ کہ لیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا یعنی نیکار پر چھوڑا اور تسمیہ کہ لیا ہے پس اسے نیکار پر پکڑ کر قتل کیا پس تو اس نیکار میں سے کھاؤ مگر کتے نے اس میں سے کھا یا ہو تو مت کھا کہ اسے اپنے واسطے یہ نیکار پکڑا ہو (یعنی لیکھا ہوا نہیں ہے) میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اپنے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا پاتا ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ دو ذن میں سے کس نے اس نیکار کو پکڑا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو اس میں سے مت کھا کیونکہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ لکھا تھا اور دوسرے کتے پر تسمیہ نہیں لکھا تھا۔ رواہ الامام ابوداؤد فی الصحیح۔ پس آپ نے حرام ہونے کی یہ وجہ فرمائی کہ ساتھ میں اس کا تسمیہ چھوڑا گیا ہے کیونکہ یہی ظاہر حال ہے پس معلوم ہوا کہ جس پر تسمیہ چھوڑا گیا وہ مردار ہے۔ و مالک رحمہ اللہ بظاہر ما ذکرنا اولاً فی فصل فیہ۔ اور امام مالک رحمہ ان دلائل کے ظاہر کے ساتھ حجت دیتے ہیں کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ و سنۃ تسمیہ چھوڑا ہوا یا سہو چھوڑا ہو تو بہر حال حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ سبے شک ظاہر دلائل یہی ہے۔ ولکننا نقول فی اعتبار ذلک من الحرج المالا یخفی۔ ولکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا اعتبار کرنے میں جو کچھ حرج، درد و غمی نہیں ہے۔ یعنی ہم نے دوسری دلیل سے جانا کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ ضرور تسمیہ ہو۔ لان الانسان کثیر النسل و اسواسطے کہ آدمی تو بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔ و ہذا ایسا اتفاق ہوگا کہ جائز کے ذبح میں وہ تسمیہ بھول جائیگا و الحرج مرفوع۔ اور حرج تو شرعاً مرفوع ہے۔ پس یہ اعتبار بھی مرفوع ہے۔ یعنی ظاہر ظاہر سے معلوم ہوا کہ



مقیمہ ہونا ضرور مستحب ہے لیکن یہ کہ زبان سے ہو یا دل سے بھی کافی ہے۔ تو امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ضرور زبان سے ہونا  
 شرط ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر دو سری آیات سے مانند قولہ تعالیٰ ماجہل علیکم فی الدین من حج الایۃ۔ وغیرہ سے معلوم  
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں حج و شغف دور فرمائی ہے پس اگر ہم زمین سے طرک کون تو بسا اوقات ذبیحہ مردار ہوگا  
 اور مال بر باد اور حج شدید ملاح ہوگا اس واسطے کہ آدمی بہت بھولتا ہے۔ تو ضرور ہوا کہ جب حج دور کیا گیا ہے تو یہ شرط  
 نہیں ہے در نہ حج دفع نہ ہو۔ واسمع غیر مجری علی ظاہرہ۔ اور دلائل سمیعہ یعنی آیات و احادیث اپنے ظاہر لفظ  
 پر جاری نہیں ہوئی ہیں۔ یعنی اُن سے زبانی تسمیہ مخصوص نہیں ہے۔ اذ نوامید بہ لجزت و المحاجۃ۔ اس واسطے  
 کہ اگر ان نصوص سے ظاہر مراد ہوتا تو محبت لانا جاوی ہوتا۔ حتیٰ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جو لوگ بھولے  
 سے تسمیہ چھوڑنے کو حلال کہتے ہیں ان پر دوسرے لوگ بھی حجت لاتے۔ و ظہر الانقیاد۔ اور انکی طرف سے تسلیم ظاہر  
 ہوتا۔ یعنی ذرا نفس کو تسلیم کرنے کو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مرتبہ پر ہیں ان کی تسلیم کی یہ شان ہے کہ جب اس پر ظاہر  
 بیش کجاوے تو فوراً تسلیم ہوگا اور مطیع و منقاد ہو جاتا ہے تو صحابہ بدرجہ اولیٰ نفس ظاہر کی منقاد ہو جاتے۔ و انرفع  
 فی الصد الاول۔ اور صدر اول میں اس مسئلہ میں اختلاف مرتفع ہو جاتا۔ خلاصہ یہ کہ سلف میں سے ایک  
 جماعت نے بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال رکھا ہے پس اگر نفس قرآن و حدیث میں زبان سے تسمیہ شرط ہوتا  
 تو جمعی ان پر یہ نصوص حجت لائی جاتیں اسی وقت ان سے اختلاف مرتفع ہو جاتا پس معلوم ہوا کہ نصوص تسمیہ مخصوص  
 نہیں ہیں پھر ہم نے دیکھا کہ زبان سے تسمیہ شرط کرنے میں حج شدید ہے تو معلوم کیا کہ نصوص میں زبانی تسمیہ مراد نہیں ہے  
 فافہم۔ شافعی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ زبانی تسمیہ بھول کر چھوڑنے میں ملت توحیدی قائم مقام تسمیہ کی ہوتی ہے تو عمدہ  
 چھوڑنے میں بھی ایسا ہی کیا جاوے۔ جواب دیا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ والا قامتہ فی حق التلوی و هو  
 معذور لایمل علیہا فی حق العاد و لا عذر۔ اور بھول جانے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کے قائم مقام  
 کرنا درحالیہ بھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمدہ چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملت قائم مقام تسمیہ  
 ہو حالانکہ عمدہ چھوڑنے والا معذور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ملت کو تسمیہ کا قائم مقام کرنا ایسے شخص کے حق میں ہے  
 جو تسمیہ بھول گیا اور وہ معذور ہے پس اس پر عمدہ تسمیہ چھوڑنے والے کا قیاس صحیح نہیں کیونکہ وہ معذور نہیں ہے مثلاً رفسان بن  
 اگر کسی نے بھولے سے کھایا تو وہ معذور ہے اور روزہ باقی رہا اور جس نے عمدہ کھایا تو اس کا روزہ ندارد بلکہ کفارہ لازم ہے  
 کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ و ما رواہ محمد بن علی علی حالات النسیان۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے جو حدیث روایت کی وہ  
 حالت نسیان پر محمول ہے۔ یعنی حدیث مذکور میں ترک تسمیہ سے مراد ہے کہ اس نے بھول کر چھوڑا تھا تو کچھ مضر نہیں پس بسم اللہ  
 کر کے کھاوے چنانچہ ہم نے ادب بیان کر دیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ نکلا کہ اگر کسی نے عمدہ تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر بھولے  
 سے چھوڑا تو حلال ہے اگرچہ کتابی ہو اور مخفی نہیں کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب کی ایک جماعت عظیمہ عمدہ تسمیہ چھوڑتے  
 بلکہ نوجوانتے ہیں پس ذبیحہ مردار ہے۔ ثم التسمیۃ فی ذکاة الاختیار بشرط عند النذیح و هو علی المذبح۔ پھر ذکاة اختیاری  
 میں تسمیہ کنایہ کو کہنے وقت شرط ہے اور یہ مذبح جائز ہے جو گا۔ یعنی جائز ہے تسمیہ کہتا و ذبح کرتا جاوے۔ و فی الصیہ  
 بشرط عند الرمال والرمی و هو علی الآلة۔ اور شکاک صورت میں یعنی غیر اختیاری ذکاة کی صورت میں کتاب و بازوینہ چھوڑنے  
 و تبرائے کے وقت تسمیہ شرط ہے اور یہ آئہ پر تسمیہ ہے۔ یعنی جس آئہ سے ذکاة اضطراری کے ساتھ صید کو ذبح کرنا منظور ہے  
 اس پر تسمیہ کہنا کافی ہے۔ لان المقدور لہ فی الاول النذیح۔ کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کی قدرت  
 میں ذبح ہے۔ و ذبیحہ پر تسمیہ نہ کر سکتا ہے۔ و فی الثانی الرمی و الا رسال دون الا صاتیۃ۔ اور دوسری صورت یعنی



حید کی حدت میں شکار ہونا اس کی قدرت میں نہیں بلکہ تیر بچکے یا کتا وغیرہ چھوڑنا اس کے اختیار میں ہے۔ چشمہ طہر علیہ السلام  
بقدر علیہ۔ پس شہید اپنے فضل کے وقت شرط ہوا جبر کا درہو سن۔ اور حدیث صحیح حدی بن حاتم میں گزرا کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے حدی بن حاتم کو کتا چھوڑنے کے وقت تشبیہ کا ارشاد فرمایا تو صریح نص سے بھی یہ ثابت ہوا اور  
قیاس موافق نص ہے۔ بالکل غیر اختیاری لاکہ صید وغیرہ میں تو قیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ مارنے و چھوڑنے کے وقت تشبیہ  
کے اور ذکاۃ اختیاری میں تو اس جائز پر شرط ہے جسکو ذبح کرتا ہو۔ حتیٰ لو اجمع شاة وسمی فذبح غیرہ بالک  
التسمیۃ لا یجوز۔ حتیٰ کہ اگر ایک بکری ذبح کرنے کو لٹائی اور تشبیہ پڑھا مگر اس تشبیہ سے دوسری بکری ذبح کر دی تو ذبیحہ نہیں  
جائز ہے۔ بلکہ جیسے تشبیہ پڑھا تھا اگر وہی ذبح کرتا تو حلال ہوتی اور جس کو ذبح کیا اس پر تشبیہ نہیں پڑھا تو یہ مردہ  
ہوئی۔ دوسری لے صید وسمی کا صاب غیرہ حل۔ اور اگر اسے غیر کسی شکار کی طرت مارا اور تشبیہ پڑھ دیا تو  
بھریہ تیر کسی دوسرے شکار کو لگا تو وہ بھی حلال ہے۔ کیونکہ تیر بچکے پر تشبیہ واجب تھا وہ اس تیر میں موجود ہے جو  
شکار کو لگا اور شکار پر تشبیہ واجب نہیں تھا۔ تو شکار حلال ہو گیا۔ وکذا فی الارسال۔ اور یہی حکم کتا وغیرہ شکاری  
جائز چھوڑنے میں ہے۔ کہ اگر شکاری جائز چھوڑنے کے وقت اس پر تشبیہ پڑھ دیا اور شکار پر چھوڑا پھر اسے اس چھوڑ میں دوسرا  
شکار مارا تو وہ حلال ہے کیونکہ شکار پر تشبیہ واجب نہیں تھا بلکہ اسی شکاری جائز پر شرط تھا اور وہ موجود ہے تو اس شکاری تازی یا باز  
جس شکار کو مارا وہ حلال ہے اور تیر میں اسے چھوڑنے کے واسطے لگائی کہ اگر تشبیہ پڑھ کر کتا چھوڑا اور اسے شکار نہیں پایا پھر وہ  
تازی یا کسی دوسری جانب کو گھوم گیا تو اب دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تشبیہ شرط ہے کیونکہ یہ چھوڑنا دوبارہ واقع ہو گیا یوں  
کہا جادے کہ جب شکاری جائز پر تشبیہ پڑھ کر چھوڑا تو اسے اس راہ میں جس کسی شکار کو مارا وہ حلال ہے اور واضح رہے کہ جب ایک  
شکار مارا تو دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تشبیہ ضروری ہے ہر ایک ذبیحہ پر تشبیہ علوہ ہونا چاہیئے۔ م۔ ولو اجمع شاة  
وسمی ثم رمی بالشفرة ونزع باخری کل۔ اور اگر اسے بکری کو لٹایا اور تشبیہ پڑھا پھر چھری بچکے دی اور دوسری چھری سے  
ذبح کیا تو وہ حلال ہے کھائی جائیگی۔ کیونکہ تشبیہ تو اس ذبیحہ پر ہی اور چھری پر نہیں ہے۔ ولو سمی علی سهم ثم رمی بنصیب  
الایوکل۔ اور اگر اسے کسی تیر پر تشبیہ پڑھا تھا پھر اس تیر کے سواے دوسرے تیر یا بکر شکار گرایا تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔  
اس واسطے کہ تشبیہ جس تیر پر تھا وہ نہیں مارا گیا اور یہاں تیر ہی پر تشبیہ شرط تھا وہ نہ رہی۔ قال ویکرہ ان ینذکر مع اسم اللہ لکھا  
شیا غیرہ۔ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے نام ہلک کے ساتھ کوئی دوسری چیز ذکر کرنا مکروہ ہے۔ یعنی خالص بسم اللہ اللہ اکبر یا اللہ  
مانند جو جہن صرف اللہ تعالیٰ کا نام ہلک یا مع تعظیم ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا ذکر نہو حتیٰ کہ آنحضرت م کا نام شریف بھی جائز نہیں  
ہے اور اسی طرح دعا و مقصود وغیرہ بیان کرنا بھی جائز ہے۔ وان یقول عند الذبح اللهم تقبل من فلان ثم  
مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت کہے کہ اے اللہ اسکو فلان شخص کی طرت سے قبول کر۔ یعنی کہ بسم اللہ اللہ اکبر الی اسم  
فلان کی طرت سے قبول کر۔ تو یہ مکروہ ہے اور واضح ہو کہ سوائے تشبیہ کے دوسری چیز ذکر کرنے میں دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ  
تشبیہ کے ساتھ عن عطف لاکر دوسری چیز ذکر ہو اور دوم یہ کہ بدون عطف لانے کے لاکر ہو۔ جیسے اوپر مذکور ہو رہی  
وہذہ ثلث مسائل۔ اور یہ تین مسئلہ ہیں۔ احد ہا ان ینذکر موصولا لا معطوفا۔ اول یہ کہ دوسری چیز کو تشبیہ سے  
لاکر بیان کرے اور عطف نہ کرے۔ ث۔ اس صورت میں مجبورہ بر حکم نہیں ہوگا۔ ویکرہ ولا یحرم النہیجۃ وہو المکر  
یما قال۔ پس ایسا کرنا مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا اور مصنف کے قول سے بھی یہی مراد ہے۔ کہ بدون عطف کے  
اللہم تقبل من فلان۔ بیان کرے۔ اسی واسطے مکروہ ہے۔ کیونکہ دو وزن لاکر تشبیہ نہیں ہوا بلکہ تشبیہ اللہ تعالیٰ  
کے نام ہلک سے ہوگا مگر دعا سے مذکور بیان کرنا مکروہ ہے۔ ونظیرہ ان یقول بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ اور اسی کی



نظیر یہ کہ اسنے ذبح کرنے وقت کہا کہ بسم اللہ محمد رسول اللہ فت۔ یعنی محمد کو رفع کے ساتھ لایا۔ اور اسے اللہ پر عطف  
 نہیں کیا ورنہ مجرور ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہوگا۔ لہذا اللہ شکر کہ لم توجد فلم یکن الذبح  
 واقعالہ۔ اسواسطے کہ شرک نہیں پائی گئی تو ذبح کرنا محمد رسول اللہ کے نام شریف کے واسطے نہیں واقع ہوا فت۔  
 یعنی یہ معنی نہیں ہوئے کہ ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام اور محمد رسول اللہ کے نام سے بلکہ یہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ  
 کے نام سے ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو ذبح میں شرک نہیں ہوا۔ الا اللہ بکرہ  
 الوجود القرآن صورۃ۔ لیکن اتنی بات ہو کہ یہ مکروہ ہے اسواسطے کہ ظاہر صورت میں طعن پایا گیا۔ فیتصور لحدوث  
 المحرم۔ تو ایسی شکل میں جاتی ہے جو حرام ہے۔ مگر یہ باطن و معنی میں شرک نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی  
 نے معنی میں شرک کا قصد کیا تو حرام نہیں ہے اور یہ قصد اسی قصد ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو۔ کیونکہ موت و زندگی سب اللہ تعالیٰ  
 عزوجل کے واسطے ہے و قد قال تعالیٰ ان صلاتی و تسبیحی و تمجیدی و ما فی ہدایتی و ما فی ہدایتی و ما فی ہدایتی۔ یعنی آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ مشرکین کہ جو جہنم کے نام پر یعنی بتوں کے واسطے قربانی کیا کرتے تھے ہدایت کرنے  
 کے لیے یوں کہو کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت اللہ تعالیٰ کے واسطے ہے اسکا کوئی شریک  
 نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے سوائے اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے کسی غیر کے واسطے اعتقاد کیا تو کافر ہو گیا اور اگر ظاہر میں  
 کوئی ایسا فعل کیا جو لفظ میں یا معنی میں غیر کے واسطے ہوتا ہو حالانکہ اسکا قصد و اعتقاد یہ نہیں ہے پس اگر معنی میں ہو تو  
 تو حرام ہے اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے قصد و نیت سے  
 قربانی کی تو وہ کافر ذبیحہ مردار ہے خواہ لفظ میں بسم اللہ کے یا کوئی کلمہ لفظ کے لیکن اگر کسی مسلمان نے سوائے اللہ تعالیٰ  
 کے کسی بری یا جن وغیرہ کے واسطے قربانی کی یعنی دل میں اسی کے واسطے قصد کیا تو وہ مرتد ہو گیا پھر اگر اسنے ظاہر میں  
 بھی اسکا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلات کہا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر اسنے ظاہر میں خالی بسم اللہ کہا تو ظاہر میں  
 اسکے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ہمکو اسکی ولی نیت معلوم نہیں ہے اور اگر وہ ظاہر کرے تو اسی وقت مرتد ہونے  
 کا حکم ہوگا اگرچہ وہ جھوٹ کے۔ یہ اس مقام پر اصل فقہ ہے اور اسی پر سبکی مبنی ہیں۔ پس تسمیہ میں غیر کا ذکر اگر بدلتا  
 عطف ہو تو ذبح کرنا مجہولہ کے واسطے نہ ہوگا پس ذبیحہ حرام نہوگا لیکن یہ نفل اسوجہ سے مکروہ ہے کہ ظاہر میں اس طرح طعن  
 پایا جاتا ہے کہ جو صورت حرام ہے اس کے مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ والثانیہ ان پذیر موصول علی وجہ العطف  
 والشکر۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ غیر کو بطور عطف و شرکت کے ملا کر کہے۔ بان یقول بسم اللہ و اسم فلان۔ بان  
 طور کہ شکر کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام خدا و بنام فلان۔ او یقول بسم اللہ و فلان۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ  
 و فلان کے فت۔ یعنی نام حق عزوجل کے ساتھ کسی عام مخلوقات آدمی وغیرہ کا نام لے۔ او بسم اللہ محمد  
 رسول اللہ۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ و محمد رسول اللہ کے فت۔ یعنی نام الہی عزوجل کے ساتھ اس کے خلق  
 میں سے اشرف و اکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف لے۔ بلکہ الدال  
 بکسرہ و تل مفت۔ یعنی محمد کی دال کو کسرہ دے کہ اسم اللہ پر عطف ہو جاوے کہ ذبح کرنا مجہولہ و دون کے نام پر  
 مذکور واقع ہو۔ بالکل ان سب محدودین میں حکم یہ کہ اگر بدوین اعتقاد کے ہو تو یہ نفل فیہ حرام ہے۔ فتحرم الذبیحہ۔ پس ذبیحہ  
 حرام مردار ہوگا۔ لہذا اہل یہ بغیر اللہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوائے غیر کے لیے بھی آواز نکالی گئی فت۔ حالانکہ  
 مجہولہ اسم اللہ تعالیٰ کے دوسرے کا نام بکارا جاوے وہ مردار حرام ہے چنانچہ قرآن مجید میں اسکی حرمت دنا بالی مروج  
 مخصوص ہے۔ اور اگر یہ شخص جسے اس طرح ذبح کیا ہو مل میں بھی غیر کے واسطے ذبح کی نیت رکھتا ہو تو وہ مرتد ہے کیونکہ اسکو



اسمہ تعالیٰ کے واسطے خالص ہونے کا یقین نہیں ہے۔ والٹالٹہ ان یقول لمصلو لاعتہ صلوٰۃ فانی۔ اور تیسری  
یہ کہ غیر کا ذکر تسمیہ سے صورت میں اور معنی میں دو ذوق طرح جدا ہو۔ بان یقول قبل التسمیۃ و قبل ان یفصح الذبیح  
اولیٰ بعدہ۔ بان طور کہ تسمیہ سے پہلے اور جائز ٹالنے سے پہلے یا پیچھے کے ف کہ الہی فلاح کے واسطے یہ قربانی  
قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہ کرنی کرے بھر کہے کہ الہی اسکو فلاح کے واسطے قبول فرما۔ یا کبریٰ کو ٹال کر ٹالنے سے  
پہلے کہے کہ الہی یہ قربانی فلاح بندہ کے واسطے قبول فرما بسم اللہ کہ کرنی کرے۔ و ہذا لا یاس بہ۔ اور یہاں  
کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اگرچہ یون بھی کہنا عوام کے خیال سے کچھ اچھا غلط نہیں ہے اور اگر لوگ سمجھیں کہ  
تو جائز ہے۔ لہذا روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لعبد الذبیح اللہم تقبل ہذہ عن امی محمد من شہد  
بالوحدانۃ ولی بالبلوغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے بعد از حج کرنے کے دعا فرمائی کہ  
الہی یا س قربانی کو امت محمد میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما کہ جو میرے واسطے وحدانیت کی اور میرے واسطے رسالت  
پہنچانے کی گواہی دے۔ یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہونگے وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت  
و مٹا ہوں مگر انہیں ستمت فیری رہ لوگ ہیں جو ایمان لا دین تو آپ نے اس قربانی کرنے کے بعد دعا فرمائی کہ الہی میری  
امت میں سے جو لوگ دل سے جبری وحدانیت کا یقین کریں اور میری رسالت کا یقین کریں انکے واسطے یہ قربانی قبول فرما۔  
بسم اہل ایمان میں سے جو لوگ محتاج ہیں کہ قربانی نہیں کر سکتے ہیں انکو بھی بشارت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے  
واسطے قربانی کر دی۔ و الحمد للہ رب العالمین اسواسطے کہ جو شخص خود قربانی کرے یا کسی قربانی قبول ہونے میں کبھی شک  
بھی پیدا ہو جاتا ہو کہ شاید مال پاکیزہ عویانیت خراب ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی میں کچھ شک نہیں ہوا  
وہ مقبول پاکیزہ ہو اللہ تعالیٰ ہمو اور سب مسلمانوں کو آپ کی صدق نبوت کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ ہر  
کرنے والا رکھے اور اسکی برخاستہ بالخیر فرما دے آمین یا ارحم الراحمین۔ پھر یہ حدیث جسکا مصنف رحمہ نے حالہ  
ہر صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اور سند رک الحاکم میں حدیث ابو رافع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے  
نام تفسیر مترجم کی تفسیر اردو سورہ کوج میں تلاش کر دیتا محمد فی الادب و الاثر۔ م۔ اور تسمیہ خالص ذکر اللہ عزوجل  
ہر چنانچہ کہا۔ ثم الشرط هو الذکر الخالص المجرد۔ پھر شرط تو ذکر خالص مجرد ہے۔ یعنی کچھ لفظ بسم اللہ یا بسم اللہ  
اللہ اکبر۔ کی خصوصیت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو جو بدن اسکے کہ غیر کا کچھ میل ہو اور مجرب ہو کہ اس میں اپنی دعا وغیرہ  
کوئی غرض شامل نہ ہو۔ علی ما قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ جرد و التسمیۃ۔ بنا برآں کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ بن مسعود رضی اللہ  
عنہ نے کہا کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد کہو۔ اس میں اپنی دعا وغیرہ شامل نہ کرو لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا کہ قول کہ  
روایات میں نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ تسمیہ خالص مجرد چاہیے کیونکہ یہ قربانی ایک ذی روح مخلوق کی اسکے خالق عزوجل  
کے واسطے ہے جیسا کہ فقہ القام سے پیشتر آگیا جی لو قال عند الذبیح اللہم اغفر لی لایکل۔ حتیٰ کہ اگر ذبیح کرے واسطے  
تسمیہ کی جگہ یوں کہا کہ اللہم اغفر لی۔ الہی مجھے بخشہ تو ذبیحہ حلال نہو گا۔ اگرچہ ذبیح کے وقت نام الہی ذکر ہوا  
لانہ دعا و سوال۔ اسواسطے کہ یہ تو دعا و درخواست ہے۔ و لو قال الحمد للہ او سبحان اللہ یرید التسمیۃ علی  
اور اگر اسنے تسمیہ کے بجائے الحمد للہ یا سبحان اللہ کہا حالانکہ اسکی مراد تسمیہ ہے تو ذبیح حلال ہو گا۔ ف۔ اس  
کہ اس میں اپنی غرض شامل نہیں ہے بلکہ اسی کے نام پر ذبیح ہے جسکے واسطے حمد و تقدیس ہو۔ وہی خالق ہے اور وہ رب ہے  
پاک ہے اور وہی ادا اور جلا تا ہے۔ و لو عطس عند الذبیح۔ اور اگر ذبیح کو ذبیح کرتے وقت جھینک آئے۔ فقال الحمد للہ  
جس اسنے کہا کہ الحمد للہ۔ یعنی جھینک برا الحمد للہ کہ مجھ پر میری اور ربی تسمیہ نہیں کیا۔ لایکل فی صحاح و



تو دور وایون میں سے اس صحیح روایت پر ذبحہ حلال نہیں ہوگا۔ لائنہ پر بد بہ الحمد للہ علی نعمتہ دون التسمیۃ۔ اس واسطے  
 کہ وہ نعمت عافیت پر الحمد للہ کا قصد کرتا ہو اور تسمیہ اسکی مراد نہیں ہو۔ فتنہ۔ حالانکہ اسوقت ذبح پر خالص تسمیہ چاہیے  
 ہو۔ بالذبح ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو اور دلی نیت یہ کہ قربان اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو۔ ورنہ اللہ  
 اللہ عنہ الذبح۔ اور جو تسمیہ کہ ذبح کے وقت لوگوں کی زبانوں پر متداول ہو۔ وہ ہو قولہ بسم اللہ واللہ اکبر  
 اور وہ بسم اللہ واللہ اکبر۔ یہ منقول عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ فاذکر واسم اللہ علیہا صوات  
 تو یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما علی قولہ تعالیٰ فاذکر واسم اللہ علیہا صوات۔ کی تفسیر میں منقول ہو۔ فتنہ۔ اور جو  
 نے تفسیر میں توضیح بیان کیا ہو اور محصل یہ کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یندھون  
 کے ذبح کرنے میں بسم اللہ واللہ اکبر۔ منقول ہو اور اس حدیث کو ائمہ صحاح اسنہ سب نے روایت کیا ہو اور شاید کہ  
 مصنف رحمہ کی مراد یہ کہ آیت میں ذکر کا حکم وارد ہو اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسکی تفسیر بر روایت حاکم وغیرہ یہی کلمہ مروی ہو  
 پھر ایک روایت میں ہو کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللهم سنگ وایک۔ یعنی اونٹوں کو زمین پاؤں باندھ کر کھڑا کرے اور پھر  
 کرے یہ کلمہ کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللهم سنگ وایک یعنی میں شکر کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور اللہ بہت بزرگ  
 ہو الہی تیری جانب سے ہو اور تیری ہی طرف راجع ہو۔ یعنی پیدا کشت کا ظہور تیری ہی طرف سے ہو اور تیری ہی جانب  
 پھیرا جاتا ہو۔ اور دوسری روایت میں آتا کہ پھر کہے کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللهم سنگ فمک۔ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر الہی  
 تیری ہی طرف سے ظہور حیات ہو اور تیرے ہی واسطے موات ہو۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور عینی  
 نے نقل کیا کہ ذخیرہ میں بقالی خمس الامۃ نے بسم اللہ واللہ اکبر۔ بدوق راو کو بہتر سمجھا اور صحیح یہ کہ مع واو بہتر ہو کیونکہ  
 حدیث صحیح میں واو ثبوت ہوا تو اسکی ابتلع چھوڑنا نہیں چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہو۔ اور تفسیر ابن عباس  
 میں اس فقہ کی تفسیر ہو جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ ذبح کے وقت اسم الہی عزوجل سے تنبیہ ہو کہ اسی کی طرف سے  
 ظہور اور اسی کی جانب پھر لوٹنا اور یعنی حیات و موات اسی کے واسطے ہو۔ پھر یہاں ایک نکتہ ہے جس کا اصلی مقام تو تفسیر  
 ہو گا بغیر درت بیان میں لایا جاتا ہو کہ حیات مخلوقات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح و تقدیس ہو پس  
 حکم قولہ تعالیٰ ان من شئی الا سبج بحمدہ الایۃ وغیرہ سے ہر حیوان کی بھی تسبیح ہو لیکن انسانی سبب سے اثر ہو لہذا  
 جائز ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانور دن کو ذبح کر کے کھاوے اور اسکی غذائی قوت سے تسبیح الہی عزوجل  
 برقیام کرے پس یہ اس انسان کے واسطے جیسے ہنر ہو ویسے ہی حیوان کے واسطے چراگاہ جنت میں نعمت ہو لہذا حیوانات  
 کے واسطے ذبح ہونا فیصلت ہو لیکن جسے ذبح کیا اور کھایا تو اسپر حق نعمت یہ کہ اسے تسبیح برقیام ہو اور الحمد للہ رب العالمین  
 شکر نعمت ہو اور مزید رعایت و رکار ہو۔ اور اگر کسی کافر نے اس جاندار کو مار کر کھایا تو اسے تسبیح کرنے والے کو شیطانی  
 افعال و عادات کے واسطے ضائع کیا پس وہ مستوجب عذاب شدید ہو جیسے دیگر نعمتوں کی ناشکری میں عقاب کا مستحق  
 ہوتا ہو حافظہ و تدبر واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب والیہ المرجع والیاب غفرانک اللهم و بھک استغفرک واتوب  
 الیک رم پھر جانور حلال کرنے میں ذبح و محرکہ و طریقہ ہیں۔ قال والذبح بین الخلق واللہ۔ اور ذبح کرنا خلق واپس کے  
 درمیان میں ہونا ہو۔ یعنی اعلائے خلق سے لے کر اسکی واسطے کہا گیا کہ جبرون سے لے کر لہ یعنی سرسینہ تک ہو  
 وفی الجامع الصغیر لا باس بالذبح فی الخلق کلا وسطہ واعلاہ واسفلہ۔ اور جامع صغیر میں تفسیر ہو کہ صفائے  
 کہ نام خلق میں جہاں پابے ذبح کرے خواہ درہ بیان میں خواہ اعلائے خلق پر اور خواہ اغلا خلق پر۔ یعنی چاہے  
 جبرون سے بچے یا مرن پھری جلاوے یا بیچ خلق میں یا سینہ سے متصل نیچے خلق پر پھری جلاوے سب جائز ہیں والا



فیہ قولہ علیہ السلام الذکاۃ ما بین اللہ والبعین۔ اور اصل اس بات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے کہ ذکاۃ در میان لبہ و جہڑوں کی ہے۔ یعنی اس در میان میں جہاں چاہے ذبح کرے اور یہ ذکاۃ اختیاری کا بیان ہے لیکن حدیث مذکور بروایت دارقطنی ضعیف ہے۔ البتہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس میں آثار وارد ہیں۔ اور واضح ہو کہ ذخیرہ میں صرح ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا حلقوم سے نیچے سینہ پر ذبح واقع ہوا تو اس کا کھانا حرام ہوگا کیونکہ جو ذبح کا مقام اختیاری ہے اس سے خلاف واقع ہوا اس واسطے کہ ذبح تو فقط حلقوم ہے۔ م۔ ن۔ ع۔ اور یہ بھی ذکاۃ اختیاری سے مخصوص ہے اور نہ فطراری میں ذبح تمام بدن ہے جبکہ مصنف رحم نے اول کتاب میں تصریح کر دی۔ پس معلوم ہوا کہ ذکاۃ اختیاری میں ذبح سینہ پر اور وہ حلقوم اوپر سے نیچے تک ہے۔ دلیل روایت مذکورہ۔ ولانہ مجمع البحرین والعروق۔ اور اس قیاس سے کہ حلقوم میں کھانے پانی کا نل و سانس کا نل اور رگین سب جمع ہیں۔ اور ذبح کا مقصود یہ کہ نجس خون مکمل جادے جو تصفیہ نفس و تزکیہ قلب سے اٹھ جاتا ہے۔ فیحصل بالفعل فیہ انہار الدم علی ابلغ الوجہ۔ پس حلقوم میں ذبح کا نفل واقع ہونے سے سب صورتوں میں سے اچھے طور پر خون بہ جانا حاصل ہوگا۔ فکان حکم الكل سواء۔ نوادر سے نیچے تک پورے حلقوم اس معنی میں یکساں ہے۔ پس جہاں چاہے ذبح کرے۔ بالجملہ حلقوم کے ذبح ہونے میں کچھ شک نہیں ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوتا کہ سوائے حلقوم کے دوسری جگہ ذبح سے مردار ہوگا اگرچہ ذکاۃ اختیاری میں ذبح حلقوم ہی چھوڑنا نفل مکروہ ہے لیکن حرمت ذبیحہ جیسا کہ ذخیرہ سے نفل ہوا مکمل تامل ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ احتیاط یہی کہ روایت ذخیرہ پر فتویٰ دیا جادے۔ م۔ قال والعروق التي تقطع فی الذکاۃ اربعۃ الحلقوم والمہری والودجان۔ ذکاۃ میں جو رگین کالی جاتی ہیں وہ حلقوم و مہری اور۔ وود و اداج ہیں۔ حلقوم ظاہر ہے اور مہری وہ نل جس میں سے طعام جاتا ہے اور واداج رگ گردن۔ لقولہ علیہ السلام افرال واداج بما شئت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ واداج جس چیز سے چاہے کاٹ دے۔ پس یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے اور اگر ثبوت ہو تو استدلال کا طریقہ یہ کہ اس میں واداج کاٹنے کا حکم دیا۔ وہی اسم جمع۔ اور واداج لفظ جمع ہے۔ و اقلہ الثلث۔ اور کنز جمع میں ہے۔ ف۔ ذہن رگین کا نال واجب ہوا۔ فیتناول المرء والودجین۔ تو یہ مہری اور وود و اداج کو شامل ہوا۔ کیونکہ مہری کا ذخیرہ کا نال واداج لازم ہے۔ وہو حجة علی الشافعی فی الاکتفاء بالحلقوم والمہری۔ اور یہ روایت امام شافعی پر حجت ہے کہ حلقوم و مہری کا پر اکتفا جائز کہتے ہیں۔ ف۔ اگر کما جادے کہ روایت مذکور سے نفل نکالا کہ مہری اور وود و اداج رگوں کو شامل ہے پس وہ تبریحی حجت ہے کہ نفل حلقوم کا نال نکالا ہے۔ جواب یہ کہ روایت کے خلاف ہم نے نہیں نکالا کیونکہ روایت اگرچہ مہری اور وود و اداج رگوں کو شامل ہے۔ الا انہ لا یکن قطع ہذہ الثلثۃ الا بقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضائہ۔ لیکن ان تینوں کو کاٹنا بدون قطع حلقوم کے ممکن نہیں ہے نو اقتضائے حدیث سے حلقوم کا نال ثبوت ہو گیا۔ پس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ حلقوم کے ساتھ مہری اور وودجین کو کاٹو۔ پھر واضح ہو کہ حلقوم و مہری اور وودجین کاٹنے پر اجماع ہے اور خود امام شافعی رحم نے اسی پر تنصیب فرمائی ہے اور صرف حلقوم و مہری پر اکتفاء کرنا خود شافعی رحم کا قول نہیں بلکہ شافعیہ میں سے اسطخری کا قول ہے کہانی یعنی عن الحلیۃ۔ پھر ظاہر ہے کہ حلقوم و مہری اور وود و اداج رگوں کا نال ذبح ہے۔ و لفظ ہر ما ذکرنا بحجج مالک رحم و ابی یوسف و اکثر شہاہل و شہرہ قطع جمیعہا۔ اور روایت مذکورہ کے ظاہر سے امام مالک رحم نے حجت پر کروی اور انہیں سے اکثر قطع کرنا ذبح میں کافی نہیں کہتے بلکہ جبارون کا قطع کرنا شرط کرتے ہیں۔ وعندنا ان قطعہا حل بالاکل۔ اور ہمارے نزدیک اگر جبارون کو قطع کر دیا تو خود ظاہر ہے کہ کھانا حلال ہے۔ وان قطع اکثرہ لم یکن ذکاۃ عند ابی حنیفہ رحم۔ اور اگر اسے جبارون میں سے اکثر کو قطع کیا تو یہ نہیں ہوگا تا بھی امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کھانا حلال ہے۔ ف۔ خواہ کوئی زمین مثلاً حلقوم کے



ساتھ دو وزن رگین ہوں یا حلقوم کے ساتھ مری و ایک رگ ہو۔ وقال لا بد من قطع الحلقوم والمری واحدا لودھین۔  
اور صاحبین رحمہ نے فرمایا کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا ثبوت ضرور ہے۔ قال رضی اللہ عنہ ہذا ذکر القدوری الاختلاف  
فی مختصرہ شیخ نے فرمایا کہ ایسی ہی اختلاف شدیدی ہے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے۔ کہ صاحبین دو وزن کا یہ قول ہے۔ و  
فی نسب مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ ان ہذا قول ابی یوسف وحدہ۔ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں  
میں شہور یہ کہ جو مذکور ہوا فقط ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ یعنی قدوری وغیرہ مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ  
کی روایت مخالف ہے۔ وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم یوکل۔ اور  
جامع صغیر میں یوں مذکور ہے کہ اگر اسنے نصف حلقوم اور نصف اوداج کو کاٹا تو نہیں کھایا جائیگا۔ یعنی حلقوم و مری  
اور دو وزن رگون کو نصف نصف قطع کیا تو ذبیحہ تمام نہوا۔ وان قطع الاکثر من الاوداج والحلقوم قبل ان یبوت  
اکل۔ اور اگر جائز مرنے سے پہلے اسنے اوداج و حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا یعنی نصف سے زائد کاٹ دیا تو ذبیحہ  
کھایا جائیگا۔ ولم یجک خلافا۔ اور آئین کوئی اختلاف بیان نہیں کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ میں کچھ  
اختلاف مذکور نہیں ہے اور مشائخ عراق و ماوراء النہر کی کتابوں میں اختلاف مذکور اور وہ بھی مختلف طور پر مذکور ہے۔ پس  
ظاہر الروایۃ یہ کہ اگر حلقوم و مری اور دو وزن رگون سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تو ذبیحہ جائز ہے۔ و اختلاف الروایۃ فیہ۔  
اور اکثر کے بیان میں روایات مختلفہ ہیں۔ یعنی نصف سے زائد ہو یا دو ثلث ہو اور ظاہر یہ کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے  
فالماصل ان عند ابی حنیفہ رحمہ اذا قطع الثلث ای ثلث کان یکل۔ پس حاصل اختلاف یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ  
کے نزدیک چاروں میں سے جب تین کو کاٹ دیا کوئی تین ہوں تو ذبیحہ حلال ہے۔ وہ کہ کان یقول ابو یوسف اولاً ثم  
رجع الی ما ذکرنا۔ اور یہی پہلے ابو یوسف رحمہ کہا کرتے تھے پھر اس سے رجوع کر کے وہ قول کہا جو پہلے اوپر بیان کیا ہے۔  
فہ کہ حلقوم و مری و ایک رگ کا قطع ضرور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ چاروں میں سے تین کا قطع کافی ہونے میں اتفاق  
ہے مگر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کوئی تین ہوں کافی ہیں۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تین میں سے تین کا قطع کافی ہونے میں اتفاق  
ساتھ ایک رگ ہو۔ بالجملہ ان دو وزن کے قول پر اکثر کافی ہیں لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے اکثر لیا گیا یعنی چاروں میں سے  
دو ہوں تو نصف میں اور تین ہوں تو اکثر میں۔ پس امام رحمہ کے نزدیک اس اکثر کے اعتبار میں ایک رگ یا مری یا حلقوم  
چھوٹ سکتی ہے۔ وعن محمد بن یحییٰ عن ابی حنیفہ رحمہ کل فرد۔ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے۔ یعنی اکثر  
سے یہ مبنی کہ چاروں میں ہر ایک سے اکثر حصہ قطع کرنا کافی ہے۔ اور اس روایت پر کوئی چھوٹ نہیں سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ  
اکل قطع نہ ہو بلکہ اکثر قطع ہو جائے تو کافی ہے۔ وہو روایت عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت  
ہے۔ لان کل فرد منها اصل بنفسہ لا انفصالہ عن غیرہ۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر فرد بذات خود اصل ہے  
کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے۔ فہ کہ حلقوم و مری و دو وزن رگین سب الگ الگ مستقل ہیں اور ہر ایک کا قطع  
معتبر ہے۔ ولورود الامر بقریہ۔ اور اس دلیل سے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہے۔ یعنی حدیث میں وارد  
ہے۔ فیعتبر اکثر کل فرد منها۔ تو انہیں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے۔ لیکن ابو یوسف رحمہ دو وزن رگون کو  
مشترک ماننے میں اگرچہ حلقوم و مری کو الگ الگ مستقل کہتے ہیں۔ ولابی یوسف ان المقصود من قطع الودھین  
انہما بالدم فتنوب احدہما عن الآخر اذ کل واحد منهما مجری الدم۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دو وزن رگون  
کے کاٹنے سے خون بہتا ہے مقصود ہے کہ ہر ایک دوسری رگ کی نائب ہو سکتی ہے اس واسطے کہ دو وزن میں سے ہر ایک خون  
جاری ہونے کا راستہ ہے۔ فہ۔ اور نام رگین جس میں خون روان رہتا ہے سب میں اتصال ہے تو چاہو جس رگ کو کھول دو



خون نکل جائیگا۔ ہاں اگر دونوں کھول دو تو بہت جلد نکل جائیگا۔ پس دونوں رگوں کے کاٹنے سے جو مقصود ہر وہ ایک رگ کاٹنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اما الحلقوم بخالف المری۔ اسی حلقوم تو وہ مری کے مخالف ہے۔ فانہ مجری العلف والماء والحلقوم مجری النفس۔ کیونکہ مری تو دائرہ بانی جانے کا راستہ ہے اور حلقوم سانس کا راستہ ہے۔ تو دونوں جدا جدا ہیں پس ایک دوسرے کا نائب ہوگا۔ فلا بد من قطعہما۔ تو ان دونوں کا کاٹنا ضرور ہے۔

ف۔ اندازہ ہے کہ اگر دونوں رگوں میں سے ایک بڑا ہو اور حلقوم و مری ہو پس ان تینوں کا قطع ضرور ہے۔ یہ ابو یوسف کی تحریر دلیل ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان الاکثر لبقوم مقام الكل فی کثیر من الاحکام۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کی کل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ جیسے حضور میں سر کا سچ کرنے میں اور نماز میں سر پر کھل جانے میں اور احترام میں سر ڈھانکنے میں و مانند اسکے اور احکام کثیر ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی اکثر قائم مقام کل ہوگا۔ اسی ثلث قطعہما فقہ الاکثر۔ اور چاروں میں سے جن تین کو قطع کیا تو اسنے اکثر کو قطع کر دیا۔ ف۔ تو بزرگ آریا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جاوے۔ و ما ہو المقصود بحصل بہا و ہوا نہما الرحم المسفوح۔ اور جو مقصود ہر وہ ایک قطع سے حاصل ہو جائیگا اور وہ خون مسفوح بہانا۔ والتوجیہ فی اخراج الروح۔ اور روح کو جلد نکالنا۔ لاندہ لایحی بعد قطع مجری النفس او الطعام و یخرج الدم بقطع احدیہما۔ اس واسطے کہ سانس کا نکل کٹ جانے کے بعد یا طعام کا نکل کٹ جانے کے بعد وہ زندہ نہیں رہے گا اور دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے کے ذریعہ سے خون نکل جائیگا۔ ف۔ تو مقصود حاصل ہو گیا۔ فیکتفی بہ تحریر عن زیادۃ التعذیب۔ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچاؤ کی غرض سے اکثر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ بخلاف ما اذا قطع النصف۔ برخلاف اسکے جبکہ نصف قطع کی گئی۔ ف۔ یعنی چار میں دو قطع ہوئیں تو کافی نہیں ہے۔ لان الاکثر باقی۔ اس واسطے کہ زیادہ باقی ہے۔ ف۔ یعنی بقدر باقی اگر کہ حرمت کا لحاظ کر کے اسکو زیادہ شمار کرنا چاہیے یا میں میں سے زیادہ حصہ ہے۔ فکانہ لم یقطع شیئا احتیاطا لحاجۃ الحرمت۔ تو حرمت کے بلکہ کی جانب احتیاطا لحاظ کر کے یہ حکم ہوا کہ گویا اسنے کچھ نہیں کاٹا۔ ف۔ کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور وہ بمنزلہ کل ہوتا ہے تو یہاں دو طرفت لحاظ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قطع ہو کر حلال ہوا اور دوم یہ کہ نہیں حلال ہوا پس جب دونوں جانب برابر ہیں تو ہم نے احتیاط سے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر قطع ہونے سے کل قطع نہیں ہوا پس ذبح نہیں ہوا۔ یہ تحریر دلیل ابو حنیفہ رحمہ ایسے طور پر ہے کہ امام مالک رحمہ کا جواب ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر بمنزلہ کل کے ہوا و نصف چونکہ اکثر نہیں ہے تو حلال ہونے میں وہ بمنزلہ کل نہیں ہو سکتا بلکہ حرام ہونے میں احتیاطا بمنزلہ کل ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ شرع کے مسائل میں اکثر بمنزلہ کل کے بیشک وارد ہوا ہے لیکن یہ کلیہ نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کے سات آیات میں سے پانچ بمنزلہ کل نہیں ہیں بلکہ سجدہ سو واجب ہوتا ہے اور جب تک یہاں دلیل قائم نہ ہو تب تک اکثر کو قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں پھر دلیل باعتبار مقصود کے قائم ہے اور وہ اخراج روح و خون ہے پس اگر دو سف رحمہ کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک بجائے دو قطع کر کے مقید ہے اور حلقوم و مری ہر ایک مستقل ہے اور امام رحمہ کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک حلقوم و مری کے بھی کافی ہے۔

لیکن قمل ابو یوسف رحمہ زیادہ احتیاط و اطمینان دیتا ہے اس واسطے کہ روح و خون نکلنا مطلقا مقصود نہیں حتیٰ کہ بکری کو نوکڑا کرنے سے یہ مقصود حاصل حالانکہ ذکاۃ شرعی نہ ہو بلکہ اسی ذبح کے قطع سے یہ بات حاصل ہونا معتبر ہے تو جب اس منع کی خصوصیت ہے تو حلقوم و مری ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا بہتر ہے کیونکہ انہیں شرکت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قال ویجوز الذبح بالنظر والسن والقرن اذا کان منزعاً۔ ذبح کرنا بذریعہ ناخن و دانت و سینک کے جائز ہے بشرطہ



یہی حال شکار وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہے۔ اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہیں  
 ہے اور جب جدا ہو تو جواز کے یہ معنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائیگا۔ حتیٰ لایکون باکلاً باس الا انہ یکدہ ہذا الذبح۔ حتیٰ کہ اس کے  
 کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اور یہی جامع صغیر میں ابو حنیفہ رحمہ سے منقول ہے  
 وقال الشافعی المذبح یستہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مذبح مزار ہے۔ یعنی ناخن و دانت و سینک سے  
 جو جانور ذبح کیا گیا وہ مردہ ہے اگرچہ یہ اذکار جدا ہوں۔ لقولہ علیہ السلام کل ما اہل الدم و انری الا و داج یا خلا  
 النطفہ و السن فانہما دی السجستہ۔ دلیل امام شافعی رحمہ اول یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھا ایسے  
 ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جسے خون بہا یا اور ذبح قطع کیں ماسوائے ناخن و دانت کے کہ یہ حبشیوں کی جھری  
 ہے۔ یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے قدر استدلال نکال کر دیا ہے چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج  
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو  
 جہاد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے ساتھ ذبح کی بھریاں نہیں ہوتی ہیں (تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہیں) پس آپ نے  
 فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہا دے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا تو تم اس کو کھاؤ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا  
 ناخن نہ ہو اور میں اس کی بات غصے بیان کرتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور رگ ناخن تو وہ حبشیوں کی جھری ہے۔ رواہ البخاری  
 و مسلم والاربعة۔ اور دوسری حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیثہ ذبح کرنے  
 کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اوداج کو کھائے ماسوائے دانت و ناخن کے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر  
 حدیث یہ ہے کہ دانت و ناخن اگرچہ رگین و زرخہ کا ٹڈالین تو بھی ذبیحہ مست کھا۔ پس جب کھانے سے ممانعت ہے تو ذبیحہ  
 مردار اور اگر یہ ہو تاکہ ایسی چیزوں سے ذبح کر جو خون بہا دین درگیت کا ٹہن سوائے دانت و ناخن کے۔ تو احتمال ہوتا کہ  
 دانت و ناخن سے ذبح کرنا شاید مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جبکہ کھانے کے تحت میں ہے تو ذبیحہ مردار ہوا۔  
 ولانہ فعل غیر مشروع۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہے۔ فلا یکون ذکاۃ۔ ذیہ ذکاۃ نہوگا۔ کما  
 اذا ذبح بغیر المنزوع۔ جیسے بغیر حدائیکے ہوئے دانت وغیرہ سے ذبح کیا تو ذکاۃ نہیں ہوتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام  
 اہل الدم بما شئت۔ اور ہماری محبت یہ کہ حضرت نے فرمایا کہ خون بہا دے جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ چنانچہ عذری بن  
 حاتم رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ص سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرمادیں کہ اگر ہم میں سے کسی نے شکار پایا اور اس کے پاس  
 جھری نہیں ہے تو کیا وہ مردہ یعنی تھوڑا سا رگ سے یا لاٹھی کی کھجور دار سے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہا دے  
 جس چیز سے تو چاہے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و احمد و ابن حبان و الحاکم۔ اور صحیح روایات میں  
 امر الدم بفتح ہمزہ و کسریم و آخر راء محقق ہے۔ یا اہل الدم۔ یا اہل الدم۔ بروایت سنن کبریٰ للنسائی ہے۔ اور یہ جو مصنف نے لکھا کہ درود  
 افرالا و داج بما شئت۔ اور روایت کیا ہوتا ہے کہ قطع کر دے اور داج کو جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ چنانچہ عذری بن  
 یحییٰ نہیں جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر گھاجا دے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں جو ممانعت ہے تو مقدم ہوگی۔ جواب دینا کہ یہ اس وقت کہ وہ  
 صغیر میں ممانعت مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہے بلکہ توفیق دینا چاہیے پس ہم نے اس حدیث عذری بن حاتم کو جو  
 رافع بن خدیج و عباس بن عامر مبنی پر رکھا۔ و ما رواہ محمد بن علی بن عمر المنزوع۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بغیر حد  
 کے ہوئے پر محمول ہے۔ یعنی مثلاً ناخن جو جدا ہو اس سے ذبح کرنا منوع ہے۔ فان السجستہ کا لایفعلون ذاک  
 بونکہ حبشی لوگ ایسا کرنے تھے۔ کہ اپنے ناخن سے جانور برمد وغیرہ کو مجروح کر دیتے تھے اور اس کو ذبح سمجھتے تھے اسی  
 واسطے حدیث میں فرمایا کہ ناخن تو حبشیوں کی جھری ہے اور غائبانہ برمد جانور میں وہ دانت کا استعمال کرتے ہوں۔ علاوہ برمد

یہی حال شکار وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہے۔ اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہیں ہے اور جب جدا ہو تو جواز کے یہ معنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائیگا۔ حتیٰ لایکون باکلاً باس الا انہ یکدہ ہذا الذبح۔ حتیٰ کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اور یہی جامع صغیر میں ابو حنیفہ رحمہ سے منقول ہے وقال الشافعی المذبح یستہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مذبح مزار ہے۔ یعنی ناخن و دانت و سینک سے جو جانور ذبح کیا گیا وہ مردہ ہے اگرچہ یہ اذکار جدا ہوں۔ لقولہ علیہ السلام کل ما اہل الدم و انری الا و داج یا خلا النطفہ و السن فانہما دی السجستہ۔ دلیل امام شافعی رحمہ اول یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھا ایسے ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جسے خون بہا یا اور ذبح قطع کیں ماسوائے ناخن و دانت کے کہ یہ حبشیوں کی جھری ہے۔ یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے قدر استدلال نکال کر دیا ہے چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو جہاد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے ساتھ ذبح کی بھریاں نہیں ہوتی ہیں (تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہیں) پس آپ نے فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہا دے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا تو تم اس کو کھاؤ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا ناخن نہ ہو اور میں اس کی بات غصے بیان کرتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور رگ ناخن تو وہ حبشیوں کی جھری ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور دوسری حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیثہ ذبح کرنے کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اوداج کو کھائے ماسوائے دانت و ناخن کے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت و ناخن اگرچہ رگین و زرخہ کا ٹڈالین تو بھی ذبیحہ مست کھا۔ پس جب کھانے سے ممانعت ہے تو ذبیحہ مردار اور اگر یہ ہو تاکہ ایسی چیزوں سے ذبح کر جو خون بہا دین درگیت کا ٹہن سوائے دانت و ناخن کے۔ تو احتمال ہوتا کہ دانت و ناخن سے ذبح کرنا شاید مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جبکہ کھانے کے تحت میں ہے تو ذبیحہ مردار ہوا۔ ولانہ فعل غیر مشروع۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہے۔ فلا یکون ذکاۃ۔ ذیہ ذکاۃ نہوگا۔ کما اذا ذبح بغیر المنزوع۔ جیسے بغیر حدائیکے ہوئے دانت وغیرہ سے ذبح کیا تو ذکاۃ نہیں ہوتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام اہل الدم بما شئت۔ اور ہماری محبت یہ کہ حضرت نے فرمایا کہ خون بہا دے جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ چنانچہ عذری بن حاتم رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ص سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرمادیں کہ اگر ہم میں سے کسی نے شکار پایا اور اس کے پاس جھری نہیں ہے تو کیا وہ مردہ یعنی تھوڑا سا رگ سے یا لاٹھی کی کھجور دار سے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہا دے جس چیز سے تو چاہے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و احمد و ابن حبان و الحاکم۔ اور صحیح روایات میں امر الدم بفتح ہمزہ و کسریم و آخر راء محقق ہے۔ یا اہل الدم۔ یا اہل الدم۔ بروایت سنن کبریٰ للنسائی ہے۔ اور یہ جو مصنف نے لکھا کہ درود افرالا و داج بما شئت۔ اور روایت کیا ہوتا ہے کہ قطع کر دے اور داج کو جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ چنانچہ عذری بن یحییٰ نہیں جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر گھاجا دے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں جو ممانعت ہے تو مقدم ہوگی۔ جواب دینا کہ یہ اس وقت کہ وہ صغیر میں ممانعت مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہے بلکہ توفیق دینا چاہیے پس ہم نے اس حدیث عذری بن حاتم کو جو رافع بن خدیج و عباس بن عامر مبنی پر رکھا۔ و ما رواہ محمد بن علی بن عمر المنزوع۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بغیر حد کے ہوئے پر محمول ہے۔ یعنی مثلاً ناخن جو جدا ہو اس سے ذبح کرنا منوع ہے۔ فان السجستہ کا لایفعلون ذاک بونکہ حبشی لوگ ایسا کرنے تھے۔ کہ اپنے ناخن سے جانور برمد وغیرہ کو مجروح کر دیتے تھے اور اس کو ذبح سمجھتے تھے اسی واسطے حدیث میں فرمایا کہ ناخن تو حبشیوں کی جھری ہے اور غائبانہ برمد جانور میں وہ دانت کا استعمال کرتے ہوں۔ علاوہ برمد



بن القنن نے لکھا کہ اس حدیث رافع بن خضج میں دو مقام پر زائل ہو اول یہ کہ روایت متصل ہو اور دوم یہ کہ دانت و ہڈی کی تفصیل آیا حدیث مرفوع ہو یا رافع بن خضج کا کلام ہو پس اول مقام میں وجہ یہ ہو کہ ابو داؤد نے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خضج عن جده کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خضج رضی اللہ عنہ روایت کیا اور چونکہ وہ پہلا عبایہ رحمہ اللہ ہے اور ابو اللاحص رح نے در بیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا تو ظاہر یہی متصل ہو اگرچہ ترمذی نے کہا کہ عبایہ رح نے اپنے دادا سے سنا ہے لیکن یہ احتمال باقی ہے کہ حدیث سنی یا نہیں۔ اور مقام دوم یہ کہ حدیث سلم وغیرہ میں نفس نہیں کہ دانت و ہڈی کی تفصیل از کلام سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور ابو اللاحص نے بیان کر دیا کہ تفصیل از کلام رافع رضی اللہ عنہ ہے۔ انتہی لمقصدا لمقتضا۔ اور مترجم نے سابق میں بیان کیا کہ استثنائے ظفر و اسن یعنی دانت و ناخن کا استثناء در اصل ما انزلہم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ فون بہانے والی ہیں انہیں سے ناخن و ہڈی کا استثناء ہے اور قوۃ کل۔ یعنی کھانے کے حکم سے استثناء نہیں ہے کیونکہ یہ محض بے سنی ہے تو حاصل یہ نکلا جو جانور کہ سوائے ناخن و دانت کے ذبح کیا گیا مسکو لگا۔ پھر یہ بیان نہیں کہ جو جانور کہ ناخن و دانت سے ذبح کیا گیا اسکا کیا حکم ہے آیا حرام ہے یا مکروہ ہے۔ اسی واسطے امام محمد رح نے آثار میں علقمہ حمالی جلیل سے روایت کی کہ ہر ایسی چیز سے جو اوداج کو قطع کرے و فون بہا کرے اس سے ذبح کر سوائے دانت و ناخن و ہڈی کے کہ انہیں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے اور یہی امام ابو حنیفہ و ہمارے سب فقہاء کا قول ہے۔ اور کہا کہ اگر دانت یا ناخن سے جو کہ جدو غلجہ ہو ذبح کیا گیا پس اسنے رگن کو کاٹ دیا اور فون بہا دیا تو جو بچہ کھایا جاوے اور یہ فعل مکروہ ہے اور اگر یہ چیزیں جدا ہوئیں تو ذبح نہیں بلکہ اسنے ایک طور پر جانور کو قتل کر دیا تو وہ مردار ہے نہیں کھایا جائیگا اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حدیث رافع بن خضج میں ناخن و دانت کا استثناء کچھ لگے ہوئے پر محمول کرنے کی حاجت نہیں جیسے شیخ مصنف نے کہا ہے بلکہ یہ آلات ذبح سے استثناء ہے کیونکہ ناخن و دانت سے ذبح کرنا بالاجل مکروہ ہے اور کلام اس میں ہے کہ اگر کسی نے ناخن و دانت سے ذبح کیا تو کیا حکم ہے پس حدیث رافع بن خضج میں اسکا بیان نہیں ہے مگر شافعی رح تو مفہوم مخالفت نکال لیتے ہیں پس اسنے نزدیک دست کھا نکلا اور ہمارے نزدیک دست ذبح کی نکلا ہے لیکن اگر ذبح کیا تو اسکا حکم مذکور نہیں ہے لہذا ہم نے حدیث عدی بن حاتم کی عزت رجوع کیا اور اس سے نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت لگا ہوا ہو تو اسنے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اسکے زور سے مرجانے کا احتمال ہے پس نہ بچہ مزار ہے اور اگر یہ چیزیں جدا ہوں پس اگر دھار وار ہو جسے رگین کاٹ کر فون بہا دیا تو علم حدیث سے نہ بچہ ہو گیا لیکن اسنے مخالفت کی پس مکروہ تحریمی ہے لیکن ذبیحہ میں کچھ نقصان نہیں آیا۔ م۔ ولانہ آہ چار حہ۔ اور اس دلیل سے کہ دانت یا ناخن بھی ایک بچاٹنے و مجروح کرنے والا آلہ ہے۔ فیحصل بہ ما ہو المقصود و ہوا خراج الدم۔ تو اسکے ذریعہ سے جو مقصود ہے یعنی فون بخش نکال دینا وہ حاصل ہو جائیگا۔ و صار کما کج و الحدید۔ اور اسکا حکم مثل تھوڑے سے کے ہو گیا۔ کیونکہ پھر سے جب دھار وار ہو بلا خلاف جائز ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حدیث رافع بن خضج رضی اللہ عنہ میں آپ نے جائز طریقہ سے ذبح کرنا بتلایا اور حدیث عدی بن حاتم میں ذبح ہو جانے کا کلیہ فرمایا اور ہم نے دونوں حدیثوں پر عمل کیا اور اسنے نکالا کہ سوائے ناخن و ہڈی و دانت کے ایسے آلہ سے جو رگین کاٹ دے اور شبیہ بڑھا جاوے فعل جائز اور ذبیحہ جائز ہے اگرچہ تیز دھار وار عمدہ ہے اور ناخن و دانت اگر جدا ہوں اور ذبح ہو جاوے تو فعل مکروہ ہے اگرچہ نہ بچہ بوجہ ذبح ہو جانے کے جائز ہے۔ بخلاف غیر المذروع۔ بطلان ایسے ناخن یا دانت یا سینگ کے جو جدا نہ ہوں۔ بلکہ جسم میں لگا ہوا ہو تو اس سے ذبح کرنا حرام و ذبیحہ بھی حرام ہو گا۔



لانہ یقتل بالقتل۔ کیونکہ ذابح اپنے بوجھ سے جانور کو مار ڈالے گا۔ فیکون فی معنی انتھقہ۔ تو یہ مردہ مقتول کلا گھوڑے  
 ہوئے مردار کے معنی میں ہر قسم۔ کیونکہ اگر بوجھ سے مار ڈالنے کا یقین نہ ہو تو احتمال غالب موجود ہو اور ایسے احتمال سے  
 وہ مردار ہو۔ اگر کہا جاوے کہ اگر جدا ناخن یا دانت ہو تو اس میں کراہت کی کیا وجہ ہو۔ جواب دیا کہ۔ واللہ یا کرمہ لان فیہ  
 استعمال جزو الا آدمی۔ کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں آدمی کے جزو کا استعمال ہر قسم۔ یعنی آدمی سے جو  
 دانت یا ناخن جدا ہو گیا وہ تکلیف سے دفن کرنا چاہیے اور اسکو کام میں لانا مکروہ ہے لیکن یہ وجہ مسووفت کہ ناخن یا دانت  
 آدمی کا ہو حالانکہ شہر وغیرہ کا زیادہ کارآمد ہے جیسے سنگ جائز سے ہو گا لہذا فرمایا۔ ولان فیہ اعسار علی الحيوان  
 اور اسوجہ سے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی دے رہی ہے۔ وقد امرنا فیہ بالاحسان۔ حالانکہ ہمارے جانور کے نفع میں  
 بھی ترجمہ احسان کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ حدیث صحیح میں یہ معنی موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ  
 احسان لکھا ہے سو جب تم ذبیحہ کرو تو اچھی طرح سے خوبی کے ساتھ ذبیحہ کرو۔ لہذا علماء نے کہا کہ جانور کو بھی طرح کھانا  
 پلاوے اور اسکے سامنے دوسرے جانور کو ذبیحہ کرے اور اسکو ذبیحہ کی طرف نہ گھسیٹے اور چھری تیز ہو کہ ذبیحہ کرے  
 اور بعد ذبیحہ کے فی الفور اسکی کھال ست کھینچو وغیرہ ذلک۔ اور اس باب میں احادیث ہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ایک  
 عورت اگلی ہتھون میں سے تھنی جس نے ایک بلی کو بند کر دیا کہ نہ اسکو کھانا دیا اور نہ چھوڑا کہ وہ خود کھڑے کھڑے  
 کھائے یہاں تک مر گئی تو یہ عورت اسکے سبب سے جہنم میں داخل ہوئی۔ اور صحیح میں ہے کہ اگلی ہتھون میں ایک عورت  
 فاحشہ تھی ایک روز وہ ایک جنگل میں ایک کنوئین پاس گزری کہ وہ ان ایک گتیا پیاس کی وجہ سے زبان نکالے کھینچ رہی تھی  
 اور اس میں طاقت نہیں رہی تھی پس اس نے اپنی اور ہتھنی بھاؤ کر رستی بنا کر پانی نکال کر اس کے گتے کو بلا پایا پس اللہ تعالیٰ نے  
 اس فاحشہ کا شکر یہ کیا کہ اس زمانہ کے پیغمبر کو وحی فرمائی کہ اسکو سزا گیا۔ اور صحیح میں ہے کہ ہمارے واسطے ہر جگہ دو گے  
 جانور میں قصاب ہے اور اس قسم کی احادیث بہت کثرت سے ہیں پس سخت عجب ان متعصب جاہل فرعون سے ہے جو  
 بہتان باندھتے ہیں کہ اسلام میں میر جی ہے حالانکہ رحمت کی تاکیدات سے قرآن وحدیث مالا مال ہے۔ م۔ قال ویجوز الذبح  
 باللیطہ والمرۃ کل شئی انہر الدم۔ اور ذبیحہ کرنا لیطہ و مردہ دھڑا ایسی چیز سے جو خون بہاوے جائز ہر قسم۔ لیطہ  
 نرمل کا پوست جس میں دھار ہوئی ہے۔ مردہ سپید پتھر یا ایک دھار دار جس سے چھری کی طرح ذبیحہ کرتے ہیں۔ اور بخوار  
 کی احادیث صحیح بخاری وغیرہ میں معدود ہیں۔ غرض کہ ہر دھار دار چیز سے جو رگون دکھو کو کھائے جائز ہے۔ الا لیسن القائم  
 والنظر القائم فان الذبیح بہا مینتہ لما بینا۔ سو اسے لگے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے کہ ان دونوں سے  
 ذبیحہ کیا ہوا مردار یا بدل مذکورہ بالا ہے کہ وہ بوجھ کے صدر سے قتل کرے گا تو کلا گھوڑے ہوئے کے معنی میں  
 ہوگا۔ ونفس محمد فی الجاسع الصغیر علی انہا مینتہ لانہ وجد فیہ نقصا۔ اور امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں تصریح  
 کی کہ وہ مردار ہے اس واسطے کہ امام محمد رحمہ نے اس میں کوئی حدیث مزید پائی ہوگی۔ پس فرمایا یہ ہے کہ۔ وما لم یجد فیہ  
 نقصا یحتاط فی ذلک فیقول فی الحبل لا باس بہ وفی اخرتہ لبقول بکرہ اولم یوکل۔ جس چیز میں امام محمد رحمہ  
 کوئی نقص نہیں پائے تو اسکے حکم میں احتیاط کرنے میں پس علت کی صورت میں یوں کہنے میں کہ اسکے کھانے میں منافقت  
 نہیں ہے اور حرمت کی صورت میں کہتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا نہیں کہا یا جائیگا۔ اور جب لگے ہوئے دانت یا ناخن  
 سے نہ بچے کہ کھا کہ مردار ہے تو صحیح نفس پائی ہوگی۔ مترجم کتاب ہے کہ جس میں بوجھ سے مرجانے کا احتمال مدلل موجود ہے تو یہ بمنزلہ  
 حقیقی کے ہے پس مردار اور دانت اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ بعض علماء نے کہا کہ جہاں کھا جاوے کہ منافقت نہیں  
 تھا اس میں بھی خفت ہے پس اسکو ترک کرنا ادلی ہے لیکن اس میں یہ ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے۔ م۔ قال ویستحب ان یتذکر



شقرۃ۔ اور سبب یہ کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان الی کل شیء  
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبائح ولیسجد احدکم شقرۃ ولیرت ذبیحۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان و نیکوئی کرنا لکھ دیا ہے جسے فرض کر دیا ہے جس جب تم قتل کرو تو قبول کے  
 ساتھ قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو قبول کے ساتھ ذبح کرو اور تم میں سے ذبح کرنے والا اپنی چھری کو تیز کرے اور اپنی ذبیحہ کو  
 راحت دے ورنہ رداءہ سلم والا ربتہ۔ کہ گایا کہ قتل میں قبول سے مراد یہ کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر ہو جب  
 ہو تو عمرت قتل کا بدلہ دے اور وہ بھی آہستہ قبول کے ساتھ بدون تھوٹ و غصہ وغیرہ کرے۔ اور ذبیحہ کو راحت دینے سے  
 اللہ اعلم بہت سے معانی مراد ہیں مثلاً ذبح سے پہلے اس کو راحت دے حتیٰ کہ بعد ذبح کے بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے  
 یہاں تک کہ سرد ہو جاوے۔ ویکرہ ان لیسجدہما ثم یسجد الشقرۃ۔ اور یہ امر مکرر ہے کہ جانور کو ٹھانے پھر چھری تیز کرے  
 لما روی عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم انہ راہی رجل اذ یضج شاة وہو یسجد شقرۃ فقال لقد اردت ان قتلہا  
 موتات ہلحد و تھا قبل ان یسجدہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے جانور  
 کو ٹھانے لیا تھا اور خود چھری تیز کرتا تھا تو فرمایا کہ تو نے جانور کو بکری کو کئی سونوں سے مارے کیونکہ تو نے ٹھانے سے پہلے  
 چھری نہیں تیز کر لی تھی۔ روادہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً روادہ الطبرانی مرفوعاً عن عمار بن یاسر۔ اور ابی عمر نے روایت  
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چھری تیز کر لی جاوے اور جانور دن سے پوشیدہ کی جاوے۔ روادہ احمد بن حنبل  
 ماجہ والد النطنی۔ اور عتبہ الحق نے کہا کہ صحیح یہ کہ زہری ہم تاہی سے مرسل ہے۔ پھر رافع بن خدیج جو کہ احادیث میں دلالت دے چکا ہے  
 کے واسطے ان امور کی سمجھ موجود ہے اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے واسطے وسیع اور تدبیر الہی عزوجل سے آدمیوں کے  
 نقاد میں اور جس کی سمجھ میں آیا تو صاف ہے اور جسے نہیں سمجھا تو اس کے واسطے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ روادہ ابی ہاشم  
 ہ۔ م۔ ع۔ قال وسن بلع بالسلکین النخاع اقطع الراس کرہ لہ ذلک وتوکل ذبیحۃ۔ اگر کسی نے چھری کو نخاع  
 تک پہنچایا اور بعض نشون میں ہے کہ نخاع کو قطع کیا یا جانور کا سر کاٹ دیا تو اس کے حق میں یہ قتل مکرر ہے اور اس کا ذبیحہ  
 کھانا جائز ہے۔ والنخاع عرق امیض فی غظم الرقبۃ۔ اور نخاع ایک سپید رنگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتا ہے۔ یعنی  
 ریزہ کے اندر ہے جس کو حرام مغز بولتے ہیں۔ پس یہاں تک چھری پہنچانا مکروہ ہے۔ اما لکراہۃ فلما روی عن ابی ہاشم  
 صلی اللہ علیہ وسلم انہ نہی ان یخنع الشاة اذ ذبحت۔ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے بکری کو نخاع کے جانے سے منع فرمایا جب کہ وہ ذبح کی جاوے۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث میں یہ معنی موجود  
 ہیں۔ ت۔ یکان نخاع کے معنی میں اختلاف ہے۔ وتفسیرہ ما ذکرناہ۔ اس لفظ کی تفسیر وہ ہے جسے بیان کی ہے۔ کہ ذبح  
 کرنے میں نخاع تک چھری پہنچانا۔ وقیل معناه ان یحد راسہ حتی یطهر مذبحہ۔ اور بعض نے کہا کہ اس لفظ کے معنی  
 کہ جانور کا سر لیٹنے تاکہ اس کا منہ ظاہر ہو جاوے۔ جسے بعض تعالیٰ کرتے ہیں۔ وقیل ان یکسر عنقہ قبل ان  
 یسکن من الاضطراب۔ اور بعض نے کہا کہ نخاع یہ کہ قریب سے سکون ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑ دے۔ جس  
 جیسے اکثر نقاب کی کرتے ہیں بلکہ سکون سے پہلے اس کی پیٹھ میں چھری بھونک دیتے اور حرام مغز پھاڑ دیتے ہیں اور ظاہر ہے  
 یہ تفسیر اقرب ہے۔ وکل ذلک مکروہ۔ اور یہ برنفل مکرر ہے۔ ف۔ فوادہ کوئی معنی ہے جاوے۔ اور اس سے معلوم ہوا  
 کہ یہ سب افعال مکروہ ہیں۔ و ہذا لان فی جمیع ذلک ذنی قطع الراس زیادۃ لعذاب الحيوان بلا فائدۃ وہی  
 عن۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سب حرکات میں اور سر کاٹ ڈالنے میں حیوان کو زیادہ دکھ و ناسبے فائدہ ہے مگر نہ کوئی  
 دیکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل ان ما فیہ زیادۃ الام لا یحتاج الیہ فی الذکاء مکروہ۔ اور حاصل یہ فائدہ ہے



کھانا جس حرکت کرنے میں جو ان کو ذکاة کی ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچتا ہو وہ مکروہ ہر وقت پس فسخ کرنے میں جب قدر  
 ہو اسی قدر لاجاری سے دکھ دینا غفور اور اس سے نکلا کہ جہان کوئی جوان مرا جانا ہو اور نہ پھر وغیرہ کے سوائے بسر نہیں ہو تو  
 بغیرورت اس سے فسخ کرنا جائز ہے تاکہ وہ مردار حرام نہ ہو جاوے۔ و مکروہ الذی یجرب ما یرید فیہ رجل الی المنزح۔ اور مکروہ  
 افعال میں سے ایک یہ ہے کہ جس جائز کو فسخ کرنا منظور ہو اسکی مانگ گھینٹ کر وہاں لجاوے جہاں فسخ کرنا گناہ ہے۔  
 اکثر قصائی بقتاب کیا کرتے ہیں۔ وان تیقع الشاة قبل ان تبر یعنی حکم من الاضطراب۔ دوم یہ کہ بکری کو تیقع  
 کرے قبل اسکے کہ وہ ٹھنڈی ہو جاوے یعنی ترب سے ساکن ہو جاوے فن۔ سنی یہ ہے کہ جب تک ترب موقوف نہ ہو تک  
 اسکی گردن توڑنا نہیں چاہیے۔ اور حقیقت میں سرد ہونا مراد نہیں بلکہ ترب سے سکون ہونا مقصود ہے اور اسی طرح سکون  
 پہلے اسکے حرام مغز میں چھری بھونک کر چیرنا مکروہ ہے۔ ولبعدہ لا الم۔ اور ٹھنڈی ہو جانے کے بعد کچھ دکھ نہیں ہر فن  
 تو جسطح چاہے کرے۔ فلا یکرہ الشخخ والسبخ۔ تو بھر تیقع دکھاں کھینچنا کچھ مکروہ نہیں ہر فن۔ اگر لکھا جاوے کہ جب یہ چیز  
 مکروہ ہیں تو ذبیحہ حرام ہونا چاہیے جواب یہ کہ ایسے افعال تو ضرور مکروہ ہیں۔ الا ان الکراہیۃ لمعنی زائد و ہو زیادة الا کم  
 قبل الذبح اول بعدہ۔ لیکن یہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ فسخ سے پہلے یا فسخ کے پیچھے زیادہ دکھ دینا  
 فن۔ یعنی فسخ میں کراہت نہیں ہے تاکہ ذبیحہ میں حرمت پیدا ہو بلکہ فسخ سے زائد معنی کی راہ سے کراہت ہے اور وہ معنی  
 یہ کہ فسخ سے پہلے یا فسخ کے بعد جائز کر زیادہ دکھ دینا لازم آتا ہے پس یہ مکروہ ہے۔ فلا یوجب النحر یحرم۔ تو یہ ذبیحہ حرام  
 ہونے کا موجب نہیں ہیں۔ فلہذا قال توکل ذبیحۃ۔ اسی جہت سے معصفت رہنے تنبیہ کر دی کہ اسکا ذبیحہ کھایا جائے  
 فن۔ یعنی ذبیحہ میں کچھ کراہت نہیں ہے۔ م۔ قال وان فسخ الشاة من قضاہا بقبض حیتہ۔ اگر بکری کو (مثلاً)  
 اسکی پشت گردن کی طرف سے فسخ کیا پس وہ زندہ باقی رہی فن۔ پھر اسنے زیادہ کاٹا۔ حتی قطع العروق حل۔ بہانیک  
 کہ رگین کاٹ دین تو وہ حلال ہو گئی۔ لتحقق الموت بما ہو ذکاة۔ کیونکہ موت ایسے سبب سے تحقق ہوتی جو ذکاة ہر وقت  
 یعنی دونوں رگین و مری و حلقوم یا اکثر کے قطع ہونے سے مری اور مری فسخ و ذکاة ہے تو ذکاة سے حلال ہو گئی۔ ویکروہ  
 اور یمنل کرہ ہے۔ ہ۔ لان زیادة الا لم سن غیر حاجۃ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں بے فائدہ زیادہ دکھ ہے۔ فصا۔ لما اذا  
 جرحہا ثم قطع الا وواج۔ تو یہ ایسا ہو جیسے پہلے بکری کو مجروح کیا پھر اسکی رگین کاٹیں فن۔ یعنی ایسا ہوا کہ اگر پہلے  
 بکری کو زخمی کیا پھر اس کو فسخ کیا۔ یہ اسوقت ہے کہ اوداج کاٹنے تک وہ زندہ ہو۔ وان مات قبل قطع العروق لم  
 توکل لوجود الموت بالیس بذکاة فیہا۔ اور اگر وہ بکری رگوں کے کاٹنے سے پہلے مر گئی ہو تو نہیں کھائی جائیگا اس واسطے  
 کہ بکری کی موت ایسی چیز کے سبب سے باقی گئی جو اسکے قوت میں ذکاة نہیں ہے فن۔ یعنی اگر گدی کی طرف سے کاٹنے  
 زین رگین و حلقوم کاٹنے سے پہلے مر گئی تو وہ مردار ہے۔ اس واسطے کہ خالی گدی کاٹنا اسکا فسخ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صید  
 میں ذکاة اضطراری جائز ہوتی ہے جبکہ صید ہو اور بالو جانوروں میں ذکاة اختیاری ہوتی ہے جبکہ بار باقی رہے۔ قال واما  
 استئناس من العید فذکاة للذبح۔ اور شکار میں سے جو جانور بل جاوے تو اسکی ذکاة فسخ ہے فن۔ یعنی  
 بکری کی طرح اسکو ذکاة اختیاری سے فسخ کرے۔ کیونکہ اسپر قدرت حاصل ہے تو اب ذکاة اضطراری کافی نہ ہوگی۔ واما توکل  
 من النعم فذکاة المقر و البحر۔ اور نعم لینے پر اودانٹ و گاسے بکری کے اقسام میں سے جو جائز کہ وحشی ہو جاوے  
 تو اسکی ذکاة کو کھان کاٹنا مجروح کرنا فن۔ یعنی ذکاة اضطراری کے طور پر اسکو حلال کر سکتا ہے پس شمشیر پر حکم نیزہ وغیرہ  
 جہاں ملن ہمارے حتی کہ مر جاوے کیونکہ وہ شکار کے حکم میں ہو گیا اور اختیار سے خارج ہوا۔ لان ذکاة الا اضطرار  
 انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاة الا حلقا علی مامر۔ اس واسطے کہ اضطراری ذکاة تو بھی جائز ہوتی ہے کہ ذکاة اختیار کا



سے عاجزی جو چنانچہ سابق میں گذر گئی کہ زکاة اضطراری ہو گی یا نہ کہ اختیاری کا بدلہ ہو جب تک  
 زکاة اختیاری ممکن ہو زکاة اضطراری نہیں جائز ہو۔ اور جب اختیاری سے عاجزی ہو تو اضطراری  
 کافی ہو۔ والعجز بتحقیق فی الوجه الثانی دون الاول۔ اور عاجزی تو اول صورت میں نہیں بلکہ دوسری صورت میں ہی  
 فسد یعنی جب یہ جائز ہو تھا اور صورت اول میں وحشی ہو گیا تو زکاة اختیاری سے لاچار ہو گیا پس زکاة اضطراری جائز ہو گئی اگرچہ اصل  
 میں یہ جائز ہو تھا اور صورت اول میں وحشی ہو گیا تو اسکو اختیاری طور پر ذبح کر سکتے ہیں پس جب عاجزی نہیں  
 تو اضطراری کافی نہیں بلکہ اختیاری لازم ہو اگرچہ یہ جائز اصل میں وحشی تھا۔ ولکن اما تروی من النعم فی بیرو دفع  
 العجز عن زکاة الاختیار لما بینا۔ اور اسی طرح ہاں جائز دن نعم میں سے جو جائز کہ کنوئین یا کنعے میں گر پڑا اور  
 اختیاری زکاة سے عاجزی ہو گئی تو اضطراری زکاة جائز ہو گئی بدلیل مذکورہ بالا فت کہ جب اختیاری سے عجز ہو تو اسکو  
 بدل لینے زکاة اضطراری جائز ہوتی ہے پس اگر کوئی بیل کنوئین میں گرے اور مکان ممکن نہیں ہے پس اگر داخل ہو کر ذبح ممکن ہو تو ذبح  
 اختیاری واجب ہو اور اگر وہ کنعے میں ہو اور جو شخص داخل ہو اسکو مار ڈالے گا تو اضطراری طور پر زکاة کیا جاوے اور  
 اگر داخل ہونا ممکن نہیں یا داخل ہونے تک مر جائے گا تو اضطراری جائز ہو۔ وقال مالک رحمہ اللہ لا یحل بذکاة الا اضطرار  
 فی الوجهین۔ اور امام مالک نے کہا کہ دون صورتوں میں زکاة اضطراری سے نہیں حلال ہو گا فت یعنی خواہ  
 بالو سے وحشی ہو جاوے یا کنوئین یا کنعے میں گر جاوے۔ لان ذلک نادراً۔ اسولے کہ ایسا واقع ہونا نادر ہے  
 اور شاذ نادر کا احکام میں لحاظ نہیں ہوتا ہے۔ اور روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڈھے میں اوندھا گر اٹھا تو سعید بن مسیب  
 سے پوچھا گیا کہ اسکی پھلی روت سے شکرین فرمایا کہ نہیں بلکہ جان حضرت ابراہیم علیہ السلام نے شکر کیا فت۔ یعنی جو  
 شکر معروہ ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں فت۔ اور یہی شافعی و احمد و ثوری کا قول ہے کہ۔ لم یجز حقیقۃ  
 والعجز وقد تحقق فیصار لے البدل۔ مستبرح حقیقۃ عجز ہے اور عاجزی تحقق ہو گئی تو اسکے بدل کی جانب جانا جائز  
 ہو گیا فت۔ یعنی یہاں عاجزی حقیقۃ پائی گئی تو زکاة اختیاری نہیں رہی پس اسکا بدل لینے زکاة اضطراری جائز  
 ہو گئی۔ کیف وانا لاسلم الذرة بل ہو غالب۔ کیونکہ جائز ہونا حالانکہ ہم اسکا نادر ہونا نہیں مان سکتے ہیں بلکہ  
 اکثر واقع ہوتا ہے فت کہ اونٹ گائے بکری بھیرے وغیرہ کنوئین کنعے میں گر پڑے یا بدک کر وحشی ہو گئی۔ اور حدیث  
 رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم لوگ سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں چڑھائی گئی  
 تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہانڈیاں اوندھائی گئیں (کیونکہ غنیمت کے جانوروں کا بٹوارہ ٹھیک نہیں  
 تھا) پھر انکے درمیان فودیوارہ فرمایا پس دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ انہوں میں ایک اونٹ لوگوں کے اونٹوں  
 میں سے بدک کر وحشی ہو گیا اور لشکر میں گھوڑے بہت کھتے تھے پس ایک شخص نے اسکو تیرا کہ وہ وہن رہ گیا پس حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں کی طہنت میں ایک بدک ہوتی ہے جیسے وحشیوں میں ہوتی ہے پس جو کوئی ان  
 جانوروں میں سے قبر غلبہ کرے یعنی پریشان و عاجز کرے تو اسکے ساتھ ایسا ہی کرے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ مترجم کہتا ہے کہ  
 یہ مریخ نہیں کہ اونٹ مر گیا پس شاید کہ تیرے وہ بھلنے کے لائق نہیں رہا پھر اسکو خور کیا ہو لیکن اظہر یہ کہ اسی طرح  
 زکاة اضطراری سے حلال کرنا مراد ہے اور صرح یہ کہ قال محمد بن ابی حنیفہ عن سعید بن مسروق عن ابی رافع عن ابی جابر  
 عن ابن عمر ان لبریرا تروی فی بیراج۔ یعنی مدینہ کے ایک گڈھے میں ایک اونٹ گر پڑا کہ اسکے شکر سے ذبح کرنا ممکن نہوا پس  
 اسے پر سے ارکڑن کیا تو اس میں سے حضرت عبداللہ ابن عمر نے دو درم کو عشر لیا تھا۔ محمد بن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم بن  
 متردی بیراج۔ یعنی ابراہیم غنمی رہے گڈھے میں گرے ہلے جانور کی شہت فتوی دیا کہ شب شکر سے ذبح ممکن نہوا جہاں



قدرت ہو دے اسکا سحر ہو۔ محمد نے کہا کہ ہم اسی کہتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بخاری رحمہ نے صحیح میں لکھا کہ بیاتم میں سے جو بدک کر وحشی ہو جاوے تو وہ بمنزلہ مید کے ہو اور اسکو حضرت ابن مسعود نے جائز رکھا لہذا ابن عباس نے کہا کہ تیرے ہاتھ کے بالو بہاتم میں سے جسے تجھے عاجز کیا تو وہ مثل وحشی مید کے ہے۔ اور وادنت گڈے میں گر جاوے تو جہان قابو ہو دہی سحر ہو اور یہی حضرت علی و عمر و عائشہ رحمہ نے جائز جانا ہے۔ انتہی ستر جا۔ فی الکتاب اطلاق فیما وحش سن النعم۔ اور کتاب میں نغم میں سے جو وحش ہو جاوے اسکا حکم طلاق رکھا ہے۔ خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو۔ وعن محمد ان الشاة اذا مدت فی الصحراء فذکاتها العقر۔ اور امام محمد رحمہ زادہ میں روایت ہے کہ بکری اگر جنگل میں بدک کر وحشی ہو جاوے یعنی جہان ہاتھ آنا دشوار ہو تو اسکی ذکاۃ بذریعہ عقر ہے۔ یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر حیطع ممکن ہو نسیمہ لکھ کر قتل کرے۔ وان مدت فی المصر لا تحمل بالعقر لانها لاتدفع عن نفسها فیمکن اخذها فی المصر فلا عجز۔ اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کر وحشی ہو گئی تو وہ کو بچن کاٹنے وغیرہ سے حلال نہوگی۔ اسولے کہ وہ اپنی ذات سے دفع نہیں کرتی ہے تو شہر میں اسکو بکول لینا ممکن ہے پس ذکاۃ اختیاری سے عاجزی نہیں ہے۔ تو ذکاۃ اضطراری جائز نہوگی۔ یعنی بکری ایسا جائز نہیں ہے کہ اسکو بکولنے میں خوف ہو اور وہ اپنے پاس آنے نہ دے بلکہ گھبرا کر بکڑ سکتے ہیں۔ ان جنگل میں کو سون دوڑ کر غائب ہو جائیگی یا جھاری میں گھس جائیگی۔ اور یہ تفصیل مرت بکری میں ہے۔ والمصر وغیرہ سوا فی البقر و البعیر۔ اور گائے و اونٹ میں شہر و جنگل برابر ہیں۔ جہان بدک کر وحشی ہو جاوے اور اختیاری ذکاۃ ممکن نہو تو اضطراری کافی ہے۔ لہذا یہ فعان عن النفسما۔ اسولے کہ گائے و اونٹ تو اپنی ذات سے دفع کرتے ہیں۔ کبھی سیلگون دکھرون و دانتون سے قتل کر دیتے ہیں۔ فلا یقدر علی اخذها وان ندانی المصر۔ تو اسکے بکولنے کی قدرت نہیں اگرچہ شہر میں بدک جاوے۔ فیتحقق العجز۔ پس عاجزی متحقق ہو جائیگی۔ اور ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہونا بھی ذکاۃ اضطراری کو جائز کرتا ہے۔ والعیال کالند اذا کان لا یقدر علی اخذہ۔ اور حملہ کرنا بمنزلہ بدک کر وحشی ہونے کے ہے جبکہ اسکے بکولنے کی قدرت نہو۔ حتی لو قتلہ المصلول علیہ۔ حتی کہ جس شخص پر اونٹ گھاسے وغیرہ ماکول جائز نہ ملے کیا ہے اگر اسنے اس جانور کو قتل کر دیا تو خواہ وہ مالک ہو یا غیر ہو۔ وہو یرید الذکاۃ۔ اور حال یہ کہ مسننے ذکاۃ کی نیت کی ہے۔ یعنی نسیمہ پڑھا بہ نیت ذبح اور جطرح ممکن ہوا اسکو قتل کیا۔ حل اکلہ۔ تو اسکا کھانا حلال ہو گا۔ یعنی بے اختیاری ذکاۃ سے وہ ذبیحہ درست ہو جائیگا اور عینی رحمہ نے شرح المستفی سے نقل کیا کہ اگر اجنبی ہو تو اسکے مالک کو قیمت مردان دے۔ (فروع) عیون میں امام محمد رحمہ سے لا با کہ اگر کسی نے جنگل میں بالو کو قتل کر تیر مارا تو نہیں کھا یا جائیگا کیونکہ وہ اپنے گھر آ جاتا ہے مگر جبکہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ گھر میں نہ آو گیا تو جائز ہے۔ ابن ساعد نے ابو یوسف رحمہ سے روایت کی کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر وحشی ہو تو ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ اگر اسکو علم ہو کہ وہ اسکو نہیں بکڑ سکتا مگر جمعی کہ بہت سے لوگ مجتمع ہوں تو اسکو اختیار ہے کہ تیر مار کر ذبح کرے۔ زاد میں ہے کہ اگر مرغی کسی درخت پر چڑھ گئی کہ ہاتھ نہیں آتی ہے پس اگر مالک کو اسکے ضائع ہو جانے کا خوف ہو پس اسنے تیر مار کر حلال کی تو کئی ماہ صافے رہے نہیں۔ و انزلت بیت ہر کہ اگر گائے کا بچہ پیدا نہوتا ہو اور سختی پیش آئی پس مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا کھلا حلال کر دیا تو وہ کھا یا جائیگا اور اگر اسکو کھلا حلال کرنے کی قدرت نہو پس اسنے غیر ذبیح سے حلال کیا تو بھی جائز ہے اور اگر ذبیح کی قدرت ہو تو حلال نہیں ہے۔ مع۔ (فروع) قبلہ رخ کے سولے دوسری جہت پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمدًا ہو یا سہوًا ہو اور ذبیحہ کھا یا جاوے خواہ ہر زادہ رحمہ نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ذبیح کے ارکان پاسے گئے اور قبلہ رخ کرنا سنت ہو کہ وہ ہے کہ لوگوں میں متواتر چلا آتا ہے تو اسکے ترک سے کراہت ہے اور ذبیح میں کوئی نقص نہیں ہے اور بغیر عذر اسکا ترک کرنا مکروہ ہے۔ قال محمد اخبرنا عبد الرحمن



الذی عنی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاہد قال کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ - یعنی مجاہد رحمہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزیں مکروہ رکھی ہیں - ۱ - بچہ - ۲ - شائہ - ۳ - غنہ - ۴ - حیاء یعنی ادہ کی فرج - ۵ - شہ - ۶ - خبیثین - ۷ - ٹوٹن - ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ خون و قلعی نجس حرام اور باقی مکروہ ہیں - میں کہتا ہوں کہ خون سفوح مراد ہو ورنہ کلیبی و تلی و گوشت کا خون نہیں حرام ہیں - ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے تشبیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلواہر کی گردن الگ کر دی پس اگر حلقوم کی جانب سے تلوار ماری ہو تو ذبیحہ کھایا جاوے اور اسے برسی حرکت کی اور اگر اسے گدی کی طرف سے ماری پس اگر بوت سے پہلے کے حلقوم و رگین کاٹ ڈالی ہوں تو بھی ذبیحہ کھایا جاوے اور بڑا کیا اور یہی حکم بکری و غیرہ پر ذبیحہ میں ہے - مع - پھر واضح ہو کہ بیچ جڑوں کے نیچے سے پکڑ کر سینہ تک ہو پس اگر جڑوں کے نیچے کاٹے تو یہ ذبیحہ کھانا ہے اور اگر سینہ سے اوپر کاٹا ہوا ہے تو یہ غیر کھانا ہے فقال والمستحب فی الابل النحر - اونٹ میں نحر کھانا مستحب ہے - یعنی اسکی تین ٹانگیں مانند حکم بکری کی جڑوں اور ایک اگلی ٹانگ دوہرا کر باندھ دیا جاوے اور سینہ سے اوپر جو حلقوم کا حصہ ظاہر ہو اسی جہان گوشت کم ہوتا ہے قطع کیا جاوے اور اسی کو نحر کہتے ہیں اور یہ مستحب ہے - فان ذبیحہا جائز - پس اگر اونٹ کو ذبیحہ کیا تو بھی جائز ہے - یعنی اونٹ کے چھوٹے بچے کا تو بھی روا ہے - ویکرہ - لیکن مکروہ ہے - یعنی اسطرح ذبیحہ کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ نقص نہیں ہے - والمستحب فی البقر والغنم الذبیح فان نحرہا جائز ویکرہ - اور اگر بکری کے حق میں ذبیحہ کرنا مستحب ہے پھر اگر ان دو وزن کو نحر کیا تو بھی جائز مگر مکروہ ہے - یعنی حلال کرنا دو طرح پر ہوتا ہے نحر و ذبیحہ چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کیا پس اونٹ میں نحر مستحب ہے اور باقیوں میں ذبیحہ مستحب ہے اور نحر کی جگہ ذبیحہ کیا اور ذبیحہ کی جگہ نحر کیا تو جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ کراہت نہ ہوگی - مع - یہ العینی رحمہ - اما الاستحباب فیہ لموافقة السنۃ المتوارثۃ - پس استحباب تو دو وجہ سے ہر اول یہ کہ یہی سنت متوارثہ جلی آئی ہے - ولان اجتماع المعروق فیہما فی النحر و فیہما فی الذبیح - اور دوم اسوجہ سے کہ اونٹ میں رگوں کا جماع اسی جگہ ہے جہاں نحر ہوتا ہے اور اگر بکری میں اسی جگہ ہے جہاں ذبیحہ کیجاتی ہیں - فقال قلنا ان اسد یا مکرہ ان تہجو البقرہ - یعنی گائے کی صورت میں ذبیحہ فرمایا - وقال قلنا وفقدناہ فیہ عظیم - تفسیر میں ہے کہ وہ ذبیحہ یا بکرا تھا تو بکری کی صورت میں بھی ذبیحہ فرمایا پس معلوم ہوا کہ گائے و بکری کے اقسام میں ذبیحہ مستحب ہے - وقال قلنا فصل لربک وانحر - تفسیر میں اونٹوں کا نحر یا بکری ذبیحہ ہو کہ اونٹوں میں نحر مستحب ہے - علاوہ برین صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ میں اونٹوں کے حق میں نحر کرنا اور سینہ حون کے حق میں ذبیحہ کرنا - اور صحیح مسلم میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ۴۱۱ المتعین میں گائے کے حق میں ذبیحہ نہ کرنا - اور یہی متوارثہ جلی آتا ہے تو ہنزلہ جماع فعلی پھر چونکہ یہ سنت از لیس معاملات ہے لہذا اسکا ثواب استحباب ہے اسی واسطے مصنف رحمہ نے اسکو مستحب قرار دیا - والکراہتہ لمخالفة السنۃ - اگر کراہت مذکور ہو جو مخالفت سنت کے ہے - وہی لمعنی فی غیرہ - اور یہ کراہت ہو جیسے معنی کے ہے جو غیر ذبیحہ میں موجود ہیں - یعنی یہ کراہت ایسے معنی سے نہیں جو ذبیحہ میں ہوں بلکہ ذبیحہ و نحر و ذبیحہ دونوں سے ہو جائیگا - معین کراہت نہیں بلکہ کراہت کی وجہ تو رک سنت ہے پس کراہت ایسے معنی سے ہوئی جو ذبیحہ سے خارج ہیں - فلا تمنع بوجہہ واکمل - تو ایسی کراہت کچھ ذبیحہ جائز ہونے و حلال ہونے سے مانع نہیں ہے - خلافاً للقولہ مالک رحمہ انہ لا یحیل - بڑھاپا اس قول کے جو مالک رحمہ فرماتے ہیں کہ ذبیحہ حلال نہیں ہے - اور انطرح رحمہ نے شرح قدوری رحمہ میں بھی امام مالک کے نام سے ایسا ہی اختلاف نقل کیا کہ اگر اونٹ کو نحر کی جگہ ذبیحہ کرے یا گائے و بکری کو ذبیحہ کی جگہ نحر کرے تو ذبیحہ نہیں کھایا جائیگا و یہ سن ابو القاسم المالکی رحمہ نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اگر اونٹ کو ضرورت کی وجہ سے ذبیحہ کیا تو کھانے میں مضافۃ نہیں ہے اور اگر غیر ضرورت ذبیحہ کیا تو بھی کھادے الخ - پس ظاہر اونٹ میں کچھ اختلاف نہیں ہے - مع - مع - قال ومن نحر ناقۃ او ذبیحہ



بقدرہ فوجدنی بطنہا جینا سمیتا لم یوکل شعر۔ اولم یشر۔ قدوری نے لکھا کہ جسے ناقہ بخریا یا گائے ذبح کی گئی  
اُسکے پیٹ میں مردہ بچہ پایا تو یہ بچہ نہیں کھایا جائیگا خواہ بالدار ہو یا بغیر بال ہو۔ یعنی خواہ بچہ اس قدر ہو گیا ہو کہ اس کے  
بال نکل آئے یا نہوا ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و ہو قول زفر و الحسن بن زیاد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
ہے اور یہی قول زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد کا ہے۔ اور یہ دونوں بھی امام رحمہ کے شاگردوں میں معروف ہیں۔  
وقال ابو یوسف و محمد رحمہما اذ اتم حلقۃ اکل و ہو قول الشافعی رحمہ۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد رحمہما  
کہ اگر بچہ کی خلقت پوری ہو گئی ہو تو کھایا جاوے اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور  
مبسوط میں لکھا کہ امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ یہ بچہ جی بھی کھایا جاوے کہ بال نکل آئے اور اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور  
اس سے پہلے وہ بمنزلہ مضغ کے ہے تو نہیں کھایا جائیگا اور یہی قول مالک و لیث و ابو ذر کا ہے۔ چنانچہ ابوالقاسم ابن الجوزی  
مالکی رحمہ نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور بال  
نکلے ہوں اور اگر خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور بال نہیں جمے ہوں تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اپنی مان سے زندہ ہو  
ہو تو وہ اپنی ذات میں مستقل حکم رکھتا ہے یعنی اپنی مان کے ذبح ہونے سے یہ نہیں کھایا جائیگا بلکہ اگر خود ذبح کیا گیا درحالیہ  
زندہ ہو تو کھایا جاوے اور اگر ذبح سے پہلے مر گیا تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے۔ ع بالجمہ خفیف اختلاف کے ساتھ مالک و شافعی  
و احمد و ابو یوسف و محمد متفق ہیں کہ پورا یہ بچہ جو اپنی مان کے ذبح ہونے کے کھایا جاوے جبکہ بعد ذبح کے اپنی مان سے  
مردہ نکلا ہو دلیل حدیث و دلیل موافقت میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام ذکاۃ البخین ذکاۃ امہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاۃ اس کی مان کی ذکاۃ ہے۔ یعنی مادہ جانور کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہ ہو گیا کہ  
اس کی مان حلال کی گئی۔ اور جنین اس وقت کہلاتا ہے کہ ان کے پیٹ میں وہ ہے کیونکہ اس مادہ کے معنی مخفی کے ہیں اسی واسطے جن  
جن کہتے ہیں کہ وہ آدمیوں کی نظر سے مخفی ہوئے ہیں۔ اور یہ اطلاق حدیث تو ایسے جنین کو بھی شامل ہے جس کی خلقت پوری  
نہ ہوئی ہو اور عنقریب کلام آتا ہے۔ بالجمہ یہ حدیث دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ اس کی مان کی ذکاۃ ہے۔ ولانہ جزء من الام حقیقۃ لانه  
یحصل بہا حتی یفصل بالمقراض و تغذی بغذا لها و تحففس بنفسها و کذا حکما۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ جنین  
و حقیقت میں بھی اپنی مان کا جوہر ہے کیونکہ جب تک نان بچاڑ کر دکاٹ کر جدا کیا جاوے تب تک وہ اپنی مان سے متصل  
رہتا ہے اور ان کی غذا اس سے وہ غذا رہتا ہے اور ان کے سانس لینے کے ساتھ میں سانس لیتا ہے اور یوں ہی حکم میں بھی وہ اپنی  
کا جزء ہے۔ حتی یدخل فی البیوع الوارد علی الام و یعین باعنا قہا۔ حتی کہ عقد بیع ہو اس کی مان پر وارد ہوا اس میں جنین  
بھی داخل ہو جاتا ہے اور ان کے آزاد کیے جانے سے جنین بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ شلا کوئی باندی حاملہ آزاد کی گئی  
تو جنین بھی آزاد ہو گیا اور اگر فروخت کی گئی تو حمل بھی مشتری کے ملک میں بذریعہ اس کی مان کے داخل ہوا اور تنہا حمل کو فروخت  
کرنا جائز نہیں ہے۔ و اذا کان جزءا منها فابحرح فی الام ذکاۃ لہ عند العجز عن ذکاۃ کما فی الصید۔ اور جب وہ  
اپنی مان کا جزء نہ ہو تو ان کو ذبح کرنا بھی اُسکے واسطے ذکاۃ ہے جبکہ جنین کو ذبح کرنے سے عاجزی ہو جیسے فکار میں ہوتا ہے  
کہ اس کے ذبح سے عاجزی ہوتی ہے تو تیرا غیرہ پر تنبیہ پڑھ کر جہاں کہیں زخم اید یا وہ حلال ہو گیا اسی طرح مادہ کے اجزاء میں سے  
ہر جزء کو قطع و حج کرنا ضرور نہیں ہے اگرچہ جنین کی ذبح سے وہ ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے ذبح چھوڑ کر حج سے حلال ہو گیا  
بس یہ قیاس گو یا نص حدیث کی حکمت ہے اور اس حدیث میں کلام طویل ہے اور بالغض شرح و تخارج یہ کہ اس حدیث کو  
گیارہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ ازہم حدیث ابو سعید الخدیری مرفوعاً ذکاۃ البخین ذکاۃ امہ۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی  
و ابن ماجہ و قال الترمذی حدیث حسن رواہ ابن جہان و احمد۔ اور دارقطنی کی روایت میں زائد ہے کہ خواہ جنین کے بال نکلے ہوں یا نہ



اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ موقوف ہے۔ ترمذی رحم نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یونس بن ابی اسحق ثقہ ہے از ابن ماجہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ۔ از ابن ماجہ حدیث ابو ہریرہ وغیرہ روایت حاکم و دارقطنی و اسکی اسناد ضعیف ہے اور یونس ہی حدیث ابن عمر روایت حاکم و دارقطنی۔ از ابن ماجہ حدیث ابو ایوب انصاری روایت حاکم۔ از ابن ماجہ حدیث ابن مسعود وغیرہ روایت دارقطنی جسکے راوی سب ثقہ ہیں اور صحیح میں موجود ہیں سوائے احمد بن ابی حجاج بن اسلمت کے۔ از ابن ماجہ حدیث ابن عباس و کعب بن مالک روایت طبرانی و حدیث ابو امامہ و ابو الدرداء روایت بزار رحم۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ روایت دارقطنی۔ لیکن شیخ عبدالحق صاحب الاحکام نے کہا کہ اسکے علاوہ سائید قابل محبت نہیں ہیں اور ابن القحطانی نے اسی قول کو برقرار رکھا ہے۔ اور مالک نے ابن عمر رحم سے موقوف روایت کیا اور کہا گیا کہ یہ حکم مرفوع میں ہے کیونکہ اسمین اسے کو دخل نہیں ہے لیکن اس اثر میں ہے کہ جب ناقہ خر کیا گیا تو جو بیچ اسکے پیٹ میں ہے اسکی ذکاۃ اس ناقہ کی ہوگا کہ جبکہ جنین کی خلقت پوری ہوگئی اور مال ہم گئے ہوں پس جب اسکے پیٹ سے نکلے تو اسواسطے ذبح کیا جاوے کہ اسکے بون سے خون نکل جاوے۔ رواہ ابو جہر عن تانق عنہ۔ لیکن پہلے معلوم ہوا کہ مرفوع حدیث جسکو ترمذی نے حسن کہا ہے یہ موجود ہے کہ بال جسے ہوں یا نہ جسے ہوں۔ جو یہ دیا گیا کہ اگر ابن عمر رحم میں جب بال جسے ہوں تو اسکا حکم مذکور نہیں ہے پس شاید وہ بھی کمزور درجہ پر جائز ہو بشرطیکہ بعض خون کا ٹھکانہ نہ لہذا جب خلقت پوری نہ ہو تو اسمین یہ تفصیل ہے کہ اگر خون کا ٹھکانہ ہو تو حدیث جائز ہے اور اگر اعفاس پورے ہوں صحت بال جنین جسے تو جائز ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ مجاہد بن سعید ضعیف ہے تو یہ اتفاق نہیں بلکہ اختلاف ہے چنانچہ عجلی و بخاری نے اسکو صدوق کہا لیکن مخفی نہیں کہ صدوق بھی بوجہ سور حفظ کے ضعیف ہو جاتا ہے تو کچھ منافات نہیں ہے اور یونس بن ابی اسحق میں کلام کرنا ساقط ہے کیونکہ وہ مہمور کے نزدیک ثقہ اور صحیح مسلم میں اسکی حدیث سے احتجاج ہے۔ اور حق یہ کہ حدیث کی بعض اسانید حسن ہیں اور باوجود کثرت طرق کے خود حسن ہو جاتی ہیں وہ قریب صحیح ہے بلکہ صحیح ہے۔ امداد گو خطہ طرق میں ملخص کلام چاہئے ہو تو اسطرح ہے کہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ کی ترمذی غے تحسین کی اور اسکے اسناد میں مجاہد بن سعید ہے یا دوسرے طریق میں یونس بن ابی اسحق ہے اور معلوم ہوا کہ اسناد درجہ حسن سے نازل نہیں ہے اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔ و حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں علیہ اسد بن زیاد القلاح المکی میں کلام ہے لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن سعید نے توثیق کی۔ و عقیاب بن بشر الجعفی کو ابن سعید نے ثقہ کہا اور ابن عدی و ابو داؤد نے بھی لفظ ہر روایت اسکو ثقہ قرار دیا ہے اور اسکی متابعت میں ابو یعلیٰ و مصلیٰ نے حماد بن شعیب سے روایت کی تو قوت ہوگئی۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اسناد میں عبد اللہ بن سعید القہری اور دوسرے طریق میں سندل عمر بن قیس ہے اور ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔ حدیث ابن عمر مرفوعاً روایت حاکم وغیرہ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے لیکن محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یونس ہی محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن سعید و احمد بن زیاد و ابو حاتم و ابو داؤد وغیرہم نے ثقہ جاتا۔ و حدیث ابو ایوب میں ابن ابی لیلہ کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ حدیث ابن مسعود رحم کی اسناد میں احمد بن ابی حجاج میں ذہبی رحم نے بیرونی الاعتدال میں کلام کیا۔ حدیث ابن عباس میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القحطانی نے بھول کہا ہے۔ حدیث کعب بن لکھ کی اسناد میں اسماعیل بن مسلم المکی میں کلام کیا گیا لیکن ابن حبان نے کہا کہ یہ مرفوع نہیں بلکہ دہری رحم نے کہا کہ اصحاب سول علیہ السلام اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اسکی ان کی ذکاۃ بھی اسکی ذکاۃ ہے۔ یونس ہی سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقات نے روایت کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ زہری کی یہ روایت بھی خود سفید ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ امر معروف تھا۔ حدیث ابو امامہ و ابو الدرداء کی اسناد میں بشر بن عازہ میں کلام ہے لیکن ابن عدی رحم نے کہا کہ سیرے نزدیک وہ ہفتا سے اقرب ہے اور میں اسکی کوئی حدیث منکر نہیں جانتا ہوں۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ بن حارث اور رحم میں جمہور نے کلام کیا لیکن صحیح



نسائی نے تقویت دی اور ابن مبین سے اُس کے حق میں آیا کہ سفائفہ نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو عینی رہنے و بعد الحق و  
 ابن العلقان سے نقل کیا کہ اس حدیث کے کل اسانید قابل حجت نہیں ہیں مقبول ہوں گا کیونکہ عموماً اسانید درج حسن سے کم نہیں  
 اور مجہولہ تو موافق ہوں گے درج صحت سے کم نہیں ہے پس حدیث خلاف صحیح ہونا چاہیے۔ ہاں یہ امر کہ اس میں مطلقاً جنین کی  
 حلت ثبوت ہوتی، خواہ بال جیسے ہوں یا نہیں۔ حالانکہ صاحبین و شافعی وغیرہم نے یہ قید لگائی کہ خلقت پوری و بال جیسے ہوں  
 اور ترجمہ کے نزدیک واسعہ تھاے اعلم وجہ یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر سے اور زہری کے آثار  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جیسے کی قید ظاہر ہوتی ہے اور اصل مسئلہ میں اختلاف اجتہادی ہے پس جب بال نہیں جیسے تو احتیاطاً  
 یہی کہ اسکی حلت حرک کجاوے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولہذا اصل فی الحیوۃ حتی تصور حیاتہ بعد موتہا وعند ذلک  
 یفر بالذکاء۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ زندگی کے حق میں جنین خود اصل ہے حتیٰ کہ اسکی مان کے مرجانے کے بعد بھی  
 اسکی زندگی تصور ہے اور ایسی صورت میں اسکی ذکاء بھی علیحدہ کی جائیگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ ذبح کرنا تو اسکو زندگی سے حلال  
 کرنے کے لیے ہوتا ہے تاکہ وہ کھانے کے کام آوے۔ پس حیات کی راہ سے نظر کرنا چاہیے تو جیسے دیکھا کہ زندہ ہونے میں جنین  
 خود اصل ہے اگرچہ متصل ہونے میں وہ مان کے تابع ہے اور ہم کو بیان زندگی کی راہ سے لکھا ہے اور اس میں دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات  
 ان مرجاتی ہے اور جنین پیٹ میں زندہ پھر مکت رہتا ہے حتیٰ کہ پیٹ چیر کر نکالا جاتا ہے تو جب یہ بات ہو تو اسکا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر  
 علیحدہ ہونا چاہیے اور اسکی زندگی و مردگی علیحدہ شمار ہوگی۔ ولہذا یفر بالذکاء بایحباب الغزۃ۔ اور اسی استقلال کی وجہ سے  
 وہ غزہ واجب کے جانے میں مان سے علیحدہ ہوتا ہے۔ مثلاً دو عوزین لڑیں جن میں سے ایک کو حمل ہے مثلاً دو لڑکے  
 کے قریب ہے یا خلقت ماندا ہے پس دوسری نے اسے پیٹ میں لات یا کئی چیز ماری جس سے حمل کا بچہ ساقل ہو گیا تو قاتل  
 پر اس بچہ کے جرمانہ میں ایک غزہ واجب ہو گا یعنی ایک غلام یا باندی جسکی قیمت پانچ سو درم ہے چنانچہ کتاب بنیایات  
 میں ان شاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ یا بچہ جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اسے جرم میں تنہا غزہ واجب ہوتا ہے۔ ولحق عتائے  
 مضاف الیہ۔ اور جنین ایسے اعتاق سے آزاد ہو جاتا ہے جو اسکی طرف مضاف ہو۔ مثلاً لکھا کہ من نے  
 اپنی اس باندی کا بچہ آزاد کیا تو یہی بچہ آزاد ہو جائیگا اور باندی نہیں آزاد ہوگی حالانکہ ایک غلام کا ایک جزد آزاد کرنے سے  
 صاحبین کے نزدیک کل آزاد ہو جاتا ہے پس اگر جنین کے واسطے علیحدہ حیات معتبر ہو تو باندی اس جرم کے آزاد ہونے  
 سے تمام آزاد ہو جاتی ہے معلوم ہوا کہ جنین کے حق میں علیحدہ حیات معتبر ہے اور اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ و نصیح الوصیۃ  
 لہ و بہ۔ اور جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے اور جنین کے ساتھ وصیت صحیح ہے۔ مثلاً کسی نے ہند بکے حمل  
 کے واسطے ہزار درم کی وصیت کی تو صحیح ہے اور اگر زید کے واسطے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو صحیح ہے۔ پس  
 اگر وہ مستقل اعتبار نہ ہوتا تو اس کے واسطے وصیت ہزار درم کچھ نہ ہوتی بلکہ وہ اسکی ان کے واسطے ہوتی اور جب لکھا کہ اس باندی  
 کا حمل زید کو دیا جاوے تو یہ کچھ نہ ہوتا حالانکہ دو ذن صحیح ہیں پس معلوم ہوا کہ حمل کی حیات مستقل علیحدہ معتبر ہے۔ و ہو حیوان  
 و موی۔ اور حال یہ کہ بچہ جنین بھی خون والا حیوان ہے۔ جن میں دم سفوح و نجس موجود ہے۔ و ما ہو المقصود من  
 الذکاء و ہوا التیمیز بین الدم واللحم لایحصل بہ بخرح اللام او ہو لیس بسبب خروج الدم عنہ فلا یجعل تبعاً  
 فی حقہ۔ اور حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی خون و گوشت میں تمیز کرنا وہ مان کے مجروح کرنے سے نہیں حاصل ہو گا اسرا  
 کہ مان کو جرح کرنا جنین سے خون خارج ہو جائے گا سبب نہیں ہے تو ذبح کے حق میں وہ مان کے تابع نہیں کیا جائیگا۔  
 خلاصہ یہ کہ جب زندگی میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور جنین میں خود خون موجود ہے تو ذبح سے یہ خون خارج کرنا چاہیے  
 کیونکہ ذکاء سے ہی مقصود ہے کہ گوشت ایسے خون کے اختلاط سے یا لکھام سے پاک ہو جاوے اور مان کی رگیں کاٹنے سے



یہ مقصود حاصل ہوگا اس واسطے کہ جنین میں زخم نہیں آدیکجا جس سے خون مسفوح خارج ہو جاوے تو وہ اس مقصود ذبح میں مان کے تابع ہوگا اگرچہ بیچ میں تابع ہو جاوے پس جب وہ مان کے اندر مر گیا تو مع خون مسفوح کے مرا جیسے کوئی جانور خود مر جاوے کہ وہ مردار ہی اسی طرح یہ بھی مردار نکلا و قد قال قتالہ حرمت علیکم المیتۃ والدم الا یہ یعنی تم پر حرام کیا گیا مردار و خون الخ۔ مردار وہ کہ بغیر ذبح کے خود بخود مرا ہو پس آیت مقتضی ہے کہ یہ بچہ جو مردہ برآمد ہوا ہی بدون ذکاۃ اختیار کیا و اضطراری کے مرا ہو پس مردار ہی۔ اسی واسطے شیخ بن خرم ظاہری نے بھی قول ابو حنیفہ رحمہ کو اختیار کیا اور کہا کہ آیت کریمہ سے جو استفادہ ہو وہ بوجہ روایت مذکورہ کے ترک نہیں کیا جائیگا۔ اس واسطے کہ مردار کی حرمت جو قرآن میں مضمون ہے قطعی ہے اور اس کے معنی عرت و لعنت میں ہی ہیں کہ بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مرا ہو پس اگر دوسرے جادو کے ذبح سے اس جائز کا نتیجہ ہونا معتبر ہو تو معنی محض ہر جادوین کہ شاید خلافت قیاس و عرت کے بھی وجہ ہیں کہ وہ مردار نہیں ہوتے ہیں تو مردار کی حرمت کچھ قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو جائیگی اور یہ خلافت اجماع ہے اور جنین کی ذکاۃ بمنزلہ صید کے اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صید میں یہ نہیں ہوتا کہ بکری ذبح کرنے سے ہرگز شکار ذبح ہو جائے جیسے یہاں مان کے ذبح سے تم بچہ کی ذکاۃ اضطراری کہتے ہو۔ بخلاف البحر فی الصيد فانہ سبب خروجہ ناقصا بخلاف صید کے جن کے کہ وہ ناقص طور پر اس کے خون نکل جانے کا سبب ہے۔ یعنی جنین میں تو وہ بالکل خروج نہیں ہوا اور صید بحر کچھ کیا جاتا ہے کہ اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ ناقص نکلتا ہے۔ فی مقام مقام الکامل فیہ عتد التعذر۔ تو اس جرح ناقص کو عذر کی صورت میں بجائے کامل جرح کے قائم کیا جاتا ہے۔ گو یا خلق میں ذبح کیا گیا ہے پس اس پر جنین غیر بحر کچھ کا قیاس باطل ہے۔ و اما یہ خل فی البیع تحریر الجوازہ کیلایفسد باستثنائہ۔ اور مان کی بیع میں جنین صرف اس وجہ سے داخل ہو جاتا ہے کہ بیع جائز ہو جانا مقصود ہے تاکہ حل استثناء کرنے کی وجہ سے بیع کا ہر جادوے۔ اس واسطے کہ بیع کے ساتھ جو چیز متعلق ہو اس کے استثناء کر لے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو بیع جائز ہو جانے کا طریقہ یہی ہے کہ حل مذکور استثناء کیا جاوے بلکہ جیسے زمین میں عمارت و درخت داخل ہو جانے میں اسی طرح مان کے تابع ہو کر بیٹ کا بچہ بھی اس کی بیع میں داخل ہو جاوے۔ ولینفق باعتا قہا۔ اور مان کے آزاد کیے جانے سے جنین اس واسطے آزاد ہو جاتا ہے۔ کیلانیہ فصل من الحرة ولدہ رقیق۔ تاکہ ایسا ہو کہ آزادہ عورت سے ملوک بچہ خارج ہو۔ اور ایسی مثال ہو کہ جیسے انہ کے درخت سے اندرائن کے بھل نکلے حالانکہ آزادی و ملکیت میں بچہ اپنی مان کے تابع ہوا کرتا ہے حتیٰ کہ آزاد باپ نے اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو بچہ ملوک پیدا ہوتا ہے اور اپنی مان کے آقا کا ملوک ہوتا ہے اور باپ ملوک ہو اور مان آزاد ہو تو بچہ آزاد ہو گا پس یہاں ممکن نہیں کہ آزادہ مان سے ملوک بچہ پیدا ہو۔ پھر ترجمہ کہتا ہے کہ جو کچھ قیاسات و جوابات بیان کیے کسی سے حدیث صحیح کا جواب نہیں نکلا سوائے اس قدر اشارہ کے کہ آیت قطعی ہے تو آیت کو ترجیح دی لیکن حق یہ کہ یہ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ حدیث درجہ مشہور میں تروی اور بہد شہرت کے وہ آیات قرآنی میں بمنزلہ آیت کے ہے۔ البتہ محمد نے آثار میں ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم نخعی روایت کی کہ حکما حاصل یہ کہ جنین اگر مردہ پیدا ہو تو وہ مردار ہے جیسے ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہو بلکہ کتاب الاسرار میں لکھا کہ شاید ابو حنیفہ رحمہ کو یہ حدیث نہیں پہونچی کیونکہ اس حدیث میں کوئی تاویل نہیں ہے۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ یہی جواب بہتر ہے پس حاصل یہ ہوا کہ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ کو یہ حدیث نہیں پہونچی لہذا انھوں نے موافق آیت کے حکم دیا تھا پھر جب صاحبین نے حدیث پہونچی اور حدیث صحیح مشہور ہوئی تو ناہیب میں مختار یہ کہ اگر مردہ جائز کو ذکاۃ اختیاری یا اضطراری سے ذبح کیا اور اس کے بیٹ سے پورا بچہ جسکے بال جسے ہین نکلا پس اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جاوے اور اگر مردہ ہو تو اس کی مان کی ذکاۃ کافی ہے اور یہ بچہ بھی



حلال ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور واضح ہو کہ حدیث ذکاۃ البجین ذکاۃ اسہ من ذکاۃ البجین مستند ہے اور ذکاۃ اسہ خبر ہے اور بعض نے کہا کہ ذکاۃ اسہ نصب ہے یعنی جیسے ان کی ذکاۃ۔ تو حاصل یہ ہوگا کہ جنس کو بھی اسی طرح ذبح کیا جاوے جیسے اسکی ان کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ دو وجہ سے لغو ہے اول تو بیان بفائدہ ہوگا اور دوم یہ کہ نصب شاعرانہ توجیہ ہے ورنہ روایات میں نقل محفوظ بر اعتماد ہوگا اور سنذری رحم نے کہا کہ ائمہ حفاظ و علماء و نقل کے نزدیک نصب کچھ نہیں ہے بلکہ محفوظ روایت رفع ہے اور یہ جیٹھا نے لکھا کہ آیت قطعی کو حدیث ظنی پر ترجیح دی گئی۔ اسکا جواب ادھر گزرا کہ حدیث مشہور ہے جو موافق اصول کے معارض آیات ہوتی ہے پس وہ ظنی نہیں ہے بلکہ معارضہ بھی نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ حق اس مسئلہ میں قول صاحبین و جمہور ہے اور اسی پر فتویٰ ہے و اللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ذکاۃ سے خون مسفوح نکل جانے سے گوشت پاک رہتا ہے جبکہ سوئی طرح نجس العین نہیں شیر کو ذبح کرین تو گوشت ظاہر ہو جائیگا لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ کھایا جاوے جیسے مٹی پاک ہے مگر کھانا حرام ہے یا سنگی پاک ہے اور اسکا کھانا حرام ہے اور یہی یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری جسم کی حفاظت کے لیے ہے جیسے مٹی وغیرہ میں ہے اور یہ تو اکثر اطباء اور اراک کر سکتے ہیں بلکہ اطباء جس چیز کی نسبت مغرت پر اتفاق کریں تو مفتی اسکے عدم جواز کا حکم کو گا جیسے پٹا ہوا دودھ وغیرہ ہے اور بعض چیزوں کی ممانعت اسرار باطنی پر مبنی ہے حتیٰ کہ بعض جانوروں کے گوشت سے نفس میں خبث و مضرارت پیدا ہوتی ہے اور وہ قلب کو مکدر و مائل بخرائیت کرتے ہیں اور عقل کو مبارک کی نعم کے لائق نہیں رکھتے ہیں اگرچہ ظاہری جسم کو قوی کرتے ہوں تو شرع حق میں ہنسے ممانعت بطور تواضع کلیہ کی گئی ہے پس ان جانوروں کی حرمت و حلت بطور تعہد ہے یعنی بدو انہی رسائی فہم پر اعتماد کرنے کے فراہم داری یکجا حتیٰ کہ بعد تصفیۃ النفس کے خود مشکف ہونا ممکن ہے کہ جن چیزوں سے ممانعت ہوئی تھی وہ نفس اسرار پر مبنی ہے لہذا ذکاۃ ذبح سے اگرچہ کل جانوروں کا گوشت سولے نجس العین کے پاک ہو لیکن یہ بیان ضرور ہے کہ کون جانور کھانے کے لیے حلال ہیں لہذا شیخ مصنف رحم نے انکو علیحدہ بیان کیا۔

## فصل فیما یحسب اکلا و مالاکل

فصل ان جانوروں کے بیان میں جنکا کھانا حلال ہے اور جنکا کھانا نہیں حلال ہے۔

قال لا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور۔ اور نہیں جائز ہے درندوں میں سے ذی ناب کا کھانا اور نہ پرندوں میں سے ذی مخلب کا کھانا۔ ناب وہ دانت جو گلے چاروں نیچے اوپر کے دانتوں سے ملے ہوئے ہوتے ہیں اور مقصود یہ کہ جن درندوں کے دانت کیلے دواہین انکا ذبح کرنا کسی غرض سے جائز ہو لیکن انکا گوشت کھانا نہیں جائز ہے اور پرندوں میں سے نیز نیچے والے نہیں حلال ہیں پس درندوں میں سے ذی ناب سے وہ مراد ہیں جو اپنی کھلون سے پھاڑتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے ذی مخلب سے وہ مراد ہیں جو اپنے نیز جنگل سے شکار ہوتے ہیں پس اگرچہ ہر پرند کے مخلب ہونے میں جیسے آدمی کے ناخن ہوتے ہیں لیکن شکار کرنے والے بالاجمل مراد ہیں۔ کرخی رح نے مختصر میں کہا کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے شیر۔ بھیر۔ بیا۔ چیتا۔ سیاہ گوش۔ کفتار۔ لومڑی۔ اور پاؤں جنگل جلی ہیں۔ ۲۔ اور جیسے ساہی وغیرہ جو درندہ حیوانات کو بھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور طیور میں سے ذی مخلب جیسے شکرہ۔ و عقاب و باز و شاہین و کسرتار و کوا وغیرہ ہیں پھر واضح ہو کہ درندہ جانوروں و پرندوں کی حرمت کا توں مثل ہمارے شافعی و احمد و ابو ثور و اصحاب حدیث اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ وہ بلی ہے اور یہی شبی و سمیع بن جبر سے مروی ہے اور امام مالک و لیث و اوزاعی و یحییٰ بن سعید نے کہا کہ پرندوں میں سے کوئی حرام نہیں ہے اور یہی قول حضرت ابو الدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔



بالجملہ جہر علماء سلف و حلف کا قتل یہ ہو کہ درندے جانور و پرند حرام میں سلاں البقی علیہ السلام نہی عن کل ذی حیوان  
سن الطیور و کل ذی ناب من السباع۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طیر میں سے ہر ذی نعل سے بھنی  
چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں سے ہر ذی ناب یعنی کیلون دار بھارنے والے سے منع فرمایا ہر قسم۔ یہ حدیث  
چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً مانند مذکور کتاب۔ رواہ سلم و ابوداؤد و البزار۔  
اور مترجم کہنا ہے کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن البقی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر و  
ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب بھی موافق اس حدیث کے جمہور کے مثل ہے اور ابوداؤد و ابوالکاسم قتل میں نے جمہور سے خلاف قتل کیا  
ہو وہ یعنی میں مذکور خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے ورنہ لازم آدے گا کہ راوی نے خود حدیث سے خلاف کیا اور یہ باطل ہے۔  
دوم حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر حرام میں پاؤں گدھے و پاؤں گھوڑے و خچر اور سباع میں سے ہر ذی ناب اور پرند  
میں سے ہر ذی نعل۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث دلائل کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے و لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا  
کہ حرمت بوجہ حرمت کے ہے۔ سوم حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ جسکو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے  
اور عینی میں ہے کہ یہ سند احمد میں مروی ہے۔ چہارم حدیث ابو ثعلبہ انشسی رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر درندے ذی ناب سے نہی  
فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ بردایت مسلم مانند حدیث ابو ثعلبہ رحمہ مع استقراء زیادت کے کہ اسکا کھانا حرام ہے  
ششم حدیث جابر رضی اللہ عنہ جسکو کوفی نے مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے کہ یہ روایت یہاں حدیث لغویہ صریحہ میں جملے ساتھ  
عموم آیات کی تخصیص جائز ہے۔ اور امام محمد رحمہ نے روایات میں کہا کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ درندوں کیلون داروں کو  
کھانا حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر ذی نعل حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر وہ پرند بھی مکروہ ہے جو نجس کھانا و ذوالخصل و  
شکاری ہو یا نہ ہو اور یہی قول ابی حنیفہ و عامر فقہاء و ابی ابراہیم غنی رحمہما ہے۔ انتہی مترجم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتا وغیرہ  
بوجہ نجاست کھانے کے بھی حرام ہیں اور شائع نے کہا کہ مراد یہ کہ اسکی غذا غالباً نجس ہو پس مرغی اگر نجاست کھاتی ہے تو نجاست  
سے کہ دانہ نہیں پاتی ہے۔ اسی واسطے جلالتہ گائے و بکری کا گوشت مکروہ ہے اور جلالتہ کہ جسکی عادت نجاست کھانے کی ہوگی  
اور اس میں قص بھی وارد ہے۔ م۔ بالجملہ حدیث میں صرح ہے کہ پرند چنگل والے اور ذی ناب جو درندہ ہوں حرام ہیں۔ و قولہ سن  
السباع۔ اور یہ جو حدیث میں۔ سن السباع۔ کا لفظ وارد ہے۔ ذکر عقیب المتوعین۔ وہ دو وزن قسم کے بعد مذکور ہے۔  
ف۔ یعنی پرند و جانور چار پایہ و دونوں کے بعد سباع سے ہونا مذکور ہے۔ فیصرف الیہما۔ وہ ان دو وزن قسم کی طرف  
راجع ہوگا۔ یعنی درندہ ہونا صرف چار پایہ میں سے مخصوص نہیں بلکہ پرندوں میں سے بھی چنگل والے و حرام ہیں  
جو درندہ ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو بھار کر کھاتے ہوں جیسے شکر و غیرہ۔ فیتناول سباع الطیور و الیہما تم۔ پس بھنی  
کا بیان مذکور پرندوں کے بھارنے والے اور چار پاؤں کے بھارنے والے دو وزن کو شامل ہوگا۔ پس گویا یوں فرمایا کہ  
پرندوں میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندوں سے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو شکار کر کھاتے ہوں اور چار پاؤں  
میں سے وہ کیلون والے حرام ہیں جو درندے ہوں۔ لاکل مالہ مقلب او تاب۔ نہ ہر وہ پرند جسکی چنگل ہوں یا چار پایہ جسکی  
کے ہوں۔ کیونکہ پرندوں میں عموماً چنگل والے ہوتے ہیں حتیٰ کہ میٹر و کبوتر وغیرہ کے بھی چھ ہوتے ہیں پس بالا جماع  
ذی نعل سے وہی مراد ہیں جو شکاری مانند شکر و غیرہ کے پرندوں کو بھار کر کھاتے ہوں اور اسی طرح چار پاؤں میں سے بھی  
یعنی کینہ دار ہوتے ہیں مگر درندہ نہیں ہوتے صرف ذی حرام ہیں جو درندے ہوں۔ و اسبع کل مختلف منہب  
جاری قاتل عادی عادی۔ اور درندہ ہر وہ جانور کہ عادت میں ایسا ہو کہ اُچک لے ٹوٹ پڑے بھار کر زخمی کرنے والا  
قتل کرنے والا و نافع ہلا کرنے والا ہو۔ پس پرند درندہ تو جو اسے اچک لیتا ہے اور چار پایہ درندہ زمین پر نہسنا عادت



کرتا ہے بلکہ مزجہ نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دو وزن کی طرٹ اشارہ کیا۔ بالکل درندہ وہ ہے جو جبین عادت کی راہ سے طبعاً  
 ایسی بد خصلتیں پائی جاتی ہیں۔ ومعنی التحريم والاستدعاء علم کرامہ بنی آدم کیلئے بعد و شعی من ہذہ الاوصاف الذمیت  
 الیہم بالاکل۔ اور ان درندوں کے حرام کیے جانے میں استدعاء علم شاید حکمت یہ کہ آدمی کو مکرم فرمایا ہو تاکہ ان جادوؤں  
 کے کھانے کی وجہ سے آدمی میں کوئی بد خلقی ان بد خصلتوں میں سے نہ در پڑ جاوے۔ یعنی ان جادوؤں کا کھانا حرام  
 کہنے میں شاید یہ حکمت ہو کہ ان جادوؤں کے اوصاف ذمہ بہت خراب ہیں تو ان کے گوشت کھانے سے آدمی میں یہ  
 بد ظاہر ہونگے لہذا گوشت حرام کر دیا اور خبیث کبھی پیدا نہیں ہوتا ہے جیسے سانب وغیرہ بعضے حشرات الارض میں ہے چنانچہ  
 بندہ رو بہ کچھ وغیرہ موذی ہوتے ہیں اور کبھی عارض ہو جاتا ہے جیسے نجس کھانے والی گائے بکری ہوتی ہے۔ اور گوشت  
 دودھ کے آثار جسم میں ظاہر ہوا کرتے ہیں چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے نام سے لکھا کہ تم لوگوں کے بچوں کو دودھ  
 پلانے والیاں امی عورتیں نہون کیونکہ دودھ سے تغذیہ ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔ ویدخل فیہ الضعیف  
 والغلب۔ اور درندوں میں کفار و روباہ داخل ہوں گی۔ کیونکہ یہ بھی درندہ جادوؤں میں سے  
 ہیں۔ فیکون الی ریف حجة علی الشافعی نے ابا حاتم سے روایت کی کہ کفار و روباہ داخل درندہ ہوں تو یہ حدیث  
 امام شافعی پرانہ دو وزن کو صالح جاننے میں حجت ہوں گی۔ یعنی امام شافعی رحم سے مروی ہے کہ کفار و روباہ صالح ہیں  
 اور ہمیں کہا کہ جب حدیث میں ذی ناب درندوں سے مانعت ہے اور یہ دو وزن بھی ذی ناب ہیں تو یہ بھی حدیث کی نہایت  
 میں داخل ہیں اور جب داخل حدیث میں تو یہ حدیث امام شافعی رحم پر حجت ہوتی۔ اور گفتار کی ابا حاتم میں امام مالک رحم  
 کا بھی قول مثل شافعی ہے۔ اور روباہ میں امام مالک کا قول مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی امام احمد رحم سے اکثر روایات  
 ہیں۔ پھر ضعیف یعنی کفار کے بارہ میں حجت مالک و شافعی رحم سے مروی ہے کہ عبد الرحمن بن ابی عمار رحم نے کہا کہ میں نے جابر  
 بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا ضعیف بھی صید ہے فرمایا کہ ہاں۔ پس میں نے کہا کہ میں اسکو کھا سکتا ہوں فرمایا کہ  
 ہاں زمین نے عرض کیا کہ آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا (سنائی) فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والسنائی  
 وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور بخاری رحم نے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے۔ رواہ ابن حبان و ابو داؤد و  
 الحاکم۔ لیکن ابو داؤد کی روایت میں صرف اسی قدر ہے کہ کفار صید ہے اور اگر احرام والے نے اسکو شکار کیا تو اسکو جرانہ میں  
 صید ہووے۔ عینی رحم نے کہا کہ شافعی نے اس لفظ سے نکالا کہ اسکا کھانا جائز ہے اس واسطے کہ ان کے نزدیک صید ایسے جانور کا  
 نام ہے جو کھایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر غیر ماکول مانند درندہ کو مارا تو اس پر کچھ جرانہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صید تو موش کو کہتے ہیں  
 خواہ ماکول ہو یا نہ ہو۔ پھر یہاں اصولی مسئلہ پیش آیا کہ عام نص کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے یہ تو کفار کو حرام کرتی ہے اور خاص  
 روایت جبین جابر رضی اللہ عنہ سے کفار کا صید ہونا مروی ہے وہ اسکو حلال کرتی ہے۔ پس امام شافعی رحم کے نزدیک  
 عام پر خاص مقدم ہے اور ہمارے اصول میں محقق ہو کہ دو وزن برابر ہیں پس دو وزن میں معارضہ قائم ہوگا لیکن معارضہ کی  
 شرط یہ ہے کہ وہ وزن کی قوت برابر ہو اور وہ بیان نہارد ہے اس واسطے کہ ذی ناب درندوں کی حرمت مشہور واضح حدیث میں ہے  
 اور گفتار کی ابا حاتم اس سے کم درجہ ہے خصوصاً یہ کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نے تنہا اسکو جابر رحم سے روایت کیا حالانکہ عبد الرحمن  
 بن ابی عمار نقل علم میں مشہور نہیں ہے اور نہ حجت ہے خصوصاً جبکہ وہ اعلیٰ ثقافت کی مخالفت کرے چنانچہ ابن عبد البر رحم نے اسکو تہذیب  
 میں صرح بیان کیا ہے اور یہاں ہی واقعہ ہے اس واسطے کہ ذی ناب کی حرمت کو ثقافت اعلیٰ نے اسناد کیا اور عبد الرحمن نے انکی  
 مخالفت کی تو مقبول نہیں ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ حدیث عام ذی ناب نے کفار کو بالخصوص شامل کیا تو اب اس روایت یعنی ابا حاتم  
 کفار نے اسکو خارج و نسخ کیا حالانکہ یہ نسخ بدون قوت ہے۔ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ معارضہ ہے اور یہاں معارضہ کی بناقت

مستخرج من  
 صحیح ابن ماجہ







جانب احتیاط سے ہنسنے مکروہ تحریمی جانا علاوہ برین قولہ تعالیٰ بحرم علیہم النجاسات آئیہ۔ سے نکلا کہ جو چیزیں کھن و مکروہ طبعی طور پر  
نجس ہیں وہ حرام ہیں اور شک نہیں کہ ساہی و نیولا وغیرہ اسی قسم سے ہیں لیکن مختلف طبع کا احتمال ایسے مکروہ تحریمی ہی  
آین آوی مکروہ تحریمی ہی اور یہی قول شافعی و احمدی۔ کتب یعنی کتاب ہمارے و جمہور کے نزدیک حرام ہی بلکہ امام مالک رحمہ کے نزدیک  
بھی حرام ہی اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی آیا۔ فردینے بندہ بلا خلاف حرام ہی ہاں عبد البر رحمہ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا  
کہ اس میں کوئی مخالفت ہو کہ کھا حرام اور اس کی بیع نہیں جائز ہی۔ میں کتابوں کہ بیع میں کچھ تفصیل مذکور ہے وہ ان بیوع  
کرد۔ م۔ ع۔ و کر ہوا اکل الرخم۔ اور علماء رحمہ نے رخم کھانا مکروہ تحریمی جانا ہی۔ رخم ایک پرندہ ہے مردار و نجس  
ہو جان کھانا ہی اور اسکو کوئی شکار نہیں کرتا ہی اور رنگ میں سپیدی ہے ہی اور کبھی اسپر بندگیان ہوتی ہیں اور سڑا سڑکے  
مشابہ ہوتا ہی۔ ع۔ و البغاث۔ اور علماء نے بغاث کھانا مکروہ جانا ہی۔ یہ رخم سے چھوٹا ہوتا ہی سٹیلارنگ اور کسی  
جائزہ کو شکار نہیں کرتا ہی۔ ع۔ اسی کو ہندوستان کے دیار میں گدھ و گھڑ لیتے ہیں وہ مردار و جائزہ کو کھایا کرتا ہی۔ م۔ غرض کہ  
رخم و بغاث دونوں مکروہ تحریمی ہیں۔ لہذا یا کلان بحیث۔ کیونکہ یہ دونوں گندہ مردار و حور کھایا کرتے ہیں۔ ع۔ لہذا  
اسی طرح کو آدھی سیاہ جو گدھ و نجاسات کھانا ہی نجس حرام ہی اور قسم دوم غراب الزرع یعنی گھٹی کا کڑا اور سوم غراب البقع کہ وہ  
وہی کے مانند ہی اور چہارم غراب البقہ۔ یعنی چنے گریون کا کڑا جیسے بیان کوئل ہی۔ قال ولا باس لغراب الزرع۔ اور  
گھٹی کے کڑے میں مضافہ نہیں ہی۔ اگرچہ خلاف اولیٰ ہو۔ لہذا باکل الحبوب ولا یا کل البجیف۔ اس واسطے کہ وہ  
وانہ کھاتا ہی اور مردار گندہ نہیں کھاتا ہی۔ ولیس من سباع الطیر۔ اور وہ پھاٹنے والے شکاری پرندہ دن میں سے بھی  
نہیں ہی۔ ع۔ تو اس میں کوئی وجہ حرمت نہیں ہی ان اسکی جنس سے دلہی کتا البقہ نجس خواہ ہو۔ پس غراب الزرع میں مضافہ  
نہیں ہی اور قدوری رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں ہی۔ ع۔ قال ولا یوکل الا البقع الذی یا کل البجیف۔ اور وہ  
غراب البقع یعنی ابلق سیاہ و سفید ملا ہوا نہیں کھایا جائیگا جو گندہ مردار کھاتا ہی۔ وکذا العذاف۔ اور یہی عذاف کا حکم ہی۔  
ف۔ یعنی سیاہ کوا۔ اور اسی کو غراب البقہ کہتے ہیں جو سخت گرمی میں آتا ہی اور موٹا بھاری بڑے پروں کا ہوتا ہی۔ سن۔  
ولو ابھی نے فتاویٰ میں لکھا کہ غراب البقع و اسود کے تین اقسام ہیں۔ ۱۔ یہ کہ گندہ مردار کھاتا ہی تو وہ حلال نہیں ہی۔ ۲۔ گندہ  
مردار نہیں کھاتا بلکہ دانہ کھتی کھاتا ہی تو وہ مکروہ نہیں ہی۔ ۳۔ گندہ مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہی تو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
کھایا جائے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک نہیں کھایا جائیگا۔ اور یہی عذاف کا حکم ہی جو سخت گرمی کے امام میں آتا ہی اور پرند  
سے بھاری ہوتا ہی۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ ان میں سے جو قسم کہ فقط گندگی کھاتا ہی اسی کو شیخ مصنف رحمہ نے البقع لکھا ہی اور وہ مکروہ  
تحریمی ہی اور قسم دیگر جو دانہ و گندگی ملا ہو اسکا کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف کا اختلاف ہی۔ خبر  
کتاب ہی کہ چارے یہاں جو کسے دیسی مشہور ہیں یہ بھی انج و گندگی دونوں کھاتے ہیں تو ظاہر ان میں اختلاف مذکور جاری  
ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قابل فتویٰ اس میں نظر احتیاط قول ابی یوسف رحمہ ہی۔ اور فتاویٰ و لو ابھی سے ظاہر ہو کہ جگلی کو اغوی  
سیاہ ہو یا گزرا یعنی سپید سیاہ مخلوط ہو اگر وہ نجس خواہ ہی تو تحریمی مکروہ ہی۔ م۔ فاختہ کھانا جائز ہی۔ دیسی۔ ابابیل جائز  
ہو یا جگا ڈر تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ سن۔ اور فتویٰ علی الاحتیاط منع بہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفہ رحمہ لا باس  
باکل العقیق۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ عقیق کھانے میں مضافہ نہیں ہی۔ ع۔ کیونکہ برابری دم کا سیاہ سفید  
ملا ہوا پرند ہوتا ہی یعنی اسکو خوش کہتے ہیں اور آدانا اسکی عرق عرق سے مشابہ نکلتی ہو۔ ش۔ ع۔ اس کے کھانے میں مضافہ نہیں  
ہی۔ یہی اصح ہی۔ ع۔ لہذا مخلوط۔ اس واسطے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ مخلوط کرنا ہی۔ اور جو مخلوط کرے اس میں باعیت ہی۔  
فاستبدالہ جاجہ۔ نفع مرغی سے مشابہ ہوگی۔ ع۔ اور مرغی کھانے میں باوفاق مضافہ نہیں ہی اور یہ سفید ہی اسکی



غالب غدار دانشور۔ وعن ابی یوسف انه یکره لان غالب اکل البجفت۔ اور ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ عقیق کرنا  
تخریجی ہے اس واسطے کہ اسکی زیادہ خوراک گندگی ہے۔ اور شریعہ کہتا ہے کہ بعض تجربے سے معلوم ہوا کہ مرغی کی اصل غدار دانہ و کھجور  
ہیں اور جب مانہ میسر ہو تو وہ نجاسات کی طرف جھکتی ہے اور شاید کہ عقیق میں بھی اصلی طبیعت ہی ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دلیل  
ابو یوسف رحمہ سے ظاہر ہوا کہ جو پرندہ گندگی و دانہ خلع کرتا ہو اس میں غالب کا لحاظ کیا جادے پس اگر غالباً گندگی ہو تو مکروہ ہے اور  
شاید اصل اس میں اعتبار طبیعت ہے اور چونکہ طبیعت امر مخفی ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی ہے تو خوراک کے میلان کو اسکے قائم مقام کیا  
پس اگر خوراک میں زائد دانہ ہو تو ظاہر ہوا کہ مقتضائے طبیعت ہی ہے اور یہ اصل عمدہ ہے اور شاید کہ اصل مذکور اتفاقی ہے چنانچہ  
اسی بجائی رحمہ نے شرح کافی میں کہا کہ اگر صحیح ہو جادے کہ عقیق نجس خواہی تو رسکا کھانا مکروہ ہو گا جیسے ابو یوسف کا قول ہے  
اور یہی امام احمد رحمہ لے کہا ہے۔ اور لکھا کہ شرطاً نہ عقاب و اسکے مانند شکاری پرندوں کے کھانے میں غیر نہیں یعنی حرام  
میں اس واسطے کہ یہ پرندوں میں سے شکاری و ذوق غلبہ ہیں اور مردار گندہ کھاتے ہیں جیسے باد و شکرہ کا حال ہے۔ اسی طرح نفل  
کا حکم ہے۔ رہا عقیق و سودانیہ وغیرہ کے جنگل شکاری نہیں ہیں ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے کھیتی کا کرہ ہوتا ہے کہ وہ دانہ  
کے سولے نجاسات سے پرہیز کرتا ہے۔ کرنی رہنے لکھا کہ ابو یوسف نے فرمایا کہ سنباب و سمور و دلف ہر ایک درندہ شل غلبہ  
یعنی بومطری و ابن عرس کے ہے کہ انکا گوشت نہیں کھایا جائیگا۔ و لہذا بھی نے لکھا کہ فاختہ و ابیل و عقیق کھانے میں مضائقہ  
نہیں کیونکہ یہ ذی ناب و ذی غلبہ نہیں ہیں اور ہر دو میں مضائقہ نہیں۔ درایہ میں لکھا کہ دس کھانا جائز ہے۔ ابو یوسف رحمہ سے  
روایت ہے کہ یوم یسینے اٹھ کھایا جاسکے کیونکہ وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیرہ میں بھی یوم کی بابت یوں ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ میں  
ہے اور شریعہ کہتا ہے کہ یوم لفظ فارسی ہے ظاہر اعرابی لفظ سے مراد کوئی جانور ہے و لفظ کی تخریف سے مفہوم نہیں ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے  
فقد برداشتہ تاملے اعلم بالصواب۔ پھر یوم یسینے اٹھ کے بارہ میں فتویٰ ہے کہ حرام ہے اس واسطے کہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا بلکہ کیرے  
کوٹھے وغیرہ کھاتا ہے اور غلبہ رکھتا ہے جس سے چھوٹے پرندوں کا پاؤں کا شکار اسے فائدہ تاملے اعلم۔ م۔ قال و  
یکرہ اکل النضیع و الغنم و السلمحاف و الزبور و الخشرات کلبا۔ اور مکروہ ہے ہر کچھار کھانا و گود و کچھار و بھڑین  
و تمام کیرے کوٹھے سب مکروہ ہیں۔ اما النضیع فلما ذکرنا۔ پس گفتار مکروہ ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے  
ہے کہ جو کیلے وارد انتون والی ہے لینے جائز خواہی اور تمام کلام اور برگزرا۔ و اما الغنم فلان النبی علیہ السلام شی  
عائشہ زہد حسین سالت عن اکلہ و ہو حجة علی الشافعی نے اباحت۔ اور گود کی کراہت میں دلیل یہ کہ جب حضرت  
ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گود کھانے کو پوچھا تو آپ نے انکو گود کھانے سے نہایت  
فرمائی۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر گود مباح کہنے میں حجت ہے۔ و افسح ہو کہ حدیث عائشہ زہد طرق سے مروی ہے اسکو  
ابو حنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی و ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ و اما ابو حنیفہ عن حماد بن ابراہیم عن الاسود عن عائشہ انہا  
بیدی لہا خبیب الخ۔ یعنی حضرت عائشہ زہد کو نبی گود دے بھی گئی تھی پس ام المؤمنین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکے بارہ میں وجہ  
فتاویٰ لے اسکے کھانے سے منع فرما دیا پھر ایک ساکن آیا تو حضرت ام المؤمنین نے اسکو دینے کا حکم کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے عائشہ زہد کو فرمایا کہ ترا سکودہ چیز کھلائی ہے جو خود نہیں کھائی ہے۔ احمد بن حنبل نے مسند میں بھی عفان وغیرہ کی روایت  
سے اسی اسناد سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گود لائی گئی تو آپ نے نہیں کھائی اور نہ منع فرمایا پس میں نے  
ماضی کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ کھلا دین تو فرمایا کہ جس چیز سے تم نہ کھاؤ وہ انکو مت کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد  
کے ساتھ بائند روایت ابو حنیفہ رحمہ اخراج کیا۔ لیکن حدیث سے صریح ممانعت نہیں نکلتی جو بعضی حرمت ہو خصوصاً روایت احمد  
کہ اس میں صریح ہے کہ منع نہیں فرمایا اور یہ اسانید صحیحہ ہیں اور غایت یہ کہ حضرت عائشہ زہد کو منع کیا اور اس امر سے بھی کراہت کی کہ جو



چیز آدمی خود نہیں کھا سکا وہ بوجہ اپنی نفرت کے اللہ تعالیٰ کے واسطے دیدہ اس سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہے  
 بان ابوداؤد نے بطریق اسماعیل بن عیاض عن مصمم بن زرقہ الی آخرہ عبدالرحمن بن شبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت کے گوشت سے نہی فرمائی۔ خطابی رحم نے کہا کہ اس کے اسناد ٹھیک نہیں ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی نے  
 اسکو رد کر دیا کہ اسماعیل بن عیاض کی روایت اہل شام سے صحیح ہو۔ کذا قال البخاری و یحییٰ بن سعید و غیرہما۔ ابن حجر نے کہا کہ قول  
 خطابی رحم قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور طحاوی نے عبدالرحمن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ ایسی زمین میں اترے  
 کہ وہاں بہت گونہ گونہ لکڑی تھی تو ہم نے مار کر گڑھ بنائیں اور ہڈیاں جوش کھاتی تھیں کہ اسے میں آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی سواری پہنچ گئی پس آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے پس ہم نے عرض کیا کہ گڑھ بنائے ماری ہیں پس آپ نے فرمایا کہ بھروسہ  
 میں سے ایک استسغ ہوئی اور مجھے خوف ہے کہ یہ وہی ہو پس ہڈیاں اونچا کر۔ اسی کے مانند سلم و ابوداؤد و سنن ابی داؤد و  
 طبرانی و ابویعلیٰ و بزار رحمہم لے روایت کیا ہے۔ میں کتابوں کے مجموعہ میں جوتہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس اہت کو منع کیا اسکی نسیب نہیں  
 جھوڑی لینے ہلاک کیا تو یہ کہ نہ کر سکتا تھا کہ گڑھ بن دے ہی است بنو اسرائیل ہوا و شاید کہ ابدال میں ایسا ظن فرمایا ہو پھر بعد علم لکھ  
 کے اظہار فرمایا کہ مسوخ کے واسطے بقار نہیں ہے۔ اور حدیث عبدالرحمن بن شبل رحم میں نہی ضرور نہیں کہ تحريم جو بدیل حدیث  
 احمد مذکورہ ہے۔ و بدیل حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کہ حسین مصرع ہے کہ جب آپ نے گوشت سے اٹھ کھینچا تو خالد نے عرض کیا کہ  
 یا رسول اللہ کیا گھبراہٹ ہے فرمایا کہ نہیں لیکن میرے دماغ میں نہیں ہوئی تو میری طبیعت اس سے نفرت کرتی ہے پس میں نے کھائی اور  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے تھے پس مجھ سے منع نہیں فرمایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و بدیل حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم سے کھایا اور گوشت کو طبعی کر اہت سے جھوڑا دیا مگر وہ آپ کے دسترخوان پر کھائی گئی اور اگر حرام ہوئی تو آپ کے دسترخوان پہنچ  
 کھائی جاتی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و بدیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھائی گئی اور اگر حرام ہوئی تو آپ کے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کرے کہ یہ گوشت کا گوشت ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہاتھ  
 کھینچا تو آپ نے فرمایا کہ تم کھاؤ کھلاؤ کہ یہ حلال ہے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری  
 و مسلم یعنی میری قوم کے طعام میں سے نہیں ہے اس واسطے میں ہاتھ کھینچتا ہوں۔ حضرت سمونہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گوشت مجھے بھیجی  
 گئی اور میرے پاس میری قوم کے درود ختم کرنے کے واسطے زمین نے انکے سامنے ضیافت میں رکھی پس انھوں نے اس میں سے کھا یا پھر آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم شریف دے اور وہ دونوں کھاتے تھے پس آپ نے بھی اپنا ہاتھ ڈالا پھر کہا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ غضب نہیں  
 گوارا ہے پس آپ نے ہاتھ سے رکھی اور ان دونوں نے بھی چاہا کہ جو کچھ میں ہے اسکو اگل دیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 کہ تم ایسا مت کرو کہ تم تو اہل نجد ہو جو اسکو کھاتے ہیں اور ہم اہل شام ہیں جو اس سے کھاتے ہیں۔ رواہ ابویعلیٰ۔ پس یہ  
 احادیث صریح دلیل علت میں غیر ازینکہ آپ بطور نفاست نہیں کھاتے تھے اور معلوم ہوا کہ اہل شام نہیں کھاتے ہیں اور  
 امام محمد رحمہم نے موطا میں از علی رضی اللہ عنہ روایت کر کے کہا کہ اسکو ترک کرنا ہمارے نزدیک زیادہ محبوب ہے اور یہی ابو حنیفہ رحم  
 کا قول ہے۔ اس قول سے کراہت تنزیہی نکلتی ہے۔ اور طحاوی نے کہا کہ ہمارے نزدیک قول ہے کہ اسکی کراہت تنزیہی ہے اور غضب  
 کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول شعری کہ ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے اور نہ مطلقاً ہی صحیح ہے اور لاوی رحم نے  
 باستناد اصحاب ابی حنیفہ رحم کے سب کا اجماع نقل کیا کہ وہ مباح ہے۔ فافہم۔ واللہ اعلم۔ اور مضائقہ نہیں کہ مصنف رحم نے  
 کراہت سے معنی عام لے کر تنزیہی ہو یا تحریمی ہو۔ واللہ اعلم۔ اور نہ ہوا اس واسطے مکرر ہے کہ وہ روایات میں سے  
 ہے۔ واللہ اعلم۔ من خباثت الحشرات۔ اور سنگ پست بنو حنیف حشرات الارض کے ہر قسم اور بکرم قلعہ تعالیٰ و بحرم  
 علیہم الخباثت الہیہ۔ ہر خبیث ہمارے تحریم مکرر ہے۔ ولہذا لا یجوز علی المحرم بقتل شئی۔ اور اسی واسطے جو شخص احرام میں ہے



اس پر زبور یا سلطنت کسی کے قتل سے کچھ جبرانہ نہیں واجب ہوتا ہے۔ واما یکرہ الحشرات کلہا اسمہ لا بالضب لا منہا اور حشرات الارض کا مکروہ تحریمی ہونا بدلیل گوہر، سوائے کہ حشرات الارض میں سے گوہر ہر قسم اور گوہر مکروہ تحریمی، تو اگر حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہیں۔ لیکن اگر گوہر میں کراہت نہ ہو تو یہ دلیل جاری نہ ہوگی پس ہولی یہ کہ سائب و بجمود وغیرہ علاوہ ہر قسم حیوانات موزونہ میں پس حکم قولہ تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث الا یہ سب حرام ہیں۔ ابوالقاسم النبی نے تقریر میں کہا کہ سلطان سلطنت و سبک کھانے میں سفاقت نہیں ہے اور کہا کہ شکاری طور شکرہ و بار و عقاب و رنم و چیل و غراب وغیرہ میں بھی سفاقت نہیں بخلاف وحوش و مزدون کے۔ اور طبع میں ہے کہ مکرری و چھبکی و مکی و زبور وغیرہ میں خبث ہے یعنی حرام ہیں۔ مع۔ قال و لا یحوزا کل الخمر الا بلیۃ و البغال۔ بالو کہ حیل و خمر دن کا کھانا جائز نہیں ہر قسم۔ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا کہ اب علماء مسلمین میں سے کسی کو خلاف نہیں کہ یہ حرام ہیں۔ یعنی ہم نے تقریر مالکیہ سے لایا ہے کہ ابن عبد البر رحمہ مالکی کا قول حوی و صحیح ہے۔ لہذا رومی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن یحوم الخمر و البغال و الخمر و الخمر۔ کہہ تاکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خجروں و گدھوں کے گوشت سے مانعت فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں آیا کہ خالد بن الولید سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خجروں و گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ اور ابو داؤد کی روایت میں خالد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے آ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے سحار پر تندی کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ معاہدین کے اسوال نہیں حلال ہیں مگر حق کے ساتھ اور تیرا بالو گدھے و گھوڑے و خجروں حرام ہیں اور ہر کیلون والا جائز و مزدون سے اور ہر چیل والا پر مزدون سے حرام ہے۔ واقعہ یہ کہ ہمارے نزدیک ثبوت یہ ہوا کہ خبر کی جنگ میں خالد بن الولید نہیں حاضر ہوئے اور فتح مکہ سے پہلے خالد و عمر بن العاص عثمان بن ابی طلحہ اہل تاریخ صریحاً بیان کرتے ہیں کہ خالد بن الولید نے نہی فرمائی۔ اور حدیث کو احمد و طبرانی و دارقطنی نے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ یہ منسوخ ہے اور اسالی نے کہا کہ اگر صحیح ہو تو منسوخ ہے بدلیل اس کے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ گوشت میں اجازت دی یہی نے کہا کہ اسکی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ جن کتاہوں کہ جب اسناد صحیح ہو تو دلالت ہوگی کہ خالد رضی اللہ عنہ بعد صلح حدیبیہ کے ایسے وقت اسلام لائے کہ غزوہ بدر لگ گیا ہے یا کہا عادی سے کہ روایت ابن ماجہ ثبت ہے کہ اسکو خالد رضی اللہ عنہ نے کسی صحابی رضی اللہ عنہ کے ذریعے سے روایت کیا ہے اور بالفاظ ابو داؤد کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خبر کا جہاد کیا، یہ کسی راوی سے وہم ہے اور بر تقدیر کہ یہ روایت صحیح ہے کہ چونچے تو منسوخ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے منسوخ کہنا مستبعد ہے جتنا چاہتے ہیں وہ معلوم ہوگا۔ اور بر تقدیر روایت صحیح نہ ہو تو بھی منسوخ نہیں کیونکہ یہ حکم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل المرتع و حرم یحوم الخمر الا بلیۃ یوم خیبر۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز بلیۃ لعل کیا اور بالو کہ حون کا گوشت حرام کیا۔ یہ بھی روایت بخاری و مسلم بطریق سندہ چند اصحاب کہا ہے مروی ہے اور حدیث عبد اللہ بن عمر بن العاص میں زائد ہے کہ جلاد و اسکی سواری و اس کے گوشت سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہاتھ باندھ کر پکائی گئیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھادی نے بکارا کہ خبردار ہو کہ اسکی اسکا رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سے منع فرماتا ہے کہ یہ نجس ہے پس ہاتھ باندھ کر کھائی گئیں۔ رواہ الطحاوی اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر کو حرام فرمایا ہر کیلون و اس کے حصے و بچہ و بالو گدھے سے۔ رواہ الترمذی و قال حسن صحیح بختمہ جائز خبر کو تیر اندازی کے واسطے نشانہ بناتے تھے پس یہ نسل بھی حرام ہے اور جانور مراد مردار ہے۔ بختمہ بختمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے کہ اسانید صحیح و اقویٰ را علی ہیں۔ پس حدیث درجہ اعلیٰ شریعت پر ہے۔ اور حدیث



غالب بن ابی جہین خود غالب رہے گو موسیٰ تازہ حمار کی اجازت دی تھی پر روایت ابو داؤد و ترمذی اس کے معارض نہیں ہو سکتی ہر اور اگر یہ روایت صحت کو پہنچے تو بھی قحطی  
 میں اجازت فقط غالب کو دی تھی کہ اپنے گدھوں میں سے موٹا تازہ کھلا دے دیکھا دے اور ایسی ضرورت تو مردار کو سبھ کرتی  
 ہے۔ انتہی۔ ولوا بحیہ میں ہے کہ گھوڑا اگر گدھ کی پرکودا تو خیر بالاجماع مکروہ ہے اور اگر گدھ گھوڑی پرکودا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خچر میں ہو گا ورنہ مادہ کا اعتبار ہے۔ م۔ بھر گدھ جب  
 بالو ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور جنگلی گدھ جسکو گورختے ہیں وہ بالاتفاق حلال ہے۔ مع۔ قال ویکرمہ لحم الفرس عندہ بحنیفہ  
 و ہو قول مالک رحم۔ اور گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے اور یہی امام مالک رحم کا قول ہے و  
 جیسا کہ تفریع مالکیہ سے منقول ہوا۔ وقال ابو یوسف و محمد و العشافی رحمہم اللہ تعالیٰ لا باس بالکلمہ لحدیث  
 جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الحمر الاہلیۃ و اذن فی لحوم الخیل  
 یوم خیبر۔ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے فرمایا کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں مضائقہ نہیں ہے بدلیل حدیث جابر  
 رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز بالو گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی اور گھوڑوں کے گوشت  
 میں اجازت دی۔ اس سے نسائی وغیرہ نے نکالا کہ پہلے گھوڑے کے گوشت سے ممانعت کی پھر اجازت دی پس  
 حدیث خالد رضی اللہ عنہ منسوخ ہے۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو بخاری رحمہ نے روایت کیا ہے۔ اور بخفی نہیں کہ حدیث  
 خالد رحمہ بھی غزوہ خیبر میں ہے پس شاید کہ ضرورت پیش آئے جسکی وجہ سے اجازت دی جیسے مدینہ میں مہجنتی کے سال میں  
 اجازت دی تھی۔ ولابی حنیفہ قولہ تعالیٰ و الخیل و البغال و الحمیر لکم کما ہوا و نہینہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ  
 آیت ہے۔ و الخیل و البغال و الحمیر الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے گھوڑے و خچر و گدھوں کو پیدا کیا تاکہ تم  
 ان پر سوار ہو اور زینت کرو آخر تک۔ خرج مخرج الامتنان۔ یہ آیت احسان رکھنے کے موقع میں واقع ہے۔ یعنی  
 ان جانوروں سے تمہارے لیے ایسے احسانات کیے جیسے اوپر کی آیت میں انعام وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے  
 ہیں۔ والا کل من اعلیٰ منافعہا۔ اور کھانا ان کے منافع میں اعلیٰ ہے۔ اگر کھانا جائز ہوتا تو یہ اعلیٰ منفعت بیان  
 ہوتی۔ و احکیم لا یتبرک الا متنان یا علی النعم و یمتن بادنا ہا۔ اور حکیم کی شان نہیں کہ اعلیٰ نعمت سے احسان  
 چھوڑے اور اعلیٰ منفعت سے احسان بیان فرما دے۔ تو معلوم ہوا کہ کھانا اس میں جائز ہی نہیں ہے ورنہ بیان ہوتا۔ اگر  
 کہا جاوے کہ یہ آیت تو کمین نازل ہوئی پس اگر دلیل ہوتی کہ خیل و بغال و حمیر حرام ہیں تو اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ  
 خیر تک کیوں کھاتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سکوت نہ فرماتے اور ان پر ممانعت کی ضرورت صرف بیان آیت ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ شاید  
 عموم سے سمجھ میں نہ آیا ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانا معلوم نہوا لہذا سکوت فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بہت ضعیف ہے۔ علاوہ برن  
 حدیث غالب بن ابی جہین ضرورت کی تاویل غلط ہوگی۔ علاوہ برن اصل استدلال میں غور کرنے سے کہا جاسکتا ہے کہ اگر کھانے  
 کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ تو یہ کہاں سے ثبوت ہو گا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہوا کہ یہ حرام ہیں اور اظہر و اللہ تعالیٰ اعلم  
 یہ ہے کہ اونٹ و گھمے و بکری و مینڈھا و دنبہ و بھیرہ و بھینس و ہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمایا ہے اور  
 اور انھیں جانوروں کے لذیذ گوشت کا کھانا عموماً معروف تھا اور یہی انعام ظاہر کرنے کے واسطے زیادہ کافی ہے۔ اور گھوڑے وغیرہ  
 میں لوگوں کو زیادہ منفعت و قدر انکی سواری و زینت سے ہے تو ان سے یہ انعام بیان فرمایا پس یہ لازم نہیں کہ حرام ہوں۔ بلکہ  
 حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ انعامات کی چیزیں بیان کیں پس جو بیان نہیں ہیں وہ قابل انعام اعلیٰ نہیں ہیں  
 و نہ ممکن نہیں کہ اعلیٰ انعام کی چیز چھوڑ کر دوسری بیان ہو پس نسب انسانی کمتر ہے۔ بلکہ اصل استدلال ضعیف ہے۔



ہو اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر بیان پہلے یہ غرض ہو نا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت آیا ذالہ ہی کسی خارجی سبب سے ہے۔ پھر ذاتی کیا وجہ نجاست ہے یا وجہ کراہت ہے۔ پھر جو استدلال آیت بیان کیا اگر صحیح ہو تو اتنی ذاتی حرمت کی دلیل ہو بلکہ وجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہو لیکن مخرج نے تنبیہ کی کہ استدلال عام نہیں ہے۔ ان کراہت کی وجہ سے کراہت ہو سکتی ہے جیسے انسان میں اگر اور اظہر یہ کہ کراہت وجہ خارجی اور کے ہے لہذا فرمایا۔ ولانہ آتہ ارباب العدد وفکرہ اکل احرام الہ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ گھوڑا تو کافرون کے ڈرنے کا ایک آتہ ہے تو اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ مخرج و لہذا یضرب الہ لیس فی الغنیمۃ۔ اور اسی وجہ سے مال غنیمت میں سے گھوڑے کا حصہ لگایا جاتا ہے۔ تاکہ اس کی بے حد رش ہو اور کثرت ہو۔ اور اس احترام وجہ خارجی جو مستلزم نہیں کہ ذاتی حرام ہو پس ممکن ہے کہ جہاد میں لاکھا ناجائز نہیں اور بعضا میں سواری کے قابل نہ ہو وہ جائز ہو لہذا ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقا ناجائز نہیں بقولہ۔ لان فی اباحتہ لتقلیل آلہ الجہاد۔ اس سے کہ اس کے بلع کرنے میں اگر جہاد کی تقلیل ہو تو گھوڑوں کو مار کھا دین تو ضرورت کے وقت میرٹھ آدمین اور جب ان کی غسل نہیں دیکھی تو کی رہی۔ فلہذا شرع نے ٹکڑا گھوڑے کو منع کر دیا اگرچہ وہ بذات خود پاک و قابل کھانے کے ہے۔ وحش جابر رضی عنہ معارض جابر رضی اللہ عنہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ معارض ہے۔ کہ چونکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احتیاط ہے اور حدیث خالد رضی اللہ عنہ سے حرمت ہے تو ترجیح کی ضرورت ہوئی۔ والہ ترجیح للمخرج۔ اور نیز اسی نص کو جو حرام کرنے والی ہے تو یعنی حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ پر عمل ہوا۔ یعنی رہنے اعتراض نقل کیا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح بخاری میں ہے اور حدیث خالد کے اسناد میں دو ذون میں کلام ہے تو کچھ کچھ فرق ہو گا۔ اور بعض نے کہا کہ حدیث جابر وجہ صحت و کثرت طرق کے اعتماد ہے۔ اور خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ میں وارد ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ بھی صحیح ہے اور معارضہ ہو سکتا ہے اور کوئی فرق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ خلیل میں ذاتی نجاست نہیں بلکہ بحت کراہت و احترام ہے پس مبالغہ تو عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف و تنگی بتوک سے پہنچی تو بغیر درت خلیل میں اجازت دی۔ اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خیمہ میں نہیں پہنچے مگر اس حال میں کہ بہت بھوکے تھے۔ ابن حزم رحمہ نے اعتراض کیا کہ خالد رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں نے جہاد کیا خبر میں صحیح نہیں تو ظاہر کسی راوی نے بنائی ہے جواب یہ کہ دربیانی راوی جس سے خالد رضی اللہ عنہ نے روایت کی نزدیک ہے بر تقدیر کہ خالد رضی اللہ عنہ کا اسلام شاخ ہو ورنہ محتمل ہے کہ خبر میں شرکت ہو علاوہ ازیں اکثر روایت میں یہ کہ نہیں ہے۔ ثم قیل الکر اہتہ عنہ کراہتہ تحریم۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت نخری ہے۔ وقیل کراہتہ تنزیہ۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔ والاولیٰ صحیح۔ اور قول اول صحیح ہے۔ یعنی کراہت نخری ہے۔ اور اسی طرح کراہت وجہ تحریم و احترام کے ہے یعنی صحیح ہے۔ اسی واسطے گھوڑے کا جھوٹا امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے۔ کہانی الکتاب و اما لہنہ فقد قیل لا باس بہ لانہ لیس فی شربہ تقلیل آلہ الجہاد۔ رہا گھوڑے کا دودھ لکھا گیا کہ اس کے پینے میں مصلافۃ نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے پینے میں آلہ جہاد کو کم کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ یعنی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اور اصل تحریم کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑے کے کھانے میں آلہ جہاد کی کمی ہے پس اس میں فانی نجاست وغیرہ نہیں بلکہ خارجی سبب سے ٹکڑا اس کی تحریم ہے۔ قال ولا باس بالکل الا رب۔ اور خرگوش کھلے میں مصلافۃ نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام اکل منہ حین اہدی الیہ مشویا و امر اصحابہ رضی اللہ عنہم بالاکل منہ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش میں سے کھا یا جب وہ آپ کو پہنچا ہوا ہے یہ بھیجا گیا تھا اور اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم کے کھانے کے واسطے فرمایا۔ ولانہ لیس من سباع ولا من اکلہ نجیف فاشبہ الفطی۔ اور اس واسطے کہ خرگوش زندہ جانوروں میں سے نہیں ہے اور نہ مردار جانوروں میں سے ہے تو وہ ہرگز کے مشابہ ہو گیا ہے۔ اور بہرین کھانا بالاتفاق جائز ہے تو خرگوش بھی جائز ہے۔ اور حدیث مذکورہ حدیثوں سے مرکب ہے۔ اول حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ



سے میں نے خرگوش پکڑا اور ابو طلحہ پاس لے گیا انھوں نے اسکو فسخ کر کے اسکی ران حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی۔  
 پس آپ نے اسکو قبول فرمایا۔ رواہ البخاری اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ بھونا ہوا خرگوش ایک اعرابی لایا اور حضرت مسلم نے  
 نہیں کھایا اور صاحب رحمہ کو فرمایا کہ کھاؤ کہ اگر مجھے اسکی خواہش ہوئی تو میں بھی کھاتا۔ رواہ النسائی و احمد و ابن حبان و البزار  
 رحمہم اللہ تعالیٰ و رواہ اسحق بن عمار عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور دوسرا خرگوشوں کو مردہ پتھر سے فسخ کرنے کی حدیث کو ابن حبان و حرمزی و غیرہ  
 نے روایت کیا ہے۔ حسین خلیفہ نے کہا کہ کیا میں انکو کھاؤں آپ نے فرمایا کہ ہاں سہ۔ قال و اذا ذبح مالاً لکل کلمہ طہر جلدہ و لحمہ  
 اور جب ایسا جائز ذبح کیا گیا جسکا گوشت کھانا حلال نہیں ہے تو اسکی کھال و گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ الا الا آدمی و الخنزیر سہ۔  
 آدمی و سور کے فس کہ یہ دونوں غیر مذکور ہونے پر مردار کے رہتے ہیں۔ فان الذکاۃ لا تعل فیہما۔ کیونکہ آدمی و سور میں ذکاۃ  
 یعنی فسخ و حلال کرنا کام نہیں کرتا۔ فس۔ مگر دونوں میں فسخ بیفائدہ ہونے کی وجہ مختلف ہے۔ اما الا آدمی فلحرمۃ۔ پس آدمی  
 میں فسخ اسواسطے کام نہیں کرتا کہ وہ محترم ہے۔ فس۔ یعنی آدمی کو اللہ تعالیٰ نے پاک کرم محرم پیدا کیا ہے تو وہ اس قابل نہیں ہے  
 کہ فسخ کرنے سے اس میں استعمال کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ و الخنزیر بنجاستہ۔ اور سور میں بوجہ نجاست کے فس۔ یعنی  
 سور کی ذات نجس ہے و فسخ سے اس میں طہارت نہیں ہو سکتی ہے۔ و قال الشافعی الذکاۃ لا توثر فی جمیع ذلک۔ اور  
 امام شافعی نے فرمایا کہ ذکاۃ ان سب میں کارآمد نہیں ہوتی ہے۔ فس۔ یعنی جلد و زندہ و پرندہ جو کھائے نہیں جاتے ہیں کسی  
 میں ذکاۃ مفید نہیں ہے۔ لا تثر فی اباقہ اللحم اصلاً فی طہارۃ و طہارۃ الجلد تبعاً و لا تبع بدون الاصل و صواب  
 کذب الجوسی۔ اسوسطے کہ فسخ کی تاثیر اصل میں گوشت بیاح کرنا اور بالقیع گوشت کو اور کھال کو پاک کرنا حالانکہ بدون اصل کے  
 بیح نہیں ہوتی ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جوسی کا فسخ کرنا۔ فس۔ یعنی فسخ کرنے کا اصل فائدہ یہ ہے کہ گوشت کھانا جائز ہو جائے اور  
 اسکی نجبت میں گوشت و کھال پاک بھی ہو جاتی ہے۔ مثلاً بکری ذبح کی گئی تو شرعاً اسکا کھانا حلال ہو اور اسکی نجبت میں کھال و  
 گوشت پاک بھی ہو گیا اور خون کی نجاست جاتی رہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صرف انھیں جائزوں میں ہو گا  
 جسکا گوشت کھانا حلال ہے اور در زندوں وغیرہ میں جب انکا کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا تو فسخ کا جو اصل فائدہ تھا وہ  
 ہمارے لیے کھانا حلال نہوا اور جب اصل ندارد تو جو چیز اسکی نجبت میں ثابت ہوتی تھی یعنی گوشت و کھال پاک ہونا وہ ثابت  
 نہو گا کیونکہ تابع تو بدون اپنی اصل کے موجود نہیں ہوتا مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ تابع ہے تو بدون کپڑے کے رنگ موجود نہیں  
 ہوتا ہے اسی طرح بدون اصل یعنی گوشت حلال ہونے کے کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہو گی۔ لیکن جواب یہ ہے کہ جو جائز حلال میں نہیں  
 فسخ سے گوشت کھانا بھی جائز ہوتا ہے اور طہارت بھی ہو جاتی ہے اور طہارت کے تابع نہیں ہے بلکہ طہارت ہوجانے سے ہو جاتی ہے کہ  
 نجس خون نکل جاتا ہے بلکہ فکا فائدہ یہی کہ طہارت ہو جاوے کیونکہ جائز کھانا تو اجازت دیا گیا تھا مگر اسوجہ سے ابھی نہیں کھا  
 سکتے تھے کہ اس میں خون مہرود ہے تو جلد جائزوں میں جب خون نکل گیا تو طہارت ہو گئی پھر یعنی گوشت ایسے ہیں کہ انکے کھانے  
 سے بہ خلعت پیدا ہوتی ہے تو کھانے کی اجازت نہیں ہے اور بعض دیگر میں یہ ضرر نہیں ہے تو انکے کھانے کی بھی اجازت ہے۔  
 فافہم۔ و لانا ان الذکاۃ موثرۃ فی ازالۃ الرطوبات و الدمار السیانہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ رطوبات  
 اوسبتے والے طون زائل ہو جاوے۔ وہی النجستہ دون ذات الجلد و اللحم۔ اور یہ رطوبات و خون ہی نجس ہیں  
 نہ کھال و گوشت کی ذات۔ فاذا زالت طہر کما فی الدبلغ۔ پس جب یہ رطوبات و خون زائل ہو گئے تو کھال و گوشت پاک  
 ہو گیا جیسے دباغت میں ہے۔ فس۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رحمہ کی مردار بکری کی کھال کے واسطے فرمایا کہ  
 تم نے اسکی دباغت کیوں نہیں کر لی یعنی اسکا کھانا حلال نہیں ہے و لیکن دباغت سے کھال پاک ہوگی تو معلوم ہوا کہ اصل میں کھال  
 پاک نہیں ہے بلکہ رطوبات و خون نجس کی وجہ سے اس میں نجاست لگی ہوتی ہے پس جب دباغت سے وہ دور کی گئی تو پاک ہے



اسی طرح اگر ذبح کر کے یہ خون در طبابت نکال ڈالے گئے تو پاک ہو اور یہ طہارت اس کے گوشت کھانے کے تابع نہیں ہے۔  
 فرمایا۔ و ہذا حکم مقصود فی الجملہ۔ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہوتے ہیں یعنی کھال کے بارہ میں طہارت مقصود ہے اگر انکار  
 وغیرہ کے کام آوے۔ کالتناول فی اللحم۔ جسے گوشت کے بارہ میں تناول کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پس ہر ایک کے ساتھ  
 اس کا حکم مقصود و مستقل ہے کہ کوئی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔ اور یہ جو امام شافعی رحمہ نے خیال فرمایا کہ جب شیر وغیرہ کا گوشت کھانا  
 جائز نہ ہو تو کھال وغیرہ پاک نہ ہوئی اور ذبیحہ شل مجوسی کے ذبح کے ہو گیا تو یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شرع میں مسلمان کا ذبیحہ شیر  
 اور اس میں ہمارا کلام ہے۔ و فعل المجوسی امانۃ فی الشرع۔ اور مجوسی کا فعل کرنا شیعہ میں مار ڈالنا قرار پایا ہے۔ وہ  
 ذکاۃ شرعی نہیں ہے جس سے طہارت ہو۔ فلا بد من الذبائح۔ تو اس کے مارے ہوئے جانور میں دباغت ضرور ہوتی ہے۔ تب  
 کھال پاک ہوگی جیسے اگر جانور خود مر جاوے تو اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ذبح شرعی سے جانور کا  
 گوشت و کھال پاک ہو جاتے ہیں اگرچہ شرع نے کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ و کما یطہر لحمہ بطہر شحمہ۔ اور جیسے شیر وغیرہ ماکول  
 جانور کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی جربہ بھی پاک ہو جاتی ہے۔ حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ۔ حتیٰ کہ اگر جربہ  
 تھوڑے پانی میں گرے تو اس کو خراب نہیں کرے گی۔ خلافاً۔ بزخات قول شافعی رحمہ کے ہے کہ جب ان کے نزدیک طہارت  
 نہیں ہوئی تو وہ قلیل پانی کو نجس کرے گی۔ و اصل یجوز الا متفلسع بہ فی غیر الاکل۔ پھر سوال یہ ہے کہ کیا اس جربہ وغیرہ کو  
 کھانے کے سواے دوسرے کام میں لانا جائز ہے یا نہیں ہے۔ مثلاً جربہ کی تہی بنا کر جلانا وغیرہ۔ قلیل لایجوز اعتباراً  
 بالاکل۔ تو بعض نے فرمایا کہ بقیاس کھانے کے نہیں جائز ہے۔ یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و جربہ کھانا نہیں جائز  
 ہے اسی طرح اس کو دوسرے کام میں لانا بھی نہیں جائز ہے۔ و قلیل یجوز کالزیت اذا خالطہ ودک المتیۃ والزیت غائب  
 لایؤکل منتفع بہ فی غیر الاکل۔ اور بعض نے فرمایا کہ کھانے کے سواے دوسرے کام میں لانا جائز ہے جیسے اگر زمین  
 زیتون میں مردار کی جربہ مل گئی حالانکہ زیتون کا تیل نامذہر ہے (جربہ کم ہے) تو وہ کھانا نہیں جائیگا لیکن سواے کھانے  
 کے دوسرے کام میں لانا جائز ہے۔ مثلاً جرجہ میں جلا یا جاوے اسی طرح جب غیر ماکول کو ذبح کیا گیا اور جربہ وغیرہ پاک  
 ہو گئی تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے مگر دوسرے کام میں لانا جائز ہے کیونکہ جب مردار کی جربہ میں جائز ہے حالانکہ وہ نجس ہے تو غیر ماکول  
 ذبیحہ کی جربہ میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ وہ پاک ہے۔ اگر کھانا جاوے کہ حدیث الصحیح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے  
 کہ انہر جربہ حرام کی گئی تھی پس انھوں نے گلا کر ذبح کر کے اس کا ٹمن کھایا۔ کہانی البخاری۔ تو میں کہتا ہوں کہ چیز کی قیمت  
 بمنزلہ اس چیز کے ہوتی ہے تو قیمت کھانا بمنزلہ جربہ کھانے کے ہوا حالانکہ جربہ حرام کی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں  
 منے شل شیر کے گوشت کو نہیں کھایا اور نہ اس کی جربہ کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا اور نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا کیا نہیں  
 سمجھتے کہ مردار حرام کی گئی حالانکہ اس کی کھال سے دباغت کر کے نفع اٹھانے کا حکم خود حدیث صحیح میں وارد ہے لیکن اس تحریر  
 پر لادم آتا ہے کہ بندہ وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ یہ اس کا ٹمن کھانا ہوگا حالانکہ وہ حرام ہے پس کتاب العشر کی طرف رجوع کرنا چاہیے  
 فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (فروع) تنفذ ہمارے مالک و احمد کے نزدیک حرام ہے اور شافعی رحمہ سے لا یش  
 رخصت ہے گویا انھوں نے اس کو شہادت و درندوں سے شمار نہیں کیا اور ہماری محبت حدیث ابو ہریرہ رحمہ ہے کہ رسول اللہ  
 صلعم سے تنفذ ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ وہ غیماٹ میں سے ایک خبیثہ ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ جلالہ یعنی نجس خواراذن و گائے  
 و بکری وغیرہ کوئی حلال جانور نہ ہیں سے ہو جب وہ نجس خوار ہو جاوے تو مکروہ تحریمی ہے اور یہی امام شافعی و احمد سے  
 روایت ہے اور جب وہ نجس کر دیا جاوے یعنی ایک مدت تک قید کر دیا جاوے تو کراہت بلا خلاف نازل ہو جائیگی۔ اور  
 ہمارے و احمد رحمہ کے نزدیک قید کی مدت میں اپہر سواری مکروہ ہے قلت حدیث مس سے ثبوت ہوتا ہے وہ سابق میں گزری



پھر قید کی مدت مرغی کے حق میں تین روز ہیں اور گاسے داؤت کے حق میں چالیس روز ہیں اور بکری میں سات روز ہیں اور بکری  
 احمد رحم سے ایک روایت میں کل کے واسطے تین روز ہیں۔ ولو ابھی نے تو اور سے نقل کیا کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا  
 تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اسکا گوشت متخیر نہیں ہوا اور جو غذا دی گئی وہ سستہ نہ ہو گئی کہ اسکا نشان باقی نہیں رہتا  
 و علی ہذا مرغی کے نجاسات کے ساتھ دان ملائی ہے اس میں مضائقہ نہیں اور اسکو تین روز تک قید کرنے کی روایت بطریق تزیہ  
 ہے۔ درایہ میں لایا کہ کھیتی رچھلون کو کھاد نجس پانی سے پرورش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں  
 کراہت نہیں آتی ہے۔ حاکم نے کافی میں لکھا کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں انکی کھال پر ناز پڑھتے ہیں کراہت نہیں ہے  
 اور اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے اعتماد کیا ہے اور بقول شیخ نصیر بن یحییٰ و ابو جعفر ہندوانی رحمہ کے اسکی بیع نہیں جائز ہے  
 ترجمہ کرتا ہے کہ یہی قول احوط و اظہر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔ اور شاخ میں اختلاف ہے کہ جو جانور کھایا نہیں جاتا ہے  
 کے ذبح میں تشبیہ شرع ہے یا فطرت کلا وغیرہ کاٹ دینا کافی ہو پس بعض نے کہا کہ تشبیہ شرط ہے کیونکہ بدون اسکے ذکا نہیں ہے  
 اور بعض نے کہا کہ خالی کلا کاٹنا نجاسات و طہارت کو بہانا ہے۔ مع۔ قول اول صبح ہے کیونکہ ازالہ طہارت میں فسخ شرعی قائم  
 مقام ہے حتیٰ کہ اگر غناب وغیرہ کی بتیان کھائی ہوں تو بھی ذبیحہ درست ہو گا چنانچہ کتاب العلوہ کی فصل تطہیر میں نسخ بقدر  
 سے تحقیق گزری ہے ورنہ خالی کلا کاٹ دینا تو بمنزلة فعل مجوسی ہے پس دباغت شرط ہوگی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و  
 لا یوکل من حیوان المار الا السمک۔ سمندر و دریاد جھیل و تالاب کے جانوروں میں سے سوائے جھیل کے کوئی نہیں  
 کھایا جائیگا۔ یعنی دریائی جانوروں میں سے کوئی حلال نہیں ہے سوائے جھیل کے مگر جو مرکز اتر اڑے کہ وہ مکروہ ہے  
 پس لکڑا و کچھو ا و سینڈک و مگر و گھڑیاں وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع۔ جھینکا اگر جھیل کی قسم ہے تو سباح ہے و لیکن کچھ شک کی وجہ  
 سے تردد کیا گیا ہے اور اظہر یہ کہ سباح ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال مالک و حاتم بن اہل العلم باطلاق جمیع مانی  
 البحر۔ اور امام مالک و ایک جماعت اہل علم نے تمام ان جانوروں کو جو پانی میں ہیں مطلقاً حلال جانا ہے۔ انھیں  
 میں ابن ابی لیلے و داؤد و شافعی ہیں لیکن شافعی رحم نے فی الجملہ استثناء کیا ہے چنانچہ لکھا۔ و استثنیٰ بعضہم الخنزیر و  
 الکلب و الانسان۔ اور انھیں سے بعض یعنی شافعی و لیث نے سور و کتے و انسان کو نکال دیا۔ یعنی انھوں نے کہا  
 کہ دریائی کل جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے اور ابو القاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ  
 مکروہ ہیں اور حرام نہیں ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں شافعی رحم و احمد رحم سے سینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور واضح ہو کہ ظاہر  
 دریائی انسان از نسل آدم نہیں بلکہ انسانی مشابہت سے اسکو دریائی آدمی کہتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن الشافعی انہ  
 اطلق ذلک کلام۔ اور شافعی رحم سے یہ بھی روایت ہے کہ شافعی رحم نے ان سب کو جائز جانا ہے۔ اور یہی ایک روایت  
 احمد رحم سے ہے۔ و اختلاف فی الاکل و البیع واحد۔ اور کھانے و فروخت کرنے میں اختلاف واحد ہے۔ یعنی ہمارے  
 درمیان و امام مالک و شافعی و جماعت کے درمیان لکے کھانے اور فروخت کرنے میں یکسان اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک  
 جیسے کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح اکی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ لہم قولہ تعالیٰ اکلکم صید البحر۔ ان طہار کی  
 دلیل قولہ تعالیٰ اکلکم صید البحر۔ یعنی تمہارے واسطے سمندر کا شکار حلال کہا گیا ہے۔ من غیر تفصل۔ م۔ تفصل  
 کے۔ کہ جھیل حلال ہے اور سینڈک وغیرہ نہیں حلال ہے بلکہ مطلقاً جو چیز کہ دریا و سمندر سے شکاری جاوے وہ حلال ہے  
 یہ سب جانور حلال ٹھہرے۔ و قولہ علیہ السلام فی البحر ہو الطہور ما وہ و اکل مبیہ۔ اور انکی دلیل قولہ علیہ السلام اکل  
 حدیث جو سمندر کے حق میں نہ لائی کہ اسکا پانی پاک کرنے والا یا خوب پاک ہے اور اسکا مردار جانور حلال ہے۔ فواضح ہے  
 انکی دوسرا جائز ہو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور یہ حدیث ابو ہریرہ رحمہ کہ ایک شخص نے آنحضرت صلیم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ



ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں اور اپنے ساتھ میں تھوڑا پانی لے جاتے ہیں پس اگر ہم اس سے وضو کر کوئی تو پیاسے  
 زمین پس کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر کوئی آپ نے ارشاد فرمایا کہ سمندر ایسی چیز ہے کہ اسکا پانی شور ہے اور اسکا مردار حلال  
 ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال حدیث حسن صحیح۔ ولانہ لا دم فی ہذہ الا شیارا و الذلہ موسیٰ لا یسکن  
 الماء و اللحم ہوا لہم۔ اور انکی دلیل یہ قیاس ہے کہ ان دریائی جانوروں میں خون سفوح نہیں ہے کیونکہ موسیٰ جانور قرآنی  
 میں سکونت نہیں رکھتا اور حرام کرنے والا یہی خون ہے۔ یعنی اہل حرمت وجہ نجاست خون کے ہے اور خون ان جانوروں  
 میں سائل نہیں ہوتا کیونکہ خون سفوح والا جانور دریائے سکونت نہیں کرتا کیونکہ خون گرم تر ہے اور پانی سرد تر ہے تو محض ہوتے  
 ہیں پس ان جانوروں میں خون سفوح نہیں ہے جسکی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ فاشبہ السمک۔ تو یہ پھلی کے مشابہ ہو گیا  
 ہے۔ یعنی جو جانور سمندر میں ساکن ہوتا ہے وہ پھلی کے مشابہ ہے کہ جیسے پھلی میں خون ہونے سے بدون ذبح کے حلال ہے  
 یہ بھی اسی طرح حلال ہے۔ بالجملہ حاصل استلال ایک تو اطلاق آیت و حدیث ہے اور دوم قیاس۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ  
 خون نہیں ہے لیکن ضرر و نہیں جس میں خون نہ ہو وہ کھانے کے قابل ہو جاوے کیونکہ خبیثہ چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی ہے  
 چنانچہ کھمی وغیرہ ہیں۔ ولنا قولہ تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث۔ یعنی  
 اللہ تعالیٰ نے اپنی پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم جمیع کی صفات میں فرمایا کہ وہ ان لوگوں پر خبیثہ چیز میں حرام فرماتا  
 ہے یعنی انکو اخلاق جمیلا اور علوم شریفہ سے متصف کرتا ہے اور ظاہر و باطن انکو پاکیزہ کرتا اور کسی چیز سے نہیں روکتا سوائے  
 اپناک و خبیثہ چیزوں کے جیسے تور و بدو و کھمی و چھر وغیرہ کہ یہ سب خبیثہ ہیں تاکہ جو شخص ایمان لاتا ہے سمجھے کہ دنیاوی  
 چیزوں میں سے ایمان والے سے صرف ایسی چیزیں البتہ چھوٹ جاوینگی جو خبیثہ و نجس ہیں مانند سور و غیرہ کے اور انکو  
 ترک کرنا ہر نفیس مزاج کو زیادہ محبوب ہے اگرچہ کفار و نجس طینت کو مرغوب ہو۔ بالجملہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ  
 نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خبیثہ چیزیں حرام فرمائی ہیں۔ و ما موسیٰ السمک خبیث۔ اور پھلی کے  
 سولے جو دریائی جانور ہیں خبیث ہیں۔ کہ طبعیت نفیس انکو نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث  
 جابر رضی اللہ عنہ میں سرداری ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے لشکر والے قصہ میں آیا کہ سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردار  
 پھینک دیا جسکو چہرہ کتے میں پس ہم نے اس میں سے نفع ماہ تک کھا یا پھر جب مدینہ میں آئے تو ہم نے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو رزق تمکو عطا کیا اسکو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس کچھ ہو تو جسکو کھاؤ  
 الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ غنیر بھی حلال ہے۔ جواب یہ کہ غنیر بھی ایک قسم کی پھلی ہے اور سمندروں میں بہت بڑی بڑی پھلیاں  
 ہوتی ہیں چنانچہ بعض پھلی کے ٹکڑے ڈھانی جہاز غارت ہو جاتا ہے اور وہ سمندر کی سطح پر مثل پہاڑ کے پڑی رہتی ہیں چنانچہ  
 یہ پھلی غنیر بھی بہت بڑی ہوتی کہ اسکی پیچھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹن سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور اس حدیث جابر رضی  
 اللہ عنہ میں آئے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوئے ہیں سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ پھلی کن رے ڈال دی جسکو غنیر کہتے ہیں  
 کہ اسکے مثل ہم نے نہیں دیکھی آخر تک۔ کہ از رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور یہ صاف دلیل ہے کہ وہ درحقیقت پھلی تھی اور اگر ہم  
 تسلیم کریں کہ وہ پھلی نہیں تھی تو بھی یہ علت ایسی حالت میں تھی کہ بھوک سے انکی حالت اضطراب تھی جو وقت کہ سوزنک حلال  
 ہو جاتا ہے۔ زلیبی۔ و نہی رسول اللہ علیہ السلام عن دو و تنخز فیہ الضفیع۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی  
 دو سے منع فرمایا جس میں سینڈک ڈالا جاوے۔ چنانچہ عبد الرحمن بن عثمان انفرشی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سینڈک کو پوچھا کہ اسکو ایک دو میں ڈالیں تو آپ نے اسکو سینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔ رواہ  
 ابو داؤد و الترمذی و احمد و اسحق و ابو داؤد و الطیالسی و الحاکم و قال صحیح۔ اور یہی رح نے کہا کہ سینڈک کے بارہ میں پوچھ کر



ہو اس میں بہ زیادہ قوی ہے۔ مندری رحم لے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ میت لک حرام ہے کیونکہ حضرت صلعم نے اس کے قتل سے منع فرمایا اور قتل سے ممانعت باوجود احترام ہے جیسے آدمی۔ اور باوجود اس کے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گز یا دہندہ پھر میت لک جو کہ حرام نہیں تو دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔ اور شاید مندری رحم کی مراد یہ کہ ذاتی احترام قتل آدمی کے نہیں ہے بلکہ کسی وجہ سے اس کی حکم منظور ہے اور وجہ تکریم اللہ تعالیٰ اعلم وہ ہے کہ جو فرعونین پر عذاب لانے میں ضلوع بھی ہے کہانی قولہ تعالیٰ فارسلنا علیہم الطوفان و البحر او القتل و الغرق الا یہ۔ اور تفسیر مترجم میں توضیح دیکھو۔ اور ہدیہ کی وجہ ظاہر ہے اور حافظ مندری رحم کے حکم سے نکلا کہ لگے یا قتل بھی ممنوع ہے اور بیہی کی روایت میں چوٹی بھی زیادہ ذکر ہے۔ اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے یہاں صحیح مروی ہے کہ میت لک کو قتل کر کے اس کی آواز بھیج ہے اور جگہ سے بھی ممانعت ہے کہ جب بیت المقدس خراب ہوا تو اس نے عمار کی کہ اسے وہ مجھے سمندر پر سلا کر دے یہاں تک کہ انگوٹھ نکرون۔ بیہی لے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسناد اگرچہ صحیح ہے لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو بنو اسرائیل سے روایت لے گئے تھے۔ باوجود اگر میت لک حلال ہو تا تو اس کے قتل سے اور دو امین ڈالنے سے ممانعت نہ فرماتے۔ ونہی عن بیع السرطان۔ اور سلطان کی بیعت سے آپ نے ممانعت فرمائی۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی۔ تنوع۔ واضح ہو کہ صید یعنی شکار کرنے والے نے صید ہی اور قید اس سے جائز ہے کہ بھی کہتے ہیں جو شکار کیا جاوے۔ والی صید اللہ کو رہیما تلی محمول علی الاصلیاد۔ اور جو آیت تلاوت کی گئی اس میں صید یعنی صیاد پر محمول ہے۔ یعنی امام الکبیر وغیرہم کی استدلال میں قولہ تعالیٰ اصل لکم صید البحر۔ کی تلاوت میں صید یعنی صیاد ہے یعنی سمندر سے شکار کیلئے تمہارے واسطے حلال ہے۔ وہو مباح فیما لا یحلی۔ اور حال یہ کہ شکار کیلئے ایسے جائزوں میں بھی جائز ہے جکا حلال نہ ہو۔ حتیٰ کہ شہر وغیرہ کا شکار بھی جائز ہے اسی طرح احرام کے دوران میں سمندر سے شکار کیلئے جائز ہے اگرچہ جو شکار راہ حلال نہیں آیت سے ہر شکار کا حلال ہوتا نہیں بلکہ ہر طرح کا شکار راہ حلال نکلا اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جہاد دوسری حدیث میں اہل بیت۔ مذکور ہے یعنی سمندر کا مردار حلال ہے۔ جواب ابانک۔ والی صید اللہ کو رہیما تلی محمول علی السمک۔ اور مردار جو حدیث مروی میں مذکور ہے وہ بھلی پر محمول ہے۔ یعنی مردار سے آپ نے بھلی کا قصد کیا سو اسے کہ مردار تو آیت میں حرام ہے تو ضرور ہے کہ ایسا مردار مردار ہو جو حرام نہیں ہے اور وہ صرحت دو مردار ہیں ایک بھلی اور دوم ٹیلری۔ پس مردار بھری سے بھلی مران ہے۔ وہو حلال کشتنی من ذلک۔ اور بھلی حلال ہے جو مردار سے کشتنی ہے۔ لقولہ علیہ السلام اعلت لنا سینتان و دمان اما السینتان فالسمک و البحر او اما الدمان فالکبد و الطحال۔ اسو اسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تارے واسطے دو مردار اور مردار فون حلال ہے کہ ہیں پس دو مردار تو بھلی و ٹیلری ہیں اور دو فون تو وہ بھی دلی ہیں۔ پس ایسا مردار بانی مردار میں ہی بھلی مران ہے اور یہ خود دلیل ہے کہ میت لک دیکھو اور سلطان وغیرہ قتل نہیں کیے جانے اور نہ مرداروں میں کشتنی میں تو مردار بھلی حلال ہے۔ قال محمد بن جریر ابی حنیفہ عن حماد بن ابراہیم قال لا یخیر فی شے ما یكون فی الدار الا السمک یعنی امام محمد نے ابراہیم نخعی رحمہما سے روایت کی کہ جو چیزیں دریا میں ہوتی ہیں ان میں سے کسی چیز میں بہتری نہیں سوائے بھلی کے اسناد صحیح۔ یعنی صرحت بھلی حلال ہے اور بانی کوئی حلال نہیں ہے۔ پھر حدیث مذکور کہ ابن ماجہ و شافعی وغیرہم نے ابن عمر سے روایت کیا اور اس کی بعض اسانید حسن ہیں اور موقوفہ صحیح ہے اور ابن حجر رحمہما نے کہا کہ یہ موقوفہ بمنزلہ مرفوع ہے اور میں کہتا ہوں کہ ضعیف خفیف بیان اہل علم کی وجہ سے جائز ہے کیونکہ فقہار کا اہل علم ہے۔ م۔ پس ظاہر ہوا کہ نوی مذہب یہی ہے کہ مردار بانی جائزوں میں سے صرحت بھلی کے اقسام حلال ہیں اگرچہ مردار ہے۔ قال ویکر حاکم الطائی منہ۔ فقہر نے کہا کہ بھلی میں سے جو طائی جو اس کا کھانا مکروہ ہے۔ یعنی مردار ہو کر بانی پر اترے اور وہ چوت ہو جاتی ہے۔ وقال مالک



وہ شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ لا باس بہ لا طلاق ماروینا۔ اور امام مالک و شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ یعنی اترالی ہوتی ہیں  
 بھی متفقہ نہیں کہتے کہ جو حدیث ہے روایت کی وہ مطلق ہر قسم یعنی دونوں مردار میں سے بھلی مطلقاً حلال فرمائی فرما کر  
 ہو یا بغیر اترالی ہو اور خواہ خود مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو۔ ولان یستنبط لبحر موصوفہ بالحل بالحدیث۔ اور اسلئے کہ در  
 سند کا مردار حکم حدیث موصوفہ بحلت ہر قسم یعنی حدیث اہل بیعت بن سمنہ کے مردار کو حلال فرمایا۔ نہ حدیث کے حکم سے  
 سند کا مردار اس وصف کے ساتھ موصوف ہر کہ وہ حلال ہر زوطانی جو سند میں مری ہر وہ حلال ہر۔ ولنا ما زوی جابر  
 رضی اللہ عنہ عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال انصب عنہ المار فکلوا و المار فکلوا و ما طغی فسل  
 تکلوا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بھلی سے پانی  
 جذب ہو گیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جسکو پانی نے پھینک دیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جو اترالی ہو تو اسکو ست کھاؤ۔ ان الفاظ  
 سے یہ روایت غریب ہو۔ بلکہ یوں موجود ہر کہ جسکو دریا پھینک دے یا پانی ٹپ جاوے تو اسکو کھاؤ اور جو اس میں مر جاوے اور  
 اترادے تو اسکو ست کھاؤ۔ رواد ابو داؤد و ابن ماجہ میں حدیث یحییٰ بن سلیم عن اسمعیل بن ابیہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ  
 عنہ مرفوعاً۔ بہتقی نے کہا کہ یحییٰ بن سلیم کثیر الوہم ہے اور اسکا حافظہ خراب ہے اور دوسروں نے اسکو جابر رضی اللہ عنہ کا قول  
 روایت کیا ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں بڑا سواسلئے کہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت ہے جس وہ ثقہ ہے  
 اور ابن یحییٰ وغیرہ نے توفیق کی اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور کہا کہ کبھی جو کہ جاتا ہے اور شافعی رحمہما اللہ نے کہا کہ ہم اسکو  
 بدل ال میں شمار کرتے تھے۔ بالبحر جسے یحییٰ بن سلیم میں کلام کیا وہ قبول نہونا چاہیے جبکہ ائمہ صحاح اُس سے روایت پر توفیق ہیں  
 اور یوں ہی اسمعیل بن ابیہ انفرشی ثقہ ثبت از روایہ صحیحین ہے۔ پس اسناد حسن بلکہ صحیح ہے کہ یحییٰ بن ابیہ نے ابو زاعی عن  
 ابی الزبیر عن جابر مرفوع روایت کی اور ثقہ ثقہ ہے اور تلمیس حرج نہیں ہے اور اگر زوری و ابوب و حماد نے ابو الزبیر سے مرفوع  
 روایت کی تو اس میں کچھ متفقہ نہیں کہ کبھی جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع کیا اور کبھی نہیں پس ثقہ کی زیادتی مقبول ہے خصوصاً حکم  
 اسمین قیاس کو دخل دہ نہیں ہے اور ترمذی نے اسی حدیث کی روایت ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت  
 کر کے امام بخاری رحمہما اللہ سے بوجھا تو بخاری رحمہما اللہ نے کہا کہ یہ محفوظ نہوگی اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا  
 ہوں۔ یعنی رح نے اعتراض کیا کہ یہ قول بخاری رحمہما اللہ بنا بر اس شرط کے ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات صحیح بیان ہو حالانکہ امام مسلم  
 نے مقدمہ میں اسکی خلاف اجماع قرار دیکر رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں حرج یہ امر کافی ہے کہ ملاقات و سماعت ایک زمانہ میں ممکن  
 ہو۔ اور یہ امر بیان صاف ممکن ہے۔ وار قطنی نے سنن میں اس حدیث کو بطریق ابو احمد الزبیری عن صفیان عن ابی الزبیر  
 عن جابر مرفوعاً روایت کیا لیکن کہا کہ وکیع و ابو عاصم و ترمذی و عبد الرزاق و غیرہم نے صفیان رحمہما اللہ سے اسکو بروقت روایت کیا  
 و دخل صفیان کے ابوب و زبیر و حماد وغیرہ نے وقت کیا۔ جواب یہ کہ زیادہ راویوں نے وقت کیا لیکن یہ ہوتا ہے کہ وقت ہے اور دوسری  
 جانب ثقہ راوی کی زیادتی اگر قیاس کجاوے تو اسکی جانب بگمائی ہو اور خطا ہی جاوے حالانکہ راوی کبھی مرفوع روایت کہا ہے تو اس میں کچھ  
 متفقہ نہیں ہے۔ خصوصاً جبکہ ایسا امر ہے جس میں قیاس کی مداخلت کرتے ہو تو وقت خود بمنزلہ رفع ہے اور رفع کرنے والے چند لوگ  
 ہیں۔ یحییٰ بن سلیم و یحییٰ بن ابیہ و ابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن صفیان اور ثابت فصیفہ و ناقصین یحییٰ بن ابیہ  
 عن ابی الزبیر رحمہما اللہ عن ابیہ بن کیسان عن جابر رحمہما اللہ۔ پس رد کی کوئی وجہ نہیں ہے پس معام ہوا کہ  
 حدیث میں اترالی ہوتی بھلی سے مانعت ہر عام۔ وعن جماعة من الصحابة مثل مذہبنا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے  
 ایک جماعت سے شل ہمارے مذہب کے مری ہر قسم کہ طانی بھلی کھائی نجاوے اور یہی ایک جماعت ائمہ تابعین کے  
 مری ہے۔ رواد ابن ابی شیبہ فی کتاب البیہ عن جابر رحمہما اللہ عن ابی طالب و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم و عن عبد بن عباس



اولی الشہادہ جابر بن زید و ابراہیم النخعی و طاؤس و الزہری رحمہم اللہ تعالیٰ۔ ائمہ اہل سنت ہی عہد المرزائی کے اپنی مصنفین  
 روایت کیا ہے۔ ائمہ اہل فہم و فہم کے اسکے ظہور حضرت ابو بکر رحمہ سے روایت کیا بشرطیکہ اس مسئلہ صحیح ہو۔ اور حضرت عمر رضی  
 سے روایت کی کہ بھلی و ٹھیری سب ذکیہ ہیں۔ لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ ان کے فہم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہم بھی اسکے موافق  
 قائل ہیں بلکہ کلام قوطانی میں ہے کہ جس حدیث جابر رضی اللہ عنہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی معارض صحیح نہیں ہے۔ علامہ  
 ازہرین ہم کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم سے ہے کہ قیاس کو اس میں مداخلت مزید نہیں پس احتیاطاً یہی کہہ  
 کہ ترجیح دی جاوے۔ اگر کوئی مسئلہ البحر و حلال ہی نے سند کی ماری ہوئی بھلی حدیث سے حلال ہے تو معارضہ ہے۔ جواب یہ کہ  
 مسئلہ البحر کے یہ معنی نہیں کہ خود مرگئی ہو۔ و مسئلہ البحر باللفظ البحر لیکون مودہ مضافاً الی البحر لامات فیہ من غرافہ  
 بلکہ سند کی مردار وہ ہے جسکو سمندر نے بھڑکے کنارے پر چکدیا ہو تاکہ اسکا مرنا دریا کے فعل کی جانب مضاف ہو نہ نہ بھلی  
 جو سمندر میں خود بدن کسی آفت و حادثہ کے مرگئی ہو۔ قال ولا یاس بالکل البحر یث والماء راہی والذاع المسک  
 و البحر اذ لا ذکاة۔ اور جریب مارا ہی و جلا اقسام بھلیوں کو اور ٹھیری کو بدن زنج کے کھانے میں کچھ مضافہ نہیں ہے۔  
 فس۔ پس معلوم ہوا کہ بھلی کے جلا اقسام حلال ہیں اور معلوم ہوا کہ انہیں زنج کا حکم نہیں ہے بلکہ خود ذبیحہ ہیں اور ٹھیریوں کا  
 بھی یہی حکم ہے۔ بھر جرح کسور در اسے شدہ وی ث شلثہ بقول جینی رحم ایک سیاہ بھلی ہے اور اید السود نے عراقی سے  
 نقل کیا کہ وہ ایک قسم کی بھلی ڈھال کی طرح گول ہے۔ اشامی۔ مارا ہی بشکل سانپ ہوتی ہے جسکو بام بھلی کہتے ہیں۔ م۔ اور  
 جریث میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اباحت صوح وارد ہے۔ رواہ عن ابن عباس ایضاً۔ ح۔ وقال  
 مالک لا یحل البحر اذ لا ان یقطع الا عند السہ ویشویہ۔ اور امام مالک رحم نے کہا کہ ٹھیری حلال نہیں ہوتی مگر اسی طرح  
 کہ بکڑی دالا اسکا سر کاٹ کر بھونے۔ لانا صید البحر۔ اس واسطے کہ ٹھیری تو خشکی کے شکار میں سے ہے فس۔ اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کا مردار حلال کیا ہے۔ ولہذا یجب علی المحرم بقتلہ جزا ملحق بہ فلا یحل الا بالقتل کما فی سائرہ  
 اور اسی واسطے ہم پر ٹھیری مارنے کی وجہ سے ایسی جزا لازم ہوتی ہے جو اسکے لائق ہو پس وہ بدن قتل کے حلال نہ ہو جیسے خشکی  
 کے دیگر شکار میں ہوتا ہے فس۔ یعنی احرام والے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے صید البحر حلال کیا ہے پس اگر ٹھیری صید البحر  
 ہوتی تو محرم پر اسکے قتل سے جزا لازم نہ ہوتی حالانکہ جزا لازم ہوتی ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تروہ خیر من جرادة یعنی  
 ایک ٹھیری سے ایک چوہا بہتر ہے جس شخص نے ٹھیری ماری ہو وہ اسکے جرم میں ایک چوہا ماریے پس ٹھیری کے لائق وہ  
 جرادہ مردہ واجب ہوتا ہے و صید البحر نہیں ہے اور جب وہ خشکی کے شکار میں سے ٹھیری تو اسکا قتل ضرور ہو ایسے خشکی کے  
 شکار میں ملے۔ مخرج کتا ہے کہ یہ دلیل اسقدر صحیح ہے کہ وہ صید البحر نہیں ہے اب رہا یہ کہ خشکی کے شکار میں سے ہونے کی  
 صورت میں اسکا قتل چاہیے تو یہ بعید ہے اس واسطے کہ زنج کرنا البیہ مقول تھا اور قتل کرنا حلال نہیں کرتا ہے بھر زنج کرنا اس صورت  
 میں ضرور ہوتا کہ وہ بغیر زنج کے حلال نہ ہو حالانکہ صحیح نفس سے وہ بغیر زنج کے حلال ہے۔ واکتہ علیہ مار و نیا۔ اور امام مالک  
 حجت وہ حدیث ہے جو پہنے روایت کردی فس۔ یعنی قولہ علیہ السلام اطلب لنا بستان و دمان الحدیث۔ علامہ ازہرین ٹھیری  
 میں خون دمان نہیں ہے۔ و سل علی رضی اللہ عنہ عن الجراد یاخذہ الرجل من الارض ولیہا المیت و غیرہ۔ اور  
 اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے ایک زمین سے پیریاں بنیں زمین مردہ و زندہ سب شامل ہیں فس  
 واکتہ کانا جائز ہے یا مردہ زندہ کانا جائز ہے۔ فقال کلہ کلہ۔ و ذرا یا کل کلا جائز ہے۔ و ہذا عد من فصاحتہ۔ اور یہ جواب  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار ہوا ہے فس۔ کلہ۔ اول از اکل ہے اور کلہ۔ کل مضاف بہما ہے فیہم پس  
 اس کلام سے ایک نفع صحت ظاہر ہے۔ دوم۔ و دل علی اباحتہ وان مات حنف اقفہ۔ دلالت ہے کہ ٹھیری حلال مباح ہے



اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہوئی۔ اور یہ امام محمد رحمہ نے اصل میں بتا دیا کہ اگرچہ۔ بخلاف اسکا اذامات سن  
 غیر آفتہ۔ بخلاف مجہلی کے جب وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مری ہوئی کہ وہ نہیں کھائی جائیگی۔ لانا خصصنا ہ  
 بالنص الوارد فی الطائی۔ اس واسطے کہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مجہلی کو بذریعہ اس نص کے خاص کر لیا و اتزائی ہوئی  
 مجہلی کے بارہ میں وارد ہوئی۔ اور ٹیڑھی کے بارہ میں کئی نص وارد نہیں ہو پس بغیر آفت کے خود بخود مری ہوئی مجہلی  
 حلال نہیں ہو اور خود بخود مری ہوئی ٹیڑھی حلال ہو و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تم الاصل فی اسکا عندنا انہ اذا  
 مات بافتہ یحل کالما فود و اذامات حقت للنفہ من غیر آفتہ لا یحل کالطائی۔ پھر ہمارے نزدیک مجہلی کے بارہ میں  
 اصل یہ ہے کہ مجہلی جب کسی آفت و صدمہ سے مری تو اسکا کھانا حلال ہے جیسے بکری ہوئی مجہلی کھانا حلال ہے (اگرچہ مر جاوے)  
 اور جب مجہلی اپنی موت سے بدون کسی آفت کے مری ہو تو حلال نہیں ہے جیسے اتزائی ہوئی مجہلی۔ کہ وہ بدون آفت  
 کے اپنی موت سے مر جانے کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ و نقسب علیہ فروع کثیرہ مینا ہائی کفایتہ المنتہی۔ اور اس  
 اصل کلیہ پر بہت سے فروع پھلتے ہیں یعنی مستنبط ہونے ہیں جنکو ہم نے کفایتہ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ و عندنا تامل یعقظ  
 و لم یز غلبہا۔ اور تامل و غور کر کے لائق فائق آدمی انہر ماف ہو سکتا ہے۔ اگرچہ بیان نہ کیے جا دیں۔ منہا اذام  
 قطع بعضہا فمات یحل اکل ما ائین و البقی لان موتہ بافتہ۔ از انجملہ یہ کہ اگر مجہلی میں کئی ٹکڑا کاٹ لیا گیا پس وہ  
 اس صدمہ سے مر گئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا ہے اسکا کھانا جائز ہے اور باقی کھانا بھی جائز ہے اس واسطے کہ اسکا مرنا بوجہ آفت کے واقع  
 ہوا۔ و ما ائین من ائین وان کان میتا فیتہ حلال۔ اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ اگرچہ مردار ہو تا کہ  
 مگر مجہلی کا مردار حلال ہے۔ یعنی حدیث میں وارد ہے کہ زندہ میں سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ مردار ہے۔ لہذا اگر بکری وغیرہ  
 سے کوئی جزو کاٹ لیا گیا تو اسکا کھانا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مردار حرام ہے لیکن مجہلی میں وہ ٹکڑا حلال ہوتا ہے کیونکہ مجہلی میں سے  
 مردہ حلال ہوئی ہے۔ م۔ از انجملہ اگر مجہلی کے بیٹ میں دوسری مجہلی ملی تو وہ بھی حلال ہے اس واسطے کہ وہ تنگ جگہ کی وجہ سے  
 مر گئی۔ از انجملہ اگر مجہلی کو کسی دوسرے پرندہ یا جانور درائی یا خشکی نے مار ڈالا تو اسکا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شکار غیر  
 میں مر جاوے تو حلال ہے۔ از انجملہ اگر مچھلیوں کو ایک نامہ میں جمع کیا جس میں سے نہیں نکل سکتی ہیں اور وہ انکو بغیر شکار کے  
 پکڑ سکتا ہے پھر مچھلیوں کو تنگی جگہ کی وجہ سے مرین پس انکا کھانا حلال ہے اور اگر بغیر شکار کے نہیں پکڑ سکتا ہے تو انکے کھانے میں ہنری  
 نہیں ہے کیونکہ انکی موت کے واسطے کوئی سبب ظاہری نہیں ہے۔ از انجملہ جس مجہلی کو بھوسا یا ہندو نے شکار کیا اسکے کھانے میں  
 مضائقہ نہیں ہے کیونکہ وہ بغیر شہیہ کے حلال ہوئی ہے چنانچہ اگر مسلمان نے اسکو پکڑا اور عہد آسپر شہیہ چھوڑ دیا تو وہ حلال ہے پس  
 بخوسی و غیر بخوسی و ہندو و مسلمان اسکے شکار میں برابر ہیں۔ ن۔ و فی الموت بالبحر و البر و ایتان و اللہ تعالیٰ  
 اعلم۔ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مر جانے میں دور و زمین میں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یعنی ایک روایت  
 میں ایسے سبب سے مری ہوئی مجہلی کھائی جائیگی کیونکہ وہ جدید سبب سے مری ہے تو گو یا اسکو پانی نے خشکی میں اچھال دیا  
 کہ تڑپ کر مر گئی۔ دوسری روایت میں نہیں کھائی جائیگی اس واسطے کہ سردی و گرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور غالباً یہ موت  
 کے اسباب میں سے نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر حلال نہیں ہے اور صاحبین کے قول پر حلال  
 ہے فعلی ہذا یہ دور و زمین میں بلکہ اما سون کا اختلاف ہے۔ ہشام رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر مجہلی تھوڑی پانی میں  
 بن اور تھوڑی خشکی میں ہو پس اگر اسکا سر خشکی میں ہو تو کھائی جاوے کیونکہ یہ اسکی نفس کا موقع ہے تو ظاہر اسی صدمہ سے مر گئی  
 ہے۔ اور اگر سر در کچھ بدن پانی میں ہو اور تھوڑا بدن باہر ہو تو نہیں کھائی جائیگی کیونکہ ظاہر بغیر سبب مری ہے۔ ولو بجی ۱۱  
 اتادی میں کھانے اگرچہ حلال میں کئی مجہلی مر گئی جو زمین نکل نہیں سکتی تھی۔ ہائی میں ایسی چیز ڈالی جسکو کھا کر حلال



مر جاوین پس اس سے وہ مرگئی اور یہ بات معلوم ہو تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہوا سوائے کہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت سے مری ہو۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر بانی پر بھلی مری ہوئی بانی گئی پس اگر اسکا بیٹا اور پر ہو لینے جیت پڑی ہو تو وہ نہیں کھائی جائیگی سوائے کہ وہ طافی ہو اور اگر اسکی بیٹھ اور ہو تو کھائی جاوے کیونکہ وہ طافی نہیں ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر طافی بھلی کے بیٹ میں بھلی بانی گئی تو کھائی جاوے اگرچہ طافیہ خود نہیں کھائی جائیگی اور اگر گئے ذخیرہ پرند کے بیٹ میں بانی گئی تو کھائی جاوے جب تک تغیر نہ ہو۔ مع۔ جو سی کے پکے ہوئے کتے کو بیکر مسلمان کو شکار کھیلے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے جو سی کی ٹھری سے نزع کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر کوئی گاسے یا بکری نزع کی پس وہ بعد نزع کے بھڑکی یا اس میں سے خون نکالا تو حلال ہے اور اگر اسکو حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکالا تو حلال نہیں ہے۔ اور یہ حکم اس وقت کہ نزع کے وقت اسکا زندہ ہونا ٹھیک درجہ نہ ہو اور اگر زندہ ہونا معلوم ہو تو وہ مطلقاً حلال ہے۔ اگر گلا گھونٹی ہوئی بانی بھٹی ہوئی یا بیکری یا گاسے نزع کی اور اسکی زندگی میں رہی ہو تو طاهر الرواۃ میں حلال ہو جائیگی بقولہ تعالیٰ الاموات کنتم اور اس میں حیات معلوم ہونے کی تفصیل نہیں ہے اور محیہ ہے لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ مع۔ امام محمد رحمہ نے موطا میں باسناد امام مالک آ روایت سعید الجاری رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بوجھا کہ اگر بھلیاں لے جائیں ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی سردی سے مرگئی تو فرمایا کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اور سعید رحمہ نے کہا کہ عبد اللہ بن عمر بن العاص بھی اسی کے مثل کہتے تھے۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ جب بھلیاں بوجہ گرمی یا سردی کے مرین یا بعض نے بعض کو قتل کر دیا تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے مان اگر اپنی موت سے مر جاوین پس اگر وہ بانی بھلی مکر وہ ہے اور اسکے سوائے میں مضائقہ نہیں ہے۔ سرحا۔

## کتاب الاضحیہ

یہ کتاب قربانی کے احکام میں ہے۔

واضح ہو کہ نزع عام ہے کہ ہر نیت تقرب و ثواب ہو یا اللہ تعالیٰ کے نام پر کھانے کے واسطے نزع کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص تقرب کا نزع ہے۔ پھر اضحیہ لغت میں اس ذبیحہ کا نام ہے جو یم الاضحیٰ کو نزع کیا جاوے اور شریعت میں اضحیہ ایسی عبادت ہے جو جوان مخصوص کو بوقت مخصوص نزع کرنے سے ادا کی جاوے۔ شرائط اضحیہ اثنائے کتاب میں مذکور ہونگے۔ سبب یا اسخ میں کیونکہ جنگی طرت حکم معصات ہو اسی کا سبب ہونا طاهر ہوتا ہے اور ان ایام کے مکرر آنے سے سبب بھی شکر ہو جاتا ہے حکم یہ کہ دنیا میں جو چیز ذمہ واجب ہوئی اس سے بری ہو اور عقبی میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے ثواب میل حاصل ہوا اضحیہ کا شروع ہونا بدلیل کتاب و سنت و اجماع ثبوت ہوا پس قرآن مجید سے قولہ تعالیٰ فصل لربک والآخر۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسکی تفسیر میں وارد ہے کہ نازعید ادا کر اور اذٹون کو بخیر۔ مترجم کہتا ہے کہ جو نذیر شروع ہونے کی دلیل ہے تو اس میں اذٹون کی تخصیص نہ ہوگی اور اولیٰ یہ تھا کہ قولہ تعالیٰ فداہ بنک عظیم سے شریعت جاری ہو کر اس است پر بھی باقی رہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم دلیل سنت میں بہت احادیث قرآنی و فعلی ہیں از انجملہ روایت انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در کبش لینے منڈھے قربانی کیا کرتے اور میں بھی دو منڈھوں سے قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا کہ قربانی شروع ہے مع۔ اور مترجم نے تفسیر سورۃ الحج میں احادیث کے ساتھ توضیح کی ہے وہ بان رجع کرنا چاہیے۔ قال الاضحیہ واجبہ علی کل حر مسلم عظیم موسر فی یوم الاضحیٰ عن نفسه وعن ولده الصغار۔ قدوری نے لکھا کہ صحیحہ یعنی قربانی واجب ہے آزاد مسلمان عظیم پر جو یم الاضحیٰ کو خوشحال ہو اپنی ذات سے اور اپنی اولاد و املاک کی ذات سے نہ پس



آزادی اس واسطے شرط ہوئی کہ قربانی ایک مالی قرب ہو کہ بدون ملکیت کے ادا نہ ہوگا اور غلام و ملوک کی خود کچھ ملکیت نہیں ہو تو آزاد ہونا شرط ہوا پس غلام یا کسی قسم سے ملوک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اسلام اس واسطے شرط ہوا کہ کافر سے تقرب نہیں ہو سکتا اور بقیم ہونا بشرط ہے کہ سافر کو اداسے قربانی میں شقت لاحق ہوگی اور حج میں مسئلہ گزرا۔ تو گری آسودگی اس واسطے شرط ہے کہ قتلہ علیہ السلام من وجہ مدح و لم یفیع الخ۔ اس میں واجب ہونا اس شرط پر معلق کیا کہ دعوت پادشہ اور فقیر کو دعوت نہیں تو دعوت تو گری شرط ہو اور تفصل بیان آتا ہے۔ مع۔ پھر شیخ سعید نے پہلے تو واجب ہونے میں کلام کیا۔

اما الوجوب فقول ابی حنیفہ و محمد و نضر و الحسن و احمدی الروایتین عن ابی یوسف رحم۔ پس وجوب اخصیہ قول ابی حنیفہ و محمد و نضر و حسن ہے اور دور و القیون میں ابی یوسف رحم سے ایک روایت وجوب ہے۔ پس اس روایت کے موافق امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔ و عنہ اشہا سنتہ ذکرہ فی الجوامع۔ اور ابی یوسف رحم سے ایک روایت ہے کہ اخصیہ سنت ہے اس کو اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ وہو قول الشافعی رحم۔ اور یہی شافعی رحم کا قول ہے۔ و ذکر الطحاوی ان علی قول ابی حنیفہ و اجبہ۔ اور امام طحاوی رحم نے ذکر کیا کہ ابی حنیفہ رحم کے قول پر اخصیہ واجب ہے۔ اور یہی قول مالک و لیث و ربیعہ و ذری و ادزاعی ہے۔ مع۔ و علی قول ابی یوسف و محمد سنتہ موکدہ۔ اور بقول ابی یوسف و محمد رحم سنت موکدہ ہے۔ و لکن ذکر بعض المشائخ الاختلاف۔ اور اسی طرح بعض مشائخ نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ جسے امام طحاوی نے ذکر کیا یعنی صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور یہی قول شافعی رحم و اکثر علماء ہے۔ کذا فی العینی رحم۔ وجہ اسنتہ قولہ علیہ السلام من اراد ان یطعمی شکر فلا یأخذ من شعرہ و اظفارہ شیئاً۔ دلیل سنت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تم میں سے (ذی اکھ کا ہاند دیکھا اور) چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے باون دنا خن میں سے کچھ نہ لے۔ یعنی باون کو مونڈنے و کترانے سے اور ناخن کٹوانے سے روکے۔ رواہ البخاری بخاری بخاری۔ اور یہ اہل احرام کی تشبیہ میں ثواب ہے اور یہی بعض علماء کا مذہب ہے یا بظہر اس حدیث میں یون مذکور ہے کہ اسے قربانی کرنی چاہی۔ پس قربانی اس کے چاہنے پر رکھی۔ و بالتعلیق بالارادۃ نیا۔ الوجوب۔ اور ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے منافی ہے۔ کہ کہ واجب تو خواہ مخواہ لازم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ شافعی رحم نے اس سے استدلال کیا کہ ارادہ پر معلق کرنا منافی وجوب ہے۔ ذکرہ البیہقی فی المعرۃ۔ اور ابن الجوزی نے یہی استدلال مذہب احمد میں ذکر کیا لیکن وارد ہوا ہے کہ واجب بھی کبھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیہ میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔ اور بخلاف دلائل عدم الوجوب کے حدیث ابن عباس رحم مرفوعاً کہ تین چیزیں ہیں کہ بھیر فرائض ہیں اور پھر نوافل ہیں الوتر و قربانی و صلوة الاضحیٰ یعنی چاشت۔ رواہ احمد و الحاکم۔ و سنی سنداً میں ابی حنیفہ و ابی حنیفہ و ابی حنیفہ نے ضعیف کہا ہے اور بطریق جابر جعفری رحم بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث بطریق دیگر مروی ہے اور بہر حال ضعیف ہے۔ مع۔ لانا لکانا و اجبہ علی المقیم لوجبت علی المسافر۔ اور اس دلیل سے کہ اخصیہ اگر مقیم ہو واجب ہوتا تو سافر پر بھی واجب ہوتا۔ کہ کہ مقیم و سافر میں مخالفت علیہ من البتہ فرق ہے۔ بین مشقت مالی لافق ہوتی ہے اور وظائف مالی میں برابر ہیں۔ لانا لا یختلفان فی الوظائف مالیۃ کا لزوم۔

اس واسطے کہ واجبات مالیہ میں مقیم و سافر میں اختلاف نہیں ہے جیسے زکوٰۃ۔ کہ وہ سافر پر یا نہ مقیم کے واجب ہے اور قربانہ و طبعہ مالی ہے تو اس میں بھی درون برابر ہوتے لیکن سافر پر بالاتفاق واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔ و صا رکا نعتہ۔ اور اسکا حکم مثل عتیرہ کے ہو گیا۔ عتیرہ ایک قربانی رجب کے مہینہ میں ہو کرتی تھی جس کو اہل جاہلیت کہا کرتے تھے اور انہوں نے اسلام میں مسلمانوں میں بھی تھا پھر نسخ ہو گیا اور حاصل یہ کہ



جسے خیرہ سافر پر نہیں تو مقیم پر بھی نہیں ہر اسی طرح جب قربانی سافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہر اور نزدیک  
 جسے مقیم پر واجب ہر اسی طرح سافر پر بھی واجب ہر پس مقیم کی طرف سے واجب ہوتا سافر پر مطرد ہوا اور سافر پر ہوتا  
 مقیم پر بھی ہوا پس دونوں مساوی ہیں۔ واضح ہو کہ عدم الوجوب کے دلائل دیگر ہیں جبکہ ترجم نے تفسیر کج میں استنباط  
 کیا ہے۔ وجہ الوجوب قولہ علیہ السلام من وجد سعة ولم یفصح فقللہ لقربین مصلحتاً۔ اور وجوب کی دلیل یہ حدیث  
 ہے کہ جسے وسعت پائی اور قربانی نہیں کی تو ہمارے معنی سے ہرگز قرب نہ ہو۔ رواہ ابن ماجہ و احمد و ابن ابی شیبہ  
 و اسحق و ابویعلیٰ و الدارقطنی و الحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبد اللہ بن عباس القصبانی رحمہ اللہ پر ہے۔ تنقیح میں کہا کہ  
 اسناد ابن ماجہ کے راوی سب لفاظ ہیں جو صحیحین کی روایت میں سوائے عبد اللہ بن عباس کے کہ وہ فقط صحیح مسلم میں  
 راوی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے احوال میں راوی نہیں بلکہ امام مسلم نے اس سے شواہد میں روایت کی ہے کہ  
 اصل حدیث کے واسطے شاہد کے طور پر اسناد میں آیا گیا ہے جیسا کہ شیخ ابن حجر نے تفسیر کج کی اور لکھا کہ مرد صدوق  
 ہے مگر غلط کر جاتا ہے اور ابن کثیر نے لکھا کہ امام احمد نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں کہا کہ ابن ابی  
 شیبہ نے عبد اللہ بن عباس سے اسکو موقوف یعنی قول ابی ہریرہ رقم روایت کیا اور اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبد اللہ بن  
 ابی جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہ رقم موقوف روایت کیا جیسے عبد اللہ بن عباس نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوف روایت  
 کیا ہے۔ اور کہا کہ یہی اشتباہ یحیو ابی ہریرہ منکر ہے کہ عبد اللہ بن عباس جسے جب غلط معروفت ہوا تو اعتنا بردار  
 جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقات پر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق میں بعد تسلیم صحت کے جواب دیا کہ اس  
 حدیث سے وجوب نہیں نکلتا ہے۔ جیسے حدیث صحیح میں وارد ہوا کہ جسے نوم لکھا ہوا وہ ہمارے معنی سے قریب نہ آئے  
 حالانکہ بالاتفاق ذم حرام نہیں ہے۔ لیکن شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ وشل ہذا الوعد لا یحقق بہ ترک غیر الوجوب  
 اور ایسی وعید سوائے واجب کے دوسری چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ  
 نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا اور نہیں ہو سکتی تو جسے قربانی نہ کی اسکو دوسرے ادا سے واجب سے کیونکر ممانعت  
 ہو سکتی ہے پس بحال بطور تاکید یہ بھی ذم کے مانند ہو گیا قابل ذمہ۔ مہ۔ ولا ینہا قرعہ لیفات الیہا و تفتہا  
 یقال یوم الاضحیٰ و ذلک یوذن بالوجوب۔ اور اس دلیل سے وجوب ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اسکا وقت  
 یعنی یوم اسکی جانب مضاف ہوتا ہے چنانچہ یوم الاضحیٰ ہوتے ہیں اور یہ وجوب سے آگاہ کرتا ہے۔ لان الاضاحی  
 للاختصاص و ہو بالوجود۔ اس واسطے کہ اضافت تو اختصاص کے واسطے ہے اور یہ وجود کے ساتھ ہوتی ہے و نہ  
 یعنی قربانی بانی حاد سے تو اختصاص ہو۔ والوجوب ہو المنقضي لے الوجود ظاہر بالانظر الی المجلس۔ اور  
 وجوب ہی ایسا حکم ہے کہ لظاہر بنظر جنس کے وجود تک پہنچانے والا ہے۔ کیونکہ جو چیز واجب کی حاد سے تو  
 خواہ مخواہ اسکا عمل میں لانا ضرور ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ موجود ہو جائے تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب کی گئی کہ جنس متوکل  
 سے ضرور تو گزر لوگ اسکو عمل میں لاکر موجود کیلئے پس یوم کو اسکے ساتھ اختصاص دیدیا اور یوم الاضحیٰ نام ہوا بخلات  
 اسکے اگر وجوب نہ ہو تو ممکن ہے کہ قربانی کا وجود بحسب ظاہر نہ ہو تو پھر یہ یوم کیونکر اضحیٰ کی طرف مضاف ہو سکتا ہے بلکہ جب  
 مضاف الیہ کا وجود ہی نہیں تو اضافت ہی ندارد ہر بجز اختصاص و لکن ان میں بھی نہوا کیونکہ پہلے مضاف الیہ سے  
 اضافت موجود ہو تو پھر اسکو اضافت اختصاص کہا جائے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل کسی چیز کی عموماً واجب کرنے کے واسطے  
 بہت مستعد ہے اور اسکا یوم الاضحیٰ کے ہر سنی کیونکہ نہیں ہے جسے جانے ہیں کہ جو کوئی اضحیٰ کرتا ہے تو وہ اسی دن کرتا ہے۔  
 پس دن کو اضحیٰ کے ساتھ اختصاص ہوا اور یہی حق ہے اس واسطے کہ یوم الاضحیٰ زمانہ جاہلیت سے موجود ہے جبکہ بجز خیر



مردوب نہیں تھا اور وہ اسی دن کی تخصیص کرتے تھے۔ نذیر یہ یوم سفات بجانب اضحیہ ہوا پس اس سے قربانی لازم نہ ہوئی بلکہ جو کوئی قربانی کرنا چاہے وہ اسی روز کر لے گا فافہم واستدلتنا علی علم بالصواب۔ م۔ پھر مصنف نے وجوب کے واسطے دو دلیلین ذکر کیں اول یہ کہ جو قربانی بکرے باوجود وسعت کے وہ ہماری مصلحت سے ناز سے قریب ہو۔ دلیل وجوب ہی اور دوم یہ کہ یوم الاضحیٰ کو اختصاص جب ہو کہ اضحیہ موجود ہو اور موجود ہونا بھی ضرور ہو گا کہ اضحیہ واجب ہو لہذا یوم الاضحیٰ کے لفظ سے اضحیہ واجب نکلا۔ پھر یہ تو مقتضی تھا کہ یقیم مسافر سب پر واجب ہو۔ غیر ان الاداء مختص باسباب تشق علی المسافر استحضار ہا۔ لیکن بات اتنی ہے کہ اسے قربانی ایسے اسباب کے ساتھ مختص ہے کہ مسافر کو انکا حاصل حاضر کرنا دشوار پڑتا ہو۔ اور سفر سے واپسی تک ناخیر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ادارہ اسی وقت ہے۔ ویفوت بعضی الوقت فلا یحب بمنزلہ الحجۃ۔ اور اسے قربانی جو وہ وقت گزر جانے کے جاتی رہتی ہے وہ مسافر پر واجب نہ ہوئی جیسے حجہ واجب نہیں ہوتا ہو۔ منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ہمارے ابن عازب رضی اللہ عنہ کہ کہ جسین آنحضرت صلعم نے بعد اسے نماز کے قربانی کرنے کا ارشاد کیا اور کہا کہ جسے ایسا کیا تو اسے ہماری سنت کو پایا اور ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ نے قبل ناز کے قربانی کر دی تھی تو آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ جذعہ ہے تو فرمایا کہ ذبح کر دے اور تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہ ہو گا۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ اور یہ حکم کہ تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہ ہو گا دلیل وجوب ہے کہ ایسا کلام تو واجب ہی میں بولا جاتا ہے۔ ابن ابی حزی رحمہ نے جواب دیا کہ اس سنت کے ادائے میں تیرے سوا کسی کو کافی نہیں ہے بل اس کے اول حدیث میں ارشاد ہے کہ جسے ایسا کیا تو اسے ہماری سنت کو پایا۔ مع اگر کہا جائے کہ استدلال سنت میں گرا کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی ذی الحجہ کا جائز دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ لفظ ارادہ خود عدم وجوب کی دلیل ہے۔ جواب دیا کہ ارادہ کے دو معنی آیا کرتے ہیں ایک تو تخییر یعنی خود اختیاری ہونا اور یہ وجوب لازمی کے سنائی ہے اور دوم ارادہ بمعنی قصد جو کہ سو کا قصد ہے۔ والمراد بالارادة فیما روی والقد علم ما ہو قصد السہول لا التخییر۔ اور حدیث مردی میں ارادہ سے مراد قصد جو قصد سہو ہے نہ تخییر واستدلتنا علی علم۔ پس یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ جو شخص اس قربانی کا قصد کرے جو واجب ہے الحج۔ راقیاس مسافر کہ جیسے مسافر برعترہ واجب نہیں اسی طرح یقیم پر قربانی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس جائز نہیں ہے۔ والعیرہ فسوۃ وہی شاة تقام فی رجب علی ما قبل۔ اور عیرہ تو فسوۃ ہے اور عیرہ وہ بکری تھی جو حبشہ قربانی کی جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ اب ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ ذبح ہے اور نہ عیرہ ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة وغیرہم۔ فرع وہ بچہ جو مادہ جائز سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا اور اسے بھوت کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے اور عیرہ وہ کہ رجبہ کہلاتا تھا یعنی رجب میں ذبح کرتے تھے۔ ت۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر تسلیم کیا جاوے کہ دلائل سنت ہی مزج ہیں مگر نظر احتیاط اس تقرب کو عل میں لانا لازم ہے کہ سنت ہو کہ وہ بھی قریب وجوب ہے اور اظہر یہ کہ امام محمد کا قول مثل ابو حنیفہ رحمہ فانه قال فی الآثار عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال الاضحیہ واجب علی اہل الکمل ماطلا الکمل۔ یعنی ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ شہر والہن پر اضحیہ واجب ہے سوائے حاجون کے۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو ایچے ہیں اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ حضرت ابن عمر رحمہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اور مسلمانوں نے آپ کے بعد قربانیاں کیں اور اسی پر سنت جاری ہوئی ہے۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ قربانی کے ہر مال کے عوض نیکان لکھی جاویں گی اور تفسیر الحج مترجم میں توضیح دانی ہے کہ اللہ شہد رب العالمین۔ اور یہ کلام آئندہ آتا ہے کہ وجوب سب طور پر ہے۔ واما اختص الوجوب بالحرۃ لانہا وظیفۃ مالۃ لاتتادی الا بالملک والمالکس وجوب رازادی کے ساتھ وجوب قربانی کی خصوصیت اسی وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک وظیفہ مالی ہے جو بدون ملک کے اد نہیں ہو سکتا



اور مالک و آزادی ہوتا ہے۔ کیونکہ مالک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے پس یہ واجب ادا کرنا اس کے اختیار  
 خارج ہو۔ وبالا سلام لکونہا قربہ۔ اور اسلام کے ساتھ خصوصیت اسوجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک طاعت لغزبہ  
 فتنہ جو سوائے مسلمان کے کافر سے ممکن نہیں ہے کیونکہ کافر تو اللہ تعالیٰ کی توحید نہیں رکھتا پس اسکی طاعات اس کے  
 اعتقاد کے موافق تھیں اور وہ شیطانی شرک کا حصہ ہیں۔ وبالا قاضی لما بینا والیسار لما روینا من اشتراط  
 السعة۔ اور فقہی ہونے کے ساتھ خصوصیت بدین وجہ ہوئی جو ہم بیان کر چکے کہ سافر کو اس کے اسباب مبارک نے منعت  
 ہے اور آسودگی کے ساتھ خصوصیت بدین وجہ اس حدیث کے ہوئی جو بتے روایت کی کہ آسودگی شرط ہے فتنہ کیونکہ حدیث  
 میں وارد ہوا کہ جبکہ و صحت ہو اور اسنے قربانی نہ کی تو ہمارے سہلی سے قرب نہ ہو۔ پس بشرط آسودگی قربانی لازم کی گئی۔  
 و مقدارہ ما یجب بہ صدقۃ الفطر۔ اور اس آسودگی کی مقدار وہ ہے جس کے ساتھ صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے فتنہ  
 اور وہ تو مگر مراد نہیں کہ چیز بزرگہ منوط ہے۔ وقد مر فی العلوم۔ اور اسکا بیان کتاب الصوم کے آخر میں کرنا فتنہ  
 یعنی رح نے لکھا یعنی مال مقدار دو سو درم کے اس کے مکان مسکن و اثاثہ و لباس و خادم و ہتھیار سے فاضل ہو۔ اجناس  
 میں ہے کہ دو سو درم یا زائد تھا اور وقت اٹھنے سے پہلے اسنے مرت کیا یا تلف ہوا تو اسپر اٹھ فیہ نہیں ہے اور اگر پہلے نہیں تھا  
 پھر قبل کرنے ابام قربانی کے اسنے فاضل یا باقی رہا پھر اٹھ فیہ واجب ہے۔ ابو علی الدقاق نے ذکر کیا کہ جس کے پاس سکانات و زمین  
 میں تو انکی قیمت نہیں دیکھی جائیگی بلکہ انکی حالات دیکھی جاوے۔ اور ابو عبد اللہ الزعفرانی وغیرہ نے کہا کہ قیمت دیکھی  
 جاوے گی جیسے دیگر شے میں ہے۔ دقاق رح نے لکھا کہ ناذائی کے پاس دو سو درم قیمت کی لکڑیاں بروز اٹھی موجود ہیں تو اسپر  
 قربانی واجب ہے۔ اور اگر دو سو درم قیمت کا صمغ بچید ہے پس اگر اس میں پڑھتا ہے تو اٹھ فیہ نہیں ورنہ واجب ہے اور اگر بڑھ  
 سکتا ہے و لیکن کسے سے نہیں پڑھتا تو بھی اٹھ فیہ نہیں ہے اور اگر کتب فقہ و شریعت ہوں تو ان میں بھی یہی اعتبار ہے کہ اگر اہل علم  
 میں سے ہے خواہ ارتفاع لیتا ہے یا سستی کرتا ہے تو اسپر اٹھ فیہ نہیں ہے ورنہ اٹھ فیہ واجب ہے۔ اجناس بلخصہ۔ اور اگر کتب طب  
 و نجوم و ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درم قیمت ہونے سے وہ مالدار ہے۔ مع۔ والوقت وہو یوم الاصحی لانہا مختلفہ  
 و سنہین مقدارہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور وجوب قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم الاصحی کے ساتھ اسی وجہ سے  
 ہوا کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی مقدار ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ کہ ابتداء و ہم سے آخر ایام  
 تشریق تک ہے۔ و تجب عن نفسہ لانہ اصل فی الوجوب علیہ علی ما بینا و عن ولده الصغیر لانہ فی معنی نفسہ  
 فیلحق بہ کمافی صدقۃ الفطر۔ اور قربانی اپنی ذات کی طرف سے اسول سے واجب ہے کہ موافق ہمارے بیان مذکورہ بالا  
 کے معلوم ہوا کہ واجب ہونے میں وہ خود اصل ہے یعنی اصل تو مگر کی قدرت اسی کہ ہے اور اپنی اولاد وغیرہ کی طرف سے اسول  
 واجب ہے کہ یہ اولاد اسکی ذات کے معنی میں ہے تو اسی کے ساتھ لحن کی جائیگی جیسے صدقۃ الفطر میں ہوتا ہے فتنہ کہ صدقۃ الفطر  
 اسپر اپنی طرف سے اور اپنی اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اصل صدقۃ الفطر میں وہ اس پر جبر و سکون و لا یموت  
 و ثنوت ہے پس اصل خود ہے اور اسی طرح اسکی صغیر اولاد ہے بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر ثنوت و نفقہ اسکے ذمہ ہو تو بھی ولایت الی  
 فرزند بالغ پر نہیں رہتی ہے اور صغیر پر ہوتی ہے لہذا اٹھ فیہ میں بھی اپنی ذات و اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہے۔ و ہذہ روایت  
 الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی ہے فتنہ۔ اور فقہ حنفی رحمہ نے اسی پر اعتماد کیا۔  
 و روی عنہ انہ لا یجب عن ولده۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے یہ بھی روایت آئی کہ اپنی اولاد صغیر کی طرف سے قربانی واجب  
 نہیں ہے۔ و ہو ظاہر الرواجہ۔ اور یہی ظاہر الرواجہ ہے۔ بخلاف صدقۃ الفطر لان السبب ہناک راس المؤمن و علی  
 علیہ وہا موجود ان فی الصغیر۔ بخلاف صدقۃ الفطر کے اسول سے کہ صدقۃ الفطر میں واجب ہونے کا سبب وہ رہا ہے کہ



جسکی نیت اٹھانا اور سپرد لاہندہ گناہ اور یہ درون باطن صغیر اولاد میں موجود ہیں سنت کہ انکا تعلق بابت چندی  
 خود سے اور انکا مال نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے تو سبب الصدقہ پورا موجود ہے پس انکی طرف سے بھی صدقہ الفطر سپرد واجب ہو  
 پس صدقہ الفطر میں فقراء کو بھی پہلے سے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب جو تاہی۔ و ہذہ قرۃ محفۃ۔ اور یہ قربانی و محض  
 قربت ہے سنت۔ کیونکہ خون بہانا اس میں تقرب ہے اور یہ بالکل جاس فاس سے ماہوی۔ والا اصل فی القربات ان  
 لا تحب علی الغیر بسبب الغیر و لہذا لا تحب عن عمدہ وان کان بحب عن صدقہ الفطر۔ اور قربات محض میں  
 اصل یہ ہے کہ آدمی بر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے غلام کی طرف سے بالاجماع نہیں  
 واجب ہوتا اگرچہ صدقہ الفطر اپنے غلام کی طرف سے واجب ہوا کرتا ہے سنت۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ خون بہانے سے  
 بڑھ کر کوئی تقرب کا کام ان دونوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لن یتال اسہ کو حملہ  
 لا دامرہ و لکن یناکہ انتقی سلم الایۃ۔ یعنی ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کو ان قربانیوں کا گوشت یا خون پہنچے و لیکن  
 اللہ تعالیٰ کی جناب میں تحلیلاً تقویٰ ہو پختا ہو الخ۔ پس قربانی قربت محض ہے جو آدمی پر خود واجب ہوگی اور غیر کی طرف  
 سے نہیں واجب ہوگی اگرچہ ذر ذر غیر مانع ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور قاضی خان نے لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ س۔ ح۔  
 وان کان للصغیر مال۔ اور اگر صغیر اولاد کے پاس مال ہو سنت۔ مثلاً اسنے اپنی نانی یا مان کے ترکہ سے یا بیوی کا  
 اسکی طرف سے قربانی ہوگی یا نہیں۔ تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ لکھا۔ یعنی عنہ ابوہ او وصیہ سن مالہ عنہ ابی حنیفہ  
 و ابی یوسف رحم۔ کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک صغیر کے مال سے صغیر کا باپ قربانی کرے یا اگر باپ مر گیا ہو تو بیوی  
 کا وصی قربانی کرے سنت۔ کیونکہ وہی سپر بہتے باپ کے بہتری کے نفرت مالی میں منزی ہے اور یہی امام مالک کا قول  
 ہے و لیکن قربانی کے گوشت کو صدقہ نہیں کر سکتا اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا خون بہانا واجب ہے۔ اور اگر  
 کو صدقہ کرنا تو یہ ایک خیرات نقل ہے اور صغیر ایسی خیرات کو یہ گوشت نہیں کرتا پس یہ گوشت اسی صغیر کے کھانے میں خرچ  
 کیا جاوے اور حوزہ مالہ ہو اس کے عوض میں ایسی چیزیں لے لیاوین جن سے باوجود بقائے جن کے صغیر راحت و آرام پاوے  
 شغل آرام کے لیے چار بابی وغیرہ جیسے قربانی کی کھال میں حکم ہے۔ کذا فی التخصر۔ وقال محمد وزفر و الشافعی و احمد رحم  
 ینحی من مال نفسه من مال الصغیر۔ اور محمد وزفر و شافعی و احمد نے لکھا کہ اپنے مال سے قربانی کرے صغیر کے  
 مال سے سنت۔ یعنی صغیر کے مال سے اس کے لیے قربانی کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کرے تو اپنے مال سے قربانی کر دے اور  
 شاید امام محمد رحم کے نزدیک صغیر ابھی اہلیت نہیں رکھتا کہ اس پر وجوب ہو حتیٰ کہ زکوٰۃ مالی نہیں واجب ہوتی ہے۔  
 فالخلافت فی ہذا کالخلافت فی صدقہ الفطر۔ پس قربانی میں اختلاف مانہ صدقہ الفطر کے اختلاف کی ہوت کہ  
 اگر صغیر کے واسطے مال ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک باپ یا وصی اسکے مال سے صدقہ الفطر ادا کرے  
 کیونکہ صدقہ الفطر بمنزلہ نفقہ کے ہے اور نفقہ میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اسکا نفقہ اسی مال سے  
 ہوگا۔ اور امام محمد رحم و وزفر رحم کے نزدیک صدقہ الفطر اسکے مال سے نہیں دیا جائیگا۔ پھر بعض مشائخ کا قول ہے صغیر  
 نصیبہ کو صدقہ الفطر پر محمول کیا۔ و قیل لا یجوز تصفیۃ من مال الصغیر فی قولہم۔ اور بعض مشائخ نے لکھا کہ مال صغیر  
 سے قربان کرنا بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لان القرۃ تبادی بالاراقۃ۔ کیونکہ قربت و بیعت خون  
 بہانے سے ادا ہو جائیگی۔ و الصدقہ بعدہ بالانحصر فلا یجوز ذاک من مال الصغیر۔ اور اسکے بعد گوشت صدقہ کرنا  
 نقل خیرات ہے تو یہ مال صغیر سے نہیں جائز ہے سنت۔ کیونکہ اسکے مال کی حفاظت واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صدقہ کرنا  
 ضرور نہیں بلکہ وہ صغیر کے کھانے میں صرف ہوگا۔ جواب یہ کہ آخر کو صدقہ میں صرف کرنا بدی ہوگا۔ ولا یکتان مال



کلمہ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ صغیر کل گوشت کھا سکے۔ ف۔ اور دیر ہونے میں سڑ جائیگا۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ بچے ہونے گوشت کو صرف کرنا لادہ ہی ہو تو ضرور نہیں کہ وہ غیرات ہی کر دیا جاوے بلکہ صغیر کی منفعت میں سولے کھانے کے صرف کیا جاوے لہذا فرما۔ والاصح ان یفصحی من مالہ۔ اور اصح یہ کہ صغیر اپنے مال سے قربانی کرے۔ ف۔ بزرگ یا دھبی کے یعنی باب یا دھبی اسکے مال سے قربانی کرے۔ و یا کل منہ مالک۔ اور جہان تک ممکن ہو صغیر اس میں سے کھاوے۔ ف۔ خواہ تازہ یا کین بنا کر خشک کر کے رکھ لیا جاوے۔ و یتباع بما بقی ما یستفیع بعینہ۔ اور باقی کے عوض ایسی چیز خریدی جاوے جس کے عین سے وہ نفع اٹھاوے۔ ف۔ مراد یہ کہ اسکی ذات باقی رہے اور صغیر کو آرام ہو پٹے جیسے مسند و قی و جہار پائی وغیرہ۔ اور یہ مطلب نہیں کہ عین شے کھا لے۔ قدوری نے شرح المختصر میں کہا کہ صحیح یہ کہ یون کہا جاوے کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہے اور صدقہ کیا جاوے بلکہ وہ کھاوے اور باقی کے عوض اسکو قابل منفعت چیزیں خرید کر دی جاویں جیسے مرد بالغ کو جائز ہے کہ قربانی کی کھال فروخت کرے۔ ع۔ اور حاصل یہ ہوا کہ قربانی میں اداسے قیمت صرف ذبح کرنے سے آتا ہو جائی اور اس کے بعد وہ گوشت و پوست اسکی ملکیت ہے جسے قربانی کی پس طرح چاہے صرف کرے اور کھا لے ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں علماء کے اقوال میں جنگو میں نے تفسیر سورۃ الحج میں بیان کیا ہے کہ بچہ جب صحیح یہ ہوا کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہے تو اسی وجہ سے کہ یہ بشرط نفقہ کے جاری ہو ورنہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدمی یا کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب تک وہ بالغ نہ ہو حتیٰ کہ تھاوے نزدیک طفل مالدار کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہر سارے روایت زکوٰۃ کے اور رد ان رجوع کرنا چاہیے قائل فیہ۔ پھر واضح ہو کہ بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آدمی ایک قربانی کا گھر کی طرف سے کر دیتا تھا یعنی زمانہ آنحضرت صلعم میں یہ ہوتا تھا۔ پس شاید یون کہا جاوے کہ یہ آنحضرت صلعم کی اجازت و علم پر دلیل نہیں کیونکہ شاید یہ اپنا فعل ہو اور شاید یون کہا جاوے کہ وہ قربانی ایسا جائز ہوتا تھا جو چند آدمیوں کی طرف سے جائے جیسے گائے و اونٹ وغیرہ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں ہماری نہو کی جس میں بھڑی یا بکری موجود ہو علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مینڈھا اپنی طرف سے واپس و عیال کی طرف سے قربانی کیا اور دوسرا مینڈھا اپنے تمام مسلمان ہست کی طرف سے جسے قربانی نہیں کی ہے۔ پس ہر ایک پر ملحدہ وجوب میں غور کیا گیا ہے اسی طرح اداسے قربانی میں بھی غور لازم ہے۔ قائل فیہ۔ م۔ قال وینسخ عن کل واحد منہم شاة۔ قدوری نے لکھا کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک بکری ذبح کرے۔ ف۔ یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک اولاد صغیر کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ ذبح کرے اگر قربانی کا جائز بکری یا بھڑی یا دنبہ ہو۔ اوینسخ لقرۃ او بذبح عن سبعة۔ ہاگے یا اونٹ کو سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر چہ اولاد صغیر ہوں تو اپنی و انکی طرف سے ایک ہاگے یا بھینس یا اونٹ ذبح کرنا کافی ہے اور یہ استخوان پر دلیل حدیث ہے۔ والقیاس ان لا یجوز الا عن واحد من الاقارب و واحد من اقاربہ۔ اور قیاس یہ تھا کہ ہاگے یا اونٹ سراسے ایک کے زیادہ کی طرف سے جائز نہو اس واسطے کہ قربان کرنا ذوق بہا تاقی میں ایک ہی دافع ہوگا اور قربت یہی ہو کہ ذوق بہادے یعنی ذبح کرے۔ الا انما ترکناہ بالاثرة۔ لیکن ہم نے اس قیاس کو بوجہ افر کے ترک کیا۔ ف۔ کیونکہ جب اثرة حدیث موجود ہو تو قیاس متروک ہوتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہ ان نص موجود نہو اور یہاں قیاس متروک کیا کہ اثری یعنی حدیث موجود ہے۔ و ہوا عن جابر رضی اللہ عنہ انہ قال سئل عن رجل من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البقرۃ عن سبعة و الہذی عن سبعة۔ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بن گائے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے قربانی کیا ہے۔ ف۔ رواہ مسلم والاربعة حدیث۔ و ان نص فی الشاة فبقی علی اصل القیاس۔ اور بکری کے حق میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی تو وہ اصل قیاس پر باقی



یہی فتوہ کہ سولے ایک کے دیادہ کی طرف سے نہیں جائز ہے۔ انٹاری رہنے کہا کہ ہر جامع ہے اور کائی رہنے کہا کہ نہیں بلکہ امام الہک و احمد ولیف و اخراعی رہ کے نزدیک ایک بکری ایک گھروان کی طرف سے جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن کثیر رحم نے اس میں روایات نقل کیں جبکہ میں نے تفسیر میں ذکر کیا ہے اور مستدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کیش ایک از جانب اہل بیت اور کیش دوم از جانب است ہے۔ کافی الصلح۔ اور وہ اب دیگا کہ شام یہ تو اب مراد ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ ظاہر سے بھیرنا بدون معارضہ نفس ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں بھی تاویل ممکن ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وہ ان صلح حدیبیہ میں احرام سے باہر ہونے کے واسطے ہر ایک کی طرف سے قربانی لازم تھی۔ کہا جائیگا تو پھر شاید اس ضرورت کی وجہ سے خاص اجازت ہو کہ چونکہ احرام میں حرج شدید تھا اور بعض روایات میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی بھی وارد ہے اور واجبات میں ہانپنے نفس کے ساتھ یہ تو اس کے معنی نہیں کیونکہ جسر قربانی واجب ہے و خود شریک ہے۔ پھر حدیث ابن عباس سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر میں پس وہ ان قربانی کا وقت آیا تو ہم لوگ ایک گلے میں سات آدمی اور ایک اونٹ میں دس آدمی شریک ہو گئے۔ رواہ احمد و النسائی و ابن کثیر و الترمذی و قال حسن غریب۔ بیہقی نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس میں اونٹ کے اندر سات کی شرکت مروی ہے صحیح ہے و رواہ مسلم اور دس کی شرکت بحديث مردان و سور رضی اللہ عنہما بھی مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترجیح کی ضرورت نہیں ہے کہ محتمل ہے کہ یہ دو واقعہ ہوں۔ پھر بیان یہ بھی اشکال ہے کہ سفر میں قربانی ہوتی پس شاید کہ بطور وجوب نہ وارد واضح ہو کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ تو صحیح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے خارج ہونے کے لیے قربانی تھی اور حدیث ابن عباس رحمہ اللہ کے واسطے جو اور ہمارا کلام خاص اسی فہمہ میں ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر گلے یا اونٹ میں سات کی شرکت یعنی انتہاے جوانی ہے اس سے زیادہ کو مانع ہے۔ و یجوز عن غنمہ او سحیہ و ثلثہ ذکرہ محمد رحم فی الاصل۔ اور ہر ایک گلے یا اونٹ یا بچ آدمیوں یا چھ آدمیوں یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے اس کو امام محمد رحم نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ قربانی یعنی سات سے کم جس قدر ہوں وہ بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک کی طرف جائز ہے۔ لہذا لما جائز عن سبعہ فغنم من دونہم اوسے۔ سولے کہ جب سات کی طرف سے یہ جائز جائز ہے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ ولہذا یجوز من ثمانیۃ اخذ بالقیاس مما لا نفس فیہ۔ اور آٹھ آدمیوں کی طرف سے گلے یا اونٹ نہیں جائز ہے کیونکہ جہاں نفس نہیں ہوتا وہاں قیاس یا گیاف اور یہی عامۃ علماء کا قول ہے۔ اور اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت جس حدیث میں وارد ہے اس سے یہ مراد لی گئی کہ اس کے گوشت میں دس شریک ہو گئے۔ لیکن ترجمہ کے نزدیک تاویل یہ ہے۔ و کذا اذا کان نصیب احدہم اقل من سبع لا یجوز عن النکل لا لعدم وصف القربۃ فی البعض کما سنبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر شریکین ایک کا حصہ ساتین سے کم ہو تو کل کی طرف سے قربانی جائز نہیں جائز ہوگی اس واسطے کہ تقرب اس کے بعض جزو سے نادر ہو تو کل سے نادر ہو جائیگا پھر تقرب ان شاء اللہ تعالیٰ ہم اس کو بیان کریں گے۔ پس اگر ایک شخص مراد اور اسے بیاد و وجہ چھوڑی اور ایک کاٹے چھوڑی پس ان دونوں وارثوں نے اس کو قربانی کیا تو قربانی نہ ہوگی اس واسطے کہ اس گلے میں سے نہج کا حصہ مرثیہ ہوتا ہے پس یہ گلے صرف کھانے کا ذبیحہ ہو جائیگا پھر اگر ساتین حصہ سے کم شرکت نہ تو بھی قربانی جمعی ہوگی کہ سب کی قربانی ہو اور اگر کسی نے گوشت کی نیت سے ذبیحہ چاہا تو سب کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی۔ اور اگر ایک کا نصف و دوسرے کا چٹا حصہ اور تیسرے کا باقی ہو جو بھائی سے زائد ہو تو سب کی طرف قربانی جائز ہے جبکہ سب قربانی کی نیت ہوں۔ اور اگر ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں لٹکا رکھا جواز دینے کی نیت کی اور تیسرے نے جمع و عمرہ جمع کرنے کی نیت کی قربانی کی نیت کی تو قیاس مقتضی ہے کہ وہ انہیں لکھنا جائز ہے کیونکہ سب نے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب کی نیت کی ہے و شیخ الطحاوی



نع۔ بالجلہ بکری ایک سے زیادہ اور گاسے وادئ شرات سے زیادہ یا ساتین حصہ سے کم شریک سے نہیں جائز ہے۔ و  
قال مالک تجوز عن اہل بیت واحد ان کا لوا اکثر من سبعة۔ اور امام مالک نے کہا کہ ایک گھر والوں کی طرف سے  
جائز ہے اگر جہات سے زیادہ ہوں۔ ولا تجوز عن اہل بیتین وان کا لوا اقل منها۔ اور دو گھر والوں کی طرف سے  
نہیں جائز ہے اگرچہ ملاکرات سے کم ہوں۔ اگرچہ صحیحہ بکری ہو بدیل حدیث عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کہ  
انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے حبیب اہل بیت کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ رواہ الحاکم وصحیحہ۔ لیکن بخاری  
نے عبداللہ بن ہشام کا یہ نقل روایت کیا ہے۔ اور مخنف بن سلیم نے کہا کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے  
جوار میں تھا پس یہ حضرات اس وقت سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ انکی اقتدار کرینگے یعنی بطور وجوب کے فیصل جاری  
ہو جائیگا۔ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر  
والوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا پھر جب ان لوگوں کی طرف زبت پہنچی تو یہ حال ہو گیا جیسے تم دیکھتے ہو۔  
رواہ الترمذی وقال صحیح۔ ابن کثیر رحمہ۔ لقولہ علیہ السلام علی کل اہل بیت فی کل عام اخصیاء و غیرہ۔  
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر گھر والے دو ہر سال میں اخصیاء و غیرہ ہر قسم اور تم جانتے ہو  
کہ عتیرہ کیا چیز ہے عتیرہ وہی قربانی ہے جسکو لوگ حبیب کہتے ہیں۔ یہ حدیث مخنف بن سلیم نے جملہ عرفات میں روایت  
کی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ و غیرہم وقال الترمذی اسناد حسن و ابو  
عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والوں پر یہ امر ہے کہ رجب میں ایک بکری ذبح کریں اور ہر قربانی پر ایک  
بکری ذبح کریں۔ رواہ الطبرانی۔ یعنی رجب نے جو کم کر لیا کہ اسناد ضعیف ہے حالانکہ یہ انصاف سے بیدار کہ بیان  
دوسروں کے اصول پر تضعیف کی جارہے حالانکہ اصول حقیقہ پر اسناد ثابت ہے۔ قلنا المراد بہ و اللہ اعلم قیم  
اہل البیت لان الیسار لہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کلام سے و اللہ اعلم مراد یہ ہے کہ اہل بیت کی قیم پر  
اس واسطے کہ تو نگری اسی کو حاصل ہے ہر قسم۔ خلاصہ جواب یہ کہ آپ نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی تو اہل بیت میں  
سب مجبور ہیں و شخص اس گھر کا سردار ہے جو انکے نفقات دیتا اور پرورش کا انتظام کرتا اور وہ مراد ہے تو معنی یہ ہے کہ  
ہر گھر کے قیم پر قربانی واجب ہے پس تو نگری پر قربانی لازم ہوئی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب کی طرف سے ایک  
قربانی کافی ہو۔ یویدہ مایروی علی کل مسلم فی عامہ اخصیاء و غیرہ۔ اس تاویل کی تائید یہ روایت ہے کہ سیدنا  
پہر سال میں اخصیاء و عتیرہ واجب ہے۔ لیکن بار روایت غریب ہے نہیں ملی۔ میں کہتا ہوں کہ تاویل مذکور حضرت ابو ایوب  
کی حدیث صحیح سے مخالف ہے بلکہ وہ امام مالک رحمہ کے واسطے صحیح محبت ہے اور وہ ان یہ تاویل کہ سب کو ذاب دینا مقصود ہے  
تحیک نہیں کیونکہ یہ امر ہر وقت میں مستحب ہے تو انکار ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے کچھ معنی نہو لے علاوہ اسکے جب قربانی کرے  
اسے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسروں کا شریک کرنا بے معنی ہے جیسے کوئی شخص نماز فرائض کے ذاب میں غیر کی شرکت  
کرے۔ علاوہ برین ظاہر حدیث کو تاویل کرنا قیاس کے واسطے جبکہ جلی نہیں ہے جائز نہیں اور کیونکہ حالانکہ بدہ میں سات  
کی شرکت میں بھی ایسی تاویل ہو سکتی ہے پس مسئلہ و اللہ اعلم اشکال رکھتا ہے غیر ازیکہ احتیاط اسی میں ہے جو اختیار کیا گیا  
منکر فیہ۔ م۔ ولو کانت البذنتہ میں اثنتین نصفین یجوز فی الاصح۔ اور اگر ایک بچہ دو شخصوں میں مشترک ہو تو ہر  
قول میں جائز ہے۔ یعنی صورت مسئلہ یہ کہ ایک بدہ دو آدمیوں میں نصفان نصف مشترک ہے اور دونوں نے اسکو  
قربانی کیا تو بعض علماء نے زعم کیا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساٹھ تین سہا ہوئے ہیں نصف سہم اس قابل نہیں کہ قربانی ہو تو  
باقی بھی قربانی نہوا پس نہیں جائز ہے اور دوسروں نے فرمایا کہ جائز ہے اور مصنف رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور اسی کو صدر غیبہ



کے بھی اختیار کیا۔ لانا سب جائز ثلثہ الاسباع جائز نصف السبع تعالہ۔ اس واسطے کہ سات میں سے تین سہام جب جائز ہوئے تو ساتوں کا آدھا حصہ بھی ان تینوں کے تابع ہو کر جائز ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو ایسا اس سے قربانی ادا نہ ہوگی اور بیان تو سات میں حصہ تین جب قربانی کے لیے کافی ہیں تو یہ نصف اس کے تابع نہیں قربانی جائز ہے۔ اور سختی نہیں کہ جسے زیادہ قربانی کی تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لیے ہر ساتوں حصہ کا اعتبار نہیں ہوتا حتیٰ سات قربانیان ہو جائیں بلکہ اصل نظر یہ کہ ساتوں حصہ سے کم ہو جس اگر ساتوں حصہ کا شریک ہو تو جائز ہے بھر جبکہ آدھے کے شریک میں مال ہو بلکہ بلا خلاف جائز ہونا چاہیے ہر ایک ساتوں حصہ تک شرکت جائز ہے تو سات شریک ہو سکتے ہیں۔ و اذا جاز علی الشریک۔ اور جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی۔ مثلاً ساتوں حصہ سے کوئی کم نہیں ہے اور سب کی نیت قربانی یا تقرب ہی پس قربانی کا جواز ہو گیا تو گوشت ان سب میں حصہ رسد مشترک ہے۔ فقسمۃ اللحم بالوزن لانا موزون تو گوشت کا بٹوارہ بذریعہ وزن ہو اس واسطے کہ گوشت حذنی چیزوں میں سے ہے۔ فنسب۔ تو وزن سے بات رہا جاوے۔ ولو اقسموا جزا قال لا یجوز۔ اور اگر شریکوں نے اٹکل سے گوشت بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ فنسب۔ کیونکہ گوشت ایک مجلس ہے اور مقدار ہی چیز ہے پس بٹوارہ کے سبادلہ میں سواے برابری کے کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ الا اذا کان معہ شئ من الا کا ریع و البجلہ۔ لیکن اگر اس کے ساتھ میں بٹے یا کھال میں سے کچھ ہو۔ فنسب۔ تو جواز ہو جائیگا کیونکہ یہ غیر جنس ہے مثلاً ایک کے پاس ڈھائی سیر گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو سیر گوشت مع ایک پایہ کے ہے تو جواز اس طرح ہے کہ اس کے دوسرے گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کے گوشت میں سے برابر دوسرے اور باقی آدم سیر گوشت کے مقابلہ میں اس کے پاس باک ہے اور چونکہ گوشت و پایہ دو جنس ہیں تو ان میں کچھ مساوات کا اعتبار نہیں بلکہ ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اعتباراً بالبیع۔ بقیاس بیع کے۔ فنسب۔ جیسے گوشت کو بعض گوشت کے فروخت کیا تو سواے برابری کے نہیں جائز ہے اور اگر ایک میں پایہ وغیرہ کوئی غیر جنس ہو اور دوسرے میں گوشت زیادہ ہو تو زیادتی اسی پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں قرار دیکر بیع جائز ہوگی اسی طرح بٹوارہ میں بھی سبادلہ کے معنی میں پس اگر ان میں باہم کمی بیشی ہو مگر ساتھ میں پایہ یا کھال سے کچھ موجود ہے تو زیادتی اس کے مقابلہ میں قرار دیکر جائز ہے۔ م۔ ولو اشتری بقرۃ یرید ان یفشی بہا عن نفسه ثم اشترک فیہا ستہ معہا استخسانا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک گائے خریدی کہ اپنی طرف سے اس کی قربانی کرنے کی نیت رکھتا ہے پھر اپنے ساتھ اس میں چھ آدمیوں کی شرکت کر لی تو استخساناً جائز ہے۔ فنسب۔ یعنی تو گوشت نے اپنی قربانی کے واسطے گائے خریدی پھر اس میں چھ آدمیوں کو برابر حصہ کا شریک کر لیا اور سب کی نیت قربانی ہو تو یہ قربانی ساتوں کی طرف سے جائز ہوگی اور یہ استخسان ہے۔ ولی القیاس لا یجوز و ہو قول زفر رحمہ لانا اعد بالقرۃ فیمنع عن معہا متولاً۔ اور قیاس میں یہ نہیں جائز ہے اور یہی زفر رحمہ کا قول ہے اس واسطے کہ اس شخص نے اس گائے کو تقرب کے واسطے مہیا کیا تو قول کی غرض سے اس کو فروخت کرنے سے منع کیا جائیگا۔ والا شریک ہذا صفتہ۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفتہ ہے۔ کہ اس نے ال بیکر چھ حصہ فروخت کر دیے پس نہیں جائز بلکہ ممنوع ہے۔ وجہ الاستخسان انہ قد یجد بقرۃ سمینۃ یفشی بہا ولا یطفر بالشراک وقت البیع و انما یطلبہم بعدہ۔ استخسان کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کسی نیت قربانی کی بھی مولیٰ تازی گائے یا بیکر جو خریدتا ہے اور خرید کے وقت شریکوں کو نہیں پاتا ہے پھر اس کے بعد شریک رکھ دیتا ہے۔ فنسب۔ اور اگر پہلے سے طرکاری کا شش شرط ہو تو بساتن اس کے قربانی کے لیے حصہ جائز نہیں لیگا اور اس میں حرج ظاہر ہے۔ فکان الحجاب ماسۃ الیہ فجوڑا ہوا دفعاً للخرج۔ پس اس کی حاجت نہیں آئی کہ بعد خرید کے شریک کا شش کرنا جائز ہو تو ہم نے اس کو استخساناً جائز جانا کہ حرج دفع ہوا۔ فنسب۔ کیونکہ حرج ہوتا ہے دور کیا ہے تو جس حکم میں حرج بیش آدمی ضرور وہ شرعی حکم نہ ہو گا نہ منع جانا کہ منع نہیں ہے۔ وقد امكن۔ حالانکہ حرج دور ہے



کرنا یہاں ممکن نہ ہوتا کہ بعد خرید کے شرکت کرنے کو مجبور کرے اور نہ ہی اجازت دے کہ اگر ضرورت ہو تو شرکت کرے۔  
 للتصویر لا یمنع البیع۔ کہ نہ خریدنے کے لیے خریدنے کی وجہ سے بیع منع نہیں ہو جاتی ہر وقت حتیٰ کہ فروخت کر کے دوسرا  
 خریدے تو جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ بلکہ اس میں ایک شخص دوسرے کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی کو  
 خیر خریدنے کا دلیل کیا تھا اور انھوں نے خرید کر نفع پر فروخت کر کے پھر دوسرا خرید اچانچہ کتاب الوکالہ میں صریح گزرا ہے۔  
 قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو امام محمد نے بعد خرید کے خیر میں اشتراک ذکر کیا ہے محمول ہے کہ حکم مذکور تو ملکی صورت میں ہے۔  
 من یفعل ذلک قبل الشراء لیکون البعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع فی المقرب۔ اور حسن یہ ہے کہ خرید سے  
 پہلے شرکت کرے تاکہ اختلاف سے دوپہا اور ظاہری صورت قربت سے رجوع کرنے سے دوپہا ہو۔ کیونکہ ظاہر صورت میں  
 ایسا مسلم ہوتا ہے کہ قربت کی نیت کے بعد حصہ سے رجوع کر لیا اور یہ مکرر ہے اگرچہ درحقیقت اسے رجوع نہیں کیا بلکہ مقصد  
 نیت غرضی اسی قدر باقی رکھا ہے۔ مزعم کہتا ہے کہ اگر درحقیقت خرید کے وقت اس کی نیت ہو کہ اسکو بالکل اپنی طرف سے قربانی کرے  
 باسطلح اس کی قربانی کی نیت ہو تو بغیر دلیل مذکور اسکو شریک کرنا روا نہ ہوگا اور شاید امام ابو حنیفہ رحمہ سے کراہت کی روایت اسی پر  
 محمول ہو چنانچہ لکھا۔ وعن ابی حنیفہ انہ یکرہ الاشتراک بعد الشراء لما یبئنا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ بعد خرید  
 کے شریک کرنا مکروہ ہے دلیل مذکورہ بالا ہے۔ یعنی جس چیز کو اسے قربت کے واسطے مہیا کیا تھا اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔  
 مزعم کے نزدیک یہ اسی صورت میں محمول ہے کہ درحقیقت اسے کل اپنی ہی طرف سے نیت کی ہو یا سطلح ہو واللہ تعالیٰ اعلم  
 بالصواب۔ م۔ قال ولیس علی المسافر الفقیر فحیۃ لما یبئنا۔ اور مسافر فقیر پر فحیۃ نہیں ہے دلیل مذکورہ بالا ہے  
 کہ قربانی واجب ہونے کے واسطے دست شریک جو فقیر کو حاصل نہیں ہے اور اس کے واسطے سبب ضروری ہے چنانچہ مہیا کرنا  
 بدستور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جہنم گاہے میں اور اونٹ میں سات کی شرکت مذکور ہے سفر میں مانع  
 ہوئی۔ جواب ہو سکتا ہے کہ وہ حدیبیہ میں احرام عمرہ سے حلال ہونے کی ضرورت سے تھا اور وہ انصاریہ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن  
 اعراض وارد ہو گا کہ اولیٰ تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے  
 کی وجہ نہیں ہے۔ دوم حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کا آہم مسافرت میں ہے اور اس میں دس آدمیوں کی شرکت اونٹ میں مذکور  
 ہے۔ اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بطور وجوب نہیں بلکہ نفل تھی۔ اور امام شافعی وغیرہ جن علماء رحمہم نے قربانی کو سنت لکھا اس کے  
 نزدیک سباق حدیث میں سمولی قربانی کی آمد ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و ابو بکر و عمر کانالا یفحیان اذا کانا مسافرین  
 اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما جب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کرتے تھے۔ یہ روایت غریب نہیں ملتی ہے جیسے قولہ  
 وعن علی رضی اللہ عنہ علی المسافر جمعة ولا ضحیۃ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مسافر جمعہ نہیں اور نہ اضحیٰ ہے۔  
 ف۔ غریب ہے نہیں پائی گئی۔ ان محنف بن سلیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے  
 جوار میں رہتا تھا پس یہ دونوں امام بخاری کے کہ لوگ انکی تقلید کریں گے قربانی نہیں کرے تھے۔ اس روایت میں مسافر ہونے  
 کی قید نہیں بلکہ عدم وجوب کا بیان ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (بیان وقت اضحیٰ)۔ قال ووقت الاضحیٰ  
 یدخل بطول الفجر من یوم النحر۔ قربانی کا وقت تو دو سوین ذی الحجہ کے طلوع فجر ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ  
 کاؤن میں طلوع کے بعد ہی قربانی جائز ہے۔ الا انہ لا یجوز لاهل الامصار الذبح حتیٰ یصلی الامام الیمین۔ یہ کہ وہ  
 واؤن کے واسطے قربانی کرنا جائز نہیں ہے بیان تک کہ امام المسلمین عید کی نماز سے فارغ ہوئے۔ غرض کہ جہاں عید کی نماز  
 وجوب ہوتی ہے وہاں نماز کے بعد ذبح کون۔ فاما اهل السواد فینذحون بعد الفجر۔ اور اہل سواد یعنی دیہاتوں والے بعد  
 طلوع فجر کی قربانی کر لیں۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من فیک قبل الصلوة فلیعد ذبیحة ومن فیک



بعد الصلوة فقد تم نسک واصاب سنة المسلمين۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ اپنا بوجہ دہرا دے یعنی دوسرا ذبح کرے اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کا ذبح بوجہ ہوا اور اسے مسلمانوں کی سنت پائی۔ **ف**۔ برابر بن عازب رضی اللہ عنہ۔ سے روایت ہے کہ میرے مامون ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ گوشت کی بکری ہو پس ابو بردہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس مسند موجود نہیں مگر معر کا ہند ہے جو مسند سے اچھا ہے تو فرمایا کہ اس کی قربانی کر دے اور سوائے تیرے بھر کسی کو جائز نہ کرگا پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اسے اپنے کھانے کے لیے قربانی کی اور جس نے بعد نماز کے قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی اور اسے مسلمانوں کی سنت پائی۔ **ر**۔ رواہ البخاری وسلم۔ وقال علیہ السلام ان اول شکلتی ہذا الیوم الصلوة ثم الاضحية۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے روز ہمارا اول نسک یعنی عبادت نماز ہے پھر قربانی ہے۔ **ف**۔ یہ حدیث سابق میں جزو ہر باین عبارت کہ ان اول ما بداء بہ فی یومنا ہذا ان تصلی ثم تریح فطر۔ یعنی آج کے روز سب سے پہلا جو کام طاعت ہم شروع کیے ہیں یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہیں پھر واپس ہو کر قربانی کرتے ہیں۔ **ع**۔ علی مانی الصبحین۔ اور جندب بن سفیان البجلی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحیٰ کی نماز پڑھی پھر آپ واپس ہوئے تو آپ نے گوشت و ذبح پائے تو پہچانا کہ یہ نماز سے پہلے ذبح کیے گئے ہیں پس فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا وہ بھلے اسکے دوسرا ذبح کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا بیان تک کہ نماز پڑھے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرے۔ **ر**۔ رواہ البخاری وسلم وغیرہا۔ پس معلوم ہوا کہ قربانی کے واسطے نماز شرط ہے۔ غیر ان ہذا الشرط فی حق من علیہ الصلوة وہو المصری وولن اہل السواد۔ صحت اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے حق میں ہوگی جس پر نماز واجب ہے اور وہ شہری مسلم ہے سوائے اہل سواد کے۔ **ف**۔ یعنی گاؤں والوں پر چونکہ نماز نہیں پڑانے والے ہیں شرط بھی نہیں ہے۔ **و**۔ لان التاخیر لا احتمال التشاغل بہ عن الصلوة۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ تاخیر وجہ احتمال تشاغل ذبح کے نماز سے ہے۔ **ف**۔ یعنی قربانی کو نماز سے تاخیر کرنے کا حکم سوائے ہوا کہ شاید ایسا ہو کہ ذبح کے شغل میں جھنک نماز غافل ہو جاوے۔ حالانکہ اس پر نماز واجب ہے۔ **و**۔ لا معنی للتاخیر فی حق القروی ولا صلوة علیہ۔ اور دیہاتی کے حق میں تاخیر کے کچھ معنی نہیں حالانکہ اس پر نماز نہیں ہے۔ **ف**۔ یعنی اس نماز کے واسطے سلطان و نائب وغیرہ شرط ہیں اور دیہات میں ان کا وجود نہیں تو نماز بھی نہیں پس قربانی میں مشغول ہونے سے کچھ خطر نہیں ہے۔ **ب**۔ بلکہ حدیث برابر بن عازب و جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما میں قبل نماز کے مانعت ہے اور بعد نماز کے مطلقا اجازت ہے خواہ اہل المسلمین نے قربانی کی ہو یا نہ ہو۔ **و**۔ ماروینا مرحجة علی مالک و الشافعی رحم فی نفعی ابجواز بعد الصلوة قبل نحر الامام۔ اور جو حدیث ہم نے روایت کی وہ امام مالک و شافعی رحمہما پر اس قول میں حجت ہے کہ بعد نماز کے بھی امام کی قربانی کرنے سے پہلے نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ یعنی منقول ہے کہ امام مالک و شافعی رحمہما کے نزدیک اگر نماز ہو گئی پھر امام المسلمین کے قربانی کرنے سے پہلے کسی نے قربانی کی تو بھی نہیں جائز ہے بلکہ پہلے امام ذبح کرے تب دوسرے لوگ قربانی کریں۔ **ع**۔ یعنی رح نے لکھا کہ امام شافعی رحمہما کا یہ مذہب نہیں ہے بلکہ یہ شرط ہے کہ امام خطبہ بعد سے فارغ ہو جاوے۔ **ب**۔ ابن حزم رحمہ نے محل میں لکھا کہ خطبہ سے فراغت ہونے سے پہلے قربانی سے امام شافعی کا منع کرنا بے معنی ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لیے اسکے ساتھ وقت محدود نہیں کیا انتہی۔ **م**۔ مترجم کہ ہے کہ امام شافعی رحمہ نے خطبہ کو نماز میں شامل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے منع کیا۔ اور حدیث میں وارد ہوا کہ خطبہ نماز سے ہے پس ابن حزم رحمہ سے عجیب ہے کہ ظاہر حدیث کے موافق خطبہ کو نماز اعتبار کر کے قربانی جائز سمجھے اور شاید کہ نخرج شافعی رحمہ من نہیں آئی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ **م**۔ اور امام مالک رحمہ لے البتہ یہ شرط نکالی کہ پہلے امام قربانی



سے فارغ ہو کر لوگوں کی قربانی جائز ہو اور شاید استدلال بحديث جابر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں  
 بمکرمہ عید اقصیٰ کی نماز پڑھائی پس کچھ لوگوں نے تقدم کر کے قربانی کر دی اور گمان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکا  
 ہیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے شخص کو جسے آپ سے پہلے قربانی کر لی تھی حکم کیا کہ دوبارہ قربانی کر لے اور قربانی  
 نہ کیا کہ یون بیان تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کون۔ رواہ مسلم و احمد و الطحاوی۔ اور جواب یہ کہ حدیث برابر صحیح  
 و حدیث جندب و انس و غیر ہم رضی اللہ عنہم صحیح ہیں کہ اپنی قربانی کرنے پر متوقف نہیں رہے بلکہ نماز کے بعد اجازت دی بلکہ  
 راہ میں حکم دیا کہ جسے نماز پڑھ لی وہ قربانی کرے پس لا محالہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں دو طرح کا حکم کیا جاوے۔ اول انکہ جابر  
 کی مراد یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بمکرمہ عید اقصیٰ کی نماز پڑھائی اور آپ کی نماز سے پہلے یہ واقعہ ہوا تھا کہ  
 کچھ لوگوں نے نماز سے تقدم قربانی کر دی اس گمان سے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں تو آپ نے  
 انکو اعادہ کا حکم فرمایا اور یہ حکم دیدہ پاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے قربانی نکون یعنی قبل نماز کے قربانی نکون  
 پس نماز سے فراغت کی جگہ آپ کا قربانی کرنا قائم کیا کیونکہ نماز آپ کی قربانی کا سبب تھا تو یا یون کہا کہ جب تک آنحضرت  
 صلعم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک قربانی نکون فعلی ہذا روایات برابر رضی اللہ عنہ سے موافقت ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس  
 مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد قربانیان کون تو اس واقعہ کے  
 واسطے عموم نہیں ہے اور معارضہ نہیں ہے اور اگر لا محالہ معارضہ مانا جاوے تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احادیث برابر و جوبہ  
 و انس رضی اللہ عنہم اقویٰ واضح ہیں پس انہیں کو بہر حال تقديم ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (۲) فرسوع اگر کسی شہر میں نماز  
 عید اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ وہ ان لوگوں کی وقت پھیل گیا ہو یا شہر پر اہل فساد غالب ہیں یا وہ ان سلطان یا اسکاتائب  
 ہیں یا شہر والے بعد زوال کے نیک کون نہ اس سے پہلے اس واسطے کہ زوال سے پہلے نماز کی امید قائم ہے۔ اللہ اعلم  
 اگر کسی شہر میں خور و مال ہو کہ اس میں کئی مسلمان والے نہیں جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھاوے پس یہاں کسی نے طلوع فجر کے بعد ہی نیک  
 کرد یا تو جائز ہے اور یہی قول مختار اس واسطے کہ شہر نہ کو اس حکم میں مثل سواد کے ہو گیا۔ اولاً اچھے اگر اس میں تاریخ کسی وجہ سے سہواً یا غلطاً  
 ہو گئی گئی تو بعد زوال کے انکو آج ہی قربانی کرنا جائز ہے پھر اگر دوسرے روز نماز کو نکلا اور لوگوں نے اس سے پہلے قربانی کر دی تو جائز  
 ہے اگرچہ وہ نماز سے فارغ نہ ہو کیونکہ اول روز زوال سے وقت سنون چکی گیا تو دوسرے روز نماز بطور قضاء آویس قربانی کے حق میں  
 کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفقاوی الکبریٰ۔ اگر امام نے نماز عید بغیر حضور پروری اور اسکو معلوم ہوا یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیان کو  
 تو انکی قربانیان جائز ہیں اور جب امام کو معلوم ہوا اور اسے لوگوں میں اعادہ نماز کے لیے منادی کی پس جسے نماز سے پہلے نیک کیا تو جائز ہے  
 بعد نماز کے آگاہ ہو کر نیک نہیں جائز ہے اور بعد زوال کے جائز ہے کیونکہ اعادہ کا وقت کل گیا۔ اللہ خیر و خیر بخان۔ نعم بمعتبر فی ذلک  
 مکان الاضیحة حتی لو کان فی السواد و المصحی فی المصر بجزیر کما انشق القمر و لو کان علی العکس لا یجوز الا  
 بعد الصلوة۔ پھر قربانی کرنے میں وہ جگہ معتبر ہے جہاں وہ جائز ہو جسکو قربانی کرینگے حتیٰ کہ اگر وہ سواد میں ہو اور قربانی  
 کر لے والا شہر میں ہو تو طلوع فجر کے بعد ہی قربانی جائز ہے اور اگر اسکے برعکس ہو تو نہیں جائز مگر بعد نماز کے وقت کوئی دم  
 مختصر میں لکھا کہ اگر دیہاتی آدمی جو دیہ میں ساکن ہو وہ نماز بقرعید کے واسطے شہر میں آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ میری قربانی  
 سے قربانی کر دینا بعد طلوع فجر کے وہ لوگ قربانی کر سکتے ہیں اور اگر شہر میں رہتا ہو وہ سفر کو چلا یا گاؤں کو چلا اور اپنے لوگوں سے کہتا  
 کہ میری طرف سے قربانی بجزوہ لوگ بعد طلوع فجر ہم کے قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ نماز ہو جاوے۔ اگر قربانی کرنے والا اپنے شہر  
 سے چلا اور قربان کرنے کا حکم دیا اور خود دوسرے شہر میں پہونچا جہاں نماز ہوئی تو قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ وہ شہر میں  
 میں نماز ہو جاوے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ جہاں ذبح ہو وہاں اس کی قربانی جائز ہے۔ اگر نماز ہو جائے تو اس وقت قربانی جائز ہے۔



یہ کہ بعد زوال کے قربانی کرین۔ وحیلہ مصری اذا اراد التجمل ان سیٹ بہا الی خارج المصر یعنی بہا لکما  
 طلع الفجر۔ اور شہری جب قربانی کرنے میں تجمل چاہی یعنی ناز تک تاخیر ہو تو اسکا جلد یہ ہو کہ قربانی کا جواز شہر کے باہر ہو  
 دھان سے مسافر قصر کر لے لگا ہو۔ قاضیان بکرم بن فخر طلع جوتے ہی قربانی کر دیا جادے۔ ف۔ پس قربانی جائز ہونے کی  
 پھر وہاں سے چلے شہر میں لے آئے۔ بالکل جہان احمیہ موجود ہو وہ جگہ مستبر ہو اگر جہر منعی کہیں ہو۔ و ہذا لانا شہر  
 الزکوۃ من حیث انها تسقط بھلاک المال قبل منعی ایام النحر کا الزکوۃ بھلاک النصاب۔ اور اس اعتبار  
 کی وجہ یہ کہ قربانی کی مشابہت زکوۃ کے ساتھ اس معنی میں ہو کہ ایام النحر گزرنے سے پہلے مال تلف ہو جانے کی وجہ سے  
 قربانی ساقط ہو جاتی ہے جیسے زکوۃ بوجہ نصاب تلف ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر اس قدر مال جسکی وجہ سے  
 زکوۃ واجب ہوئی ہے اور سال گزرادہ تب تلف ہو گیا تو زکوۃ بھی ساقط ہو گئی اور کتاب الزکوۃ میں یہ مسئلہ گزرا اسی طرح اگر ایام  
 قربانی گزر جانے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی تلف ہو گیا تو قربانی ساقط ہو گئی پس قربانی کی مشابہت  
 زکوۃ سے ہے۔ فیمتصر فی النصف مکان المحل۔ تو قربانی کے صرف میں محل قربانی کی جگہ مستبر ہوگی۔ یعنی اداسے قربانی  
 جائز ہو قربانی کی جائیگا اسکی جگہ مستبر ہو سلا مکان الفاعل اعتبارا بہ۔ اور قربانی کرنے والے کی جگہ جہر نہیں بقیاس زکوۃ۔  
 ف۔ کہ جہاں مال ہو وہاں کے فقراء کو لو کی جائیگی اگرچہ مال کسی دوسرے ملک میں ہو۔ بخلاف صدقۃ الفطر۔ بخلاف  
 صدقۃ الفطر کے ف۔ کہ زکوۃ سے اسکی مشابہت نہیں ہے۔ لانا لا تسقط بھلاک المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر۔  
 اس واسطے کہ بعد عید کے طلع الفجر کے بعد مال تلف ہو جانے سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جہر صدقۃ الفطر واجب ہوا  
 اسکے ذمہ فرض رہتا ہے۔ پس اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ مستبر یعنی جہاں ہوتا ہے نہ اس سے پہلے اور نہ۔ علیہ الفتویٰ۔ کہ۔ پس اس  
 صورت میں کہ نماز بقرعید ایک جگہ ہو اور کبھی دو جگہ یا زیادہ ہوتی ہے جہاں شیخ الاسلام خواجہ زادہ رحمان نے شرح الاصل میں لکھا کہ حضرت  
 علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کرمہ صلوٰۃ کے واسطے ایک شخص چھوڑ جاتے جو مسجد جامع میں انکو نماز پڑھاتا اور فرد قوی آدمیوں کو لیکر جہاں  
 تشریف لے جاتے۔ اور جہاں جہاں شہر میں میدان ہوتا ہے وہاں نماز عید ادا کرتے ہیں مع۔ ولو صحی بعد ما علی اہل المسجد ولم یصل  
 اہل الجبانۃ۔ اور اگر کسی نے قربانی کر دی ایسی حالت میں کہ اہل مسجد نماز پڑھ چکے ہیں اور ابھی تک اہل جبانہ نے نماز  
 نہیں پڑھی ہے۔ ف۔ قیاس یہ کہ وہ درتولیک۔ اجزاء استخسانا لانا صلوۃ مسجد۔ استخسانا قربانی جائز ہے سو اسے  
 کہ نماز مسجد بھی نماز معتبر ہو۔ حتیٰ لو اکتفوا بہا اجزاء تم۔ حتیٰ کہ اگر لوگوں نے اسی نماز پر اکتفا کیا تو انکو کافی ہو گئی۔ ف۔  
 اور انکو جبانہ جانا واجب نہیں پس اگر مسجد نہ ہو تو جبانہ جانا واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ خلاف سنت ہے۔ م۔ اور قیاسا اس واسطے  
 جو اد نہیں کہ ناد امام کے بعد ذبح کا حکم ہے اور بیان نماز امام ابھی ختم نہیں ہوئی ہے پس احتمال ہے کہ شاید جواز نہ ہو اور جس  
 عبادت میں یہ احتمال ہو کہ جواز ہو یا نہیں تو احتیاطا اس میں حکم ہوتا ہے کہ جواز نہیں ہوا۔ لیکن مختار استخسان ہے۔ م۔ ع۔  
 و کذا علی ہذا عکس۔ اور علی ہذا اسکے برعکس میں بھی حکم ہے۔ ف۔ یعنی ابھی اہل مسجد نے نماز ختم نہیں کی لیکن  
 اہل الجبانہ پڑھ چکے ہیں ذبح کی قیاسا نہیں جائز ہے اور استخسانا ادا ہو گئی۔ وقیل ہو جائز قیاسا و استخسانا۔ اور  
 بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاسا و استخسانا دونوں طرح جائز ہے۔ ف۔ بلکہ اہل الجماہر مع امام کے پڑھ چکے ہوں تو ذبح بقیاس  
 و استخسان جائز ہے۔ م۔ اور یہی اظہر و اشد تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمس الانوار طحاوی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہو کہ ایسے شخص نے قربانی کی  
 نماز مسجد اجاڑ دینا اور اگر چاہا۔ و اگر قربانی کرنے والا ایسے گروہ میں سے ہو جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو قیاسا و استخسانا  
 جائز نہیں ہے۔ م۔ فائدہ۔ شرح جامع صغیر میں ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ جائز ہے بخلاف جمعہ کے  
 روزہ دو جگہ نہیں جائز ہے کیونکہ جمعہ نام اس واسطے کہ لوگ یکجا جمع ہوں اور دو یا زیادہ جگہ میں متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ م۔ مسئلہ جس نے



میں اقامت نماز عید میں تردد ہو تو اوطاق یہ کہ بعد نانہ کے قربانی کرنے اور سلافتہ و لواحقین سے اور بزرگوار و ارفع جو کہ جن  
 نصیبات میں حدود و قیاس نہیں وہاں اقامت نماز عید بطور وجوب نہیں ہے پس قبیل نانہ کے قربانی جائز ہو مہلک ہے۔  
 و اللہ اعلم۔ قال و ہی جائزۃ فی ثلثہ ایام یوم النحر و یوم النحر و یوم النحر بعدہ۔ قربانی تین روز تک جائز ہے ایک  
 یوم النحر یعنی وہم ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو روزین فتنہ یعنی دس و گیارہ و بارہ تاریخ تک جائز ہے اور ۱۳۔ کرام  
 تشریق ختم ہونگے۔ اور یہی قول ملک و احمد و ثوری و کاکہ و اصحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر  
 و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم صحابہ کا قول ہے۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمن و عطارد بن یاسر نے کہا کہ محرم کے چاند تک قربانی جائز ہے  
 اور انھوں نے یہ قاروایت کی مرفوعہ کہ قربانی تا بلال محرم ہے۔ یعنی جس نے کہا کہ ابو داؤد نے مر اسیل میں محمد بن ابراہیم البقی  
 عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن و عطارد بن یسار مرفوعہ روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ مر اسیل ہماری مالکیہ کے نزدیک حجت  
 ہیں تو اسی کے موافق ہمارا قول ہو چاہیے۔ جواب یہ کہ اصحاب مرفوعہ رضی اللہ عنہم جنکے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے نہ انکا  
 قول بنا اولی ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید مراد یہ کہ اصحاب رضی اللہ عنہم سے جب خلاف نہیں ہو گیا سب کا اجماع ہے پس وہ  
 حجت لوی ہے لیکن مخفی نہیں کہ تحقیق جواب یہ ہے کہ مرسل مذکور سے معارض وہ حدیث ہے جس سے شافعی نے استدلال  
 کیا اور اجماع اصحابہ رضی اللہ عنہم اس سے بھی ایک روز کم ہے تو ترجیح میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے کام لیا گیا لہذا مرسل  
 مذکور منقذ مروج ہوئی فانہم۔ م۔ وقال الشافعی فی ثلثہ ایام بعدہ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ بعد یوم النحر کے تین  
 روزین فتنہ۔ تو یوم النحر و بعد کے تین روز ملا کر کل چار روز ہوئے۔ لقولہ علیہ السلام ایام التشریق کلہا ایام  
 فتنہ۔ کہ نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایام تشریق سب قربانی کے ایام ہیں فتنہ۔ یہ حدیث عبد الرحمن بن ابی بکر  
 لے جبر بن مسلم رضی اللہ عنہ سے مرفوعہ روایت کی کہ کل ایام تشریق فتنہ ہیں اور عرفہ کل موقعہ فتنہ۔ رواہ احمد و ابن حبان  
 و البزار و یکن بزار نے کہا کہ ابن ابی حنین نے جبر بن مسلم کو نہیں پایا حدیث منقطع ہے۔ دارقطنی نے ابو معبد عن سلیمان  
 بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبر بن مسلم مرفوعہ روایت لی لیکن کہا گیا کہ ابو معبد میں خفیف ضعیف ہے۔ اور دارقطنی و البزار  
 نے سوید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن زلف بن جبر عن جبر بن مسلم مرفوعہ روایت کی لیکن بزار نے کہا کہ زلف  
 بن جبر سے یہ حدیث سولے سوید بن عبد العزیز کے کسی زوی سے انکو نہیں ملی ہے اور سوید رحمہ حافظ نہیں حتیٰ کہ جب منقذ  
 ہو تو حجت نہ ہوگی اور صواب حدیث عبد الرحمن بن ابی حنین ہو اگرچہ اسے جبر بن مسلم کو نہیں پایا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر حال میں  
 پر یہ حدیث قابل حجت ہے اور احوال الشافعیہ پر البتہ قابل حجت نہیں ہے پس شافعیہ سے مطالبہ ہو گا کہ اسکے سوا سے حجت ناول  
 اور ہا یہ کہ ابن عباس رحمہ کا قول اسکے موافق یہی ہے کہ روایت کیا وہ اصل ہے چنانچہ آئندہ ہم اس میں التثانیۃ لعلہ تعالیٰ بخش  
 کہے جہاں یہ معلوم ہو گا کہ خفیفہ نے اسکے موافق کیوں نہیں کہا ہے۔ م۔ و انما ماری عن عمر و علی و ابن عباس  
 رضی اللہ عنہم انہم قالوا ایام النحر ثانیۃ اولہا افضلہا۔ اور ہماری محبت وہ روایت ہے جو حضرت عمر و علی و ابن عباس  
 رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہو کہ ان حضرات کے فرمایا کہ قربانی کے ایام تین ہیں اس میں سے اول افضل ہے یعنی دو سو  
 ذی الحجہ افضل ہے۔ و قد قال وہ ساء عالان الراۃ لا یستہی اسے المقادیر۔ اور بلاشبہ ان حضرات نے اس قول  
 کو حضرت سے سنا کہ کہا کہ اس کے مقدیر میں اسے کو دخل نہیں ہوتا۔ فتنہ یعنی احوال الفقہ میں دلیل ثابت کیا گیا کہ صحابی نے  
 جہاں ایسی بات بیان فرمائی جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے نہ دلیل ہے کہ یہ بات اسے اس حضرت سے کہی ہو اور بقا پر بھی اسی قسم  
 نہیں ملے کہ دخل نہیں ہوتا۔ مثلاً وہ ساء عالان الراۃ لا یستہی۔ یا ما ذکرہ جارک کات ایام قربانی تین روزوں میں مقادیر میں اسے کو دخل  
 پس معلوم ہوا کہ ایام قربانی کو حضرت مسلم سے سنا تو یہ ان حضرات کا قول بنزلہ حدیث ہے۔ فروع ہے نہ کہ ایام ہا۔ جبر بن مسلم سے معارض ہے۔



لیکن یہ بیان کرتا چاہیے کہ ان حضرات سے تین روز کی روایت ثابت ہے۔ واضح ہو کہ زلیعی رحمہ اللہ نے تخریج میں کہا کہ میں نے  
 نہیں پایا اور شیخ ابن حجر نے بھی جمعیت کی۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ یعنی رہنے رو کر دیا۔ ان حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے  
 تحقیق اثر میں تردد ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے محقق ہے۔ توضیح یہ کہ موطائین امام مالک نے باقا حضرت علی رضی  
 یہ قول بیان کیا یعنی بلکہ خبر یہو بنی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا فرمایا ہے۔ اور تجھے معلوم ہے کہ امام مالک کے بلوغات صحیح قابل  
 محبت ہیں علاوہ برین یعنی رہنے لکھا کہ کوفی نے مختصر میں کہا کہ حدثنا ابو بکر بن محمد بن ابی نعیم قال حدثنا ابو نعیم قال حدثنا  
 ہشیم قال اما ابن ابی لیلے عن المنال بن عمرو عن زبیر بن جیش وعباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بشلہ اس  
 اسناد میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی میں کلام ہے لیکن زبیر بن جیش ثقہ ہیں۔ ابن عباس و ابن عمر سے اسکی مثل  
 مروی ہے۔ دردی مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال الاضحی یومان بعد یوم النحر یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ قربانی بعد یوم النحر  
 و دو دن ہے۔ قوی نے کہا کہ یہ قول حضرت عمرو بن لکے بیٹے یعنی عبد اللہ بن عمر اور علی و انس سے مروی ہے۔ اور طحاوی نے ش  
 قول ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اسکی اسناد جید ہے پس اس کے معارفہ میں بہت سی روایت بطریق  
 بن عمرو عن عمرہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ بعد ایام النحر کے تین دن ہے۔ یہ معارفہ مردود ہے، سوائے کہ راوی طلحہ بن عمرو  
 شریک ہے اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت بہت سی سنن میں اسناد کی۔ ابن القیم نے نقل کیا کہ امام احمد رح نے کہا  
 کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے یہ غیر واحد کا قول ہے یعنی بہتوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو ہم  
 کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال بمنزلہ مرفوع اور بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں تو شقطع حدیث جبر بن مسلم ان کے  
 معارفہ نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ہم ان میں کہ متعارض ہے تو اگر حضرت صلعم سے بعد یوم النحر کے دو روز کی روایت اور تین روز  
 کی روایت موجود ہیں۔ و فی الاخبار لقارض۔ اور ان اخبار میں تعارض ہے۔ فاختہ قاضی القیقین و ہوا الا نقل۔  
 پس جسے کتر کرنے لیا جو یقین ہے کہ سنہ یعنی ہر حال دو روز سے کم تو نہیں ہے لہذا ہم نے احتیاط سے کام لیا اور کہا کہ بعد  
 یوم النحر کے دو روز قربانی جائز ہے کہ دو روز میں بخلاف جائز ہوگی۔ و افضاھا اولھا کا قالوا۔ اور ان میں بھی اصل  
 روز یعنی یوم النحر سب سے افضل ہے جیسا کہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہے۔ سنہ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو پورا  
 ذی الحجہ جو مسلسل روایت ابو داؤد میں ہے بدرجہ اولیٰ شریک ہوا۔ کیونکہ وہ جمہور سے معارفہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن وارد ہو ہے کہ  
 کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور دو روز بعد کے فضیلت ہوں اور ہلال محرم تک جو انہو کیونکہ یہ مروی نہیں کہ بعد دو روز کے نہیں  
 جائز ہے اور اصول میں ثابت ہوا کہ حد کی تنصیف سے کسی بیشی ممتنع نہیں ہوتی ہے پس تحقیق جواب یہی کہ امر عبادت میں  
 احتیاط واجب ہے پس اسی پر یقین ہوا کہ دسویں اور اس کے بعد دو روز تک جو انکنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم بالعدو ابہ  
 ہم سلما ہم نے احتیاطاً یہ قول اختیار کیا کہ قربانی تین روز ہے اول یوم النحر اور دو روز اس کے بعد ہیں۔ ولان فیہ  
 مسارعة الی اداء القرۃ و ہوا الاصل الالعبار فیہ۔ اور اسوج سے ہم نے یہ قول اختیار کیا کہ اس میں عت  
 ہے اور اگر کسی نے سنہ مسارعت ہے اور یہی اصل ہے سوائے کسی عارض و عذر کے۔ سنہ کہ معذور کو تاخیر ہوا ہو تو اگر  
 تاخیر ہو تو کسی نے علی بن عقیل سے دلیل یہ ہے کہ اگر تیرہویں تاریخ میں کسی نے قربانی کی دست پائی تو احتیاطاً یہ کہ فرج کے  
 اگر کسی نے یوم النحر سے دست پائی لیکن کسی عذر سے تاخیر ہوئی یا بغیر عذر تامل کیا تو چاہیے کہ غیر یوم النحر تاریخ کو قربانی  
 کی کہ جب معذور سے اور فقط دام صدقہ کرے اور شاید کہ فقہاء رح نے بہت یہ حکم دیا کہ دام صدقہ کرے واللہ تعالیٰ  
 اعلم۔ و يجوز الذبح فی لیلھا الا انہ یکرہ لاحتمال الغلط فی علۃ اللیل۔ اور ان ایام کی راتوں میں قربانی  
 کی کہ اگر کسی نے یہ کہ وہ ہے کہ نہ ماسکی تاریخ میں شاید غلط کرے۔ سنہ پس وجہ کہ بہت صحت غلطی کے احتمال



سے ہر کہ مذکور ٹھیک نہ ہو یا جائز کسی غیر کا ہو یا کسی شرط میں غلط ہو جاوے۔ اور راتوں سے مراد صحت و درامین ہیں اور اس  
 کہ دین تائید کر کر دوسون کی رات میں قطعاً قربانی جائز نہیں اس واسطے کہ قربانی کا وقت تو دوسون کی طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا  
 ہے پھر گیارہون رات اور بارہون رات میں فسخ کر دہ ہے اور بارہون ۳ بج کر گیارہون کی ذات میں بھی جائز نہیں کہ  
 اس واسطے کہ تیرہون تاریخ دن میں نہیں جائز ہے تو رات میں بھی جائز نہیں کیونکہ رات تو دن کے تابع ہے۔ کما فی العینی۔  
 اور واضح ہو کہ بعض روایات میں عورات میں فسخ سے مانعت دار ہے اسکی علت اس کے نزدیک نہیں احتمال ہے ورنہ رات میں  
 فسخ جائز ہے۔ غنیم۔ م۔ وایام النحر ثلثہ وایام التشریق ثلثہ۔ واضح ہو کہ قربانی کے دن تین ہیں اور ایام تشریق  
 بھی تین ہیں۔ والکل مٹھی باربعہ۔ اور چار میں یہ سب گزر جاتے ہیں فن۔ یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ میں  
 یہ دو دن گزر جاتے ہیں۔ اولہما نحر لا غیر۔ پس چار میں سے اول تو فقط یوم قربانی ہے فن۔ یعنی دہم تو فقط روز  
 قربانی ہے اور تشریق نہیں ہے۔ و آخرہما تشریق لا غیر۔ اور آخری روز فقط تشریق ہے فن۔ یعنی ۱۳۔ نقطہ یوم تشریق  
 ہے اور یوم قربانی نہیں ہے۔ والمتوسطان نحر و تشریق۔ اور درمیانی دو روز قربانی و تشریق دو دن ہیں فن۔  
 یعنی ۱۱۔ ۱۲۔ دو دن دن قربانی جائز ہے اور یہ دو دن ایام تشریق بھی ہیں۔ والتفحیمہ فیہما افضل من التصدق  
 لثمن الاضحیۃ۔ اور ان ایام میں قربانی کرنا اس کے دام صدقہ کرنے سے افضل ہے فن۔ یعنی ان ایام میں جانور کو قربانی  
 کرنا بہ نسبت اس کے افضل ہے کہ جانور کے دام فقرا کو صدقہ دیدے حالانکہ صدقہ با اوقات فقرا کو نقد زیادہ مفید ہوتا ہے  
 مثلاً ایک روپیہ لگا کر لغیس طعام پکوا دیام ایک روز کے واسطے کافی ہوا اور اگر نقد دیا جاتا تو شاید کہ ایام کے واسطے  
 کافی ہوتا لیکن قربانی کے ایام میں یہ قیاس نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان ایام میں قربانی کرنے سے زیادہ محبوب  
 کوئی کام اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ لہذا صدقہ کرنے سے قربانی افضل ہے۔ لانہما تفع واجتہ اوکنتہ  
 والتصدق تطوع محض فیفضل علیہ۔ اس واسطے کہ قربانی یا واجب واقع ہوگی (بقول ابو حنیفہ وغیرہ) یا سنت  
 واقع ہوگی (بقول شافعی وغیرہ)۔ اور صدقہ تو محض نفل ہے۔ پس واجب ہو یا سنت ہو وہ محض نفل سے افضل ہے  
 ولانہما تقوت بغوات وقتہما والصدقۃ لوقی بہا فی الاوقات کلہا۔ اور اس دلیل سے کہ قربانی کی شان  
 یہ ہے کہ وہ ایام النحر گزرنے سے جاتی رہتی ہے اور صدقہ ایسی چیز ہے کہ وہ جملہ اوقات میں دیا جاتا ہے۔ فترکت بسنۃ  
 الطوائف والصلوۃ فی حق الافاقی۔ پس قربانی ایسی ہوگئی جیسے افاقی کے حق میں طوائف و نماز ہے فن۔  
 حتی کہ جو شخص آفاق سے سفر کر کے کہ من جاوے تو بہ نسبت نماز نفل پڑھنے کے اسکو طوائف افضل ہے اس واسطے کہ  
 نفل وہ جملہ اوقات میں پڑھ سکتا ہے اور طوائف اس سے جاتا رہیگا۔ اور ترجیح کہتا ہے کہ اس تکلف قیاسی کی کچھ حاجت  
 نہیں جبکہ حدیث صحیح میں ان ایام میں خون بہانا یعنی قربانی کا افضل ہونا مخصوص ہے۔ ولولم یطع حتی سفستہ  
 ایام النحر۔ اور اگر اسے قربانی نہیں کی جان تک کہ قربانی کے ایام گزر گئے فن۔ تو دیکھا جاوے کہ اس پر وجہ  
 کیونکہ تھا آیا وجہ وسعت کے پھر قربانی واجب تھی یا نہ تھی ہر کی خواہ فقیر ہو یا فاجر کسی فقیر نے قربانی کا جائزیت  
 قربانی خریدا ہے۔ ان کما ان ادب علی نفسہ اوکان فقیر اوقد اشتری الاضحیۃ تصدق بہا حیتہ۔ پس  
 اگر اسے اپنے اوپر قربانی مذکور ہو یا وہ فقیر ہو مگر اسے قربانی کی نیت سے جائز خریدا تو وہ اس جانور کو زندہ صدقہ  
 کرے۔ وان کان غلیا۔ اور اگر یہ شخص دیگر ہو سنہ مگر اسے اپنے اوپر زندہ نہیں کی ہے بلکہ سودگی کی وجہ سے  
 اس پر قربانی واجب ہوئی ہے۔ تصدق بقیۃ شاة اشتری اولم یشر لا نہا واجتہ علی الغنی۔ تو وہ ایک بکری  
 کی قیمت مسدہ کر دے خواہ اسے بکری خریدی ہو یا نہیں۔ اس واسطے کہ قربانی واجب ہوئی ہے۔ وحبس الفقیر



بالشرار بینہ التفتیحہ عندنا۔ اور فقیر بر قربانی کی نیت سے خریدنے سے ہمارے نزدیک واجب ہو جاتی ہے۔ فاذا  
فات الوقت یجب علیہ التصدق اخر احوال عن العمدۃ۔ پس جب وقت جائے اور اس پر صدقہ کرنا واجب ہو  
تاکہ واجب ہونے کی ذمہ داری سے نکل جاوے۔ کاجمہ نقضی بعد فواتہا ظہر۔ جیسے نماز جمعہ بعد جائے رہے  
کے ٹھہر قضا کیا جاتا ہے۔ والصوم بعد المعجز قد چہ۔ اور روزہ بعد عاجزی کے فصرہ دیا جاتا ہے۔ ففروغ ہو کہ  
قربانی کے لیے بکری کا تعین ہو جانا دو طرح کا ایک یہ کہ نذر کرے کہ اس جانور کو قربانی کرے یا خرید کے وقت اس کی قربانی کی  
نیت کرے بشرطیکہ خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الرواج ہے۔ اور اس میں امام شافعی و احمد کا خلافت ہے اور شیخ زعفرانی حنفی رحمہ  
اللہ حنفیہ سے روایت کی کہ قربانی کوئی معین واجب نہیں ہوتی کسی طریقہ سے سولے نذر کے۔ اور رہا یہ کہ قربانی کے  
لیے خریدے تو اس سے خاص اسی جانور کے تعین نہیں ہوتی اگرچہ خریدار فقیر ہو۔ اور قیاس ہی ہے اور یہی شافعی رحمہ کا  
قول ہے۔ لیکن معنی استحسانا کہا کہ تعین ہو جائیگی اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ  
کو ایک دینار دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اس کے عوض میں اضمیہ خریدے پس حکیم رضی اللہ عنہ نے اس کے عوض  
خرید بھرا اسکو بعض دو دینار کے فروخت کیا پھر ایک دینار کے عوض ایک بکری خریدی اور ایک دینار سے اس بکری کے  
دو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میرے ہاتھ  
کی صفقہ بیع میں برکت دے اور حکم دیا کہ بکری کو قربانی کرے اور دینار کو صدقہ کرے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ پس اگر خالی  
نیت سے اضمیہ لازم نہ ہو تا تو اب دینار۔ مذکور صدقہ کر لے کا حکم نہ دیتے۔ لہذا معنی کہا کہ فقیر پر اضمیہ کی نیت سے خرید میں  
نہوم ہو جائے اور حدیث میں دلیل ہے کہ جانور اضمیہ کی بیع جائز ہے۔ پس اگر جانور مذکور موجود ہو اور وقت قربانی نکل گیا  
تو اس پر صدقہ کرنا واجب نہ رہتا اگر اس نے صدقہ نہیں کیا بلکہ فسخ کیا تو اس کا کھانا اس فقیر کو حلال نہیں ہے اور اگر فسخ کر کے کھایا  
تو جو کچھ کھایا اس کا خاص ہے اور مذکورہ وغیرہ جو ہم کی قیمت میں جو فرق ہے اسکو صدقہ کرنا واجب ہے۔ مع۔ اگر آخر وقت میں آہٹ  
حال ہو یعنی قربانی واجب ہو لے کی درست ہو پھر اسے قربانی نہیں کی بیان نہ کہ وقت نکل گیا تو اس بکری کی قیمت صدقہ  
کرنی واجب ہے حتیٰ کہ اگر موت آوے تو اس قیمت کے صدقہ کی وصیت کرنا واجب ہے۔ اللہ خبرہ۔ جو جانور کہ قربانی کے لیے  
خرید اٹھا اگر اسکو فروخت کیا اور دوسرا خریدا اور ایام قربانی میں اسکو قربانی کیا پس اگر دوسرا مثل اول یا بہتر ہو تو جائز ہے  
اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر دوسرا کمتر ہو پس اگر مشتری غنی ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے اور اگر فقیر ہو تو دوسرے  
جانور کی قربانی جائز ہے لیکن اس میں اول میں جس قدر فرق قیمت تھا اس قدر صدقہ کر دے۔ اگر نذر کی ہو کہ اسکو قربانی  
کر لیا پھر اسکو فروخت کر کے دوسرا کمتر خرید کر قربانی کیا تو نذر ہو گئی لیکن اس سے اول سے جس قدر فرق قیمت ہے وہ صدقہ  
کر دے۔ المبسوط شیخ الاسلام۔ نذر کی کہ ایک بکری قربانی کر دینا تو اس پر ایک بکری واجب ہے پھر اگر ایام النحر میں آسودہ  
حال ہو گیا ہو تو اس پر دو بکریاں واجب ہونگی ایک بوجہ نذر کے اور دوم بوجہ نگیری کے۔ اللہ خبرہ۔ جو بکری کہ نذر سے قربانی  
واجب ہو یا وقت گزرنے سے اس معین کا صدقہ واجب ہے تو اس میں سے خود نہیں کھا دینگا۔ الا یضاح۔ مع۔ بیان  
عبدار جانور دن کا خشکی قربانی نہیں جائز ہے قال ولا یضاحی بالعیل۔ اور نہیں قربانی کر لیا نہ ہی فسخ یعنی جائز نہیں اندھے کی  
قربانی۔ یہی طح اگر زائد ہا ہو تو بھی نہیں جائز ہے اور یہ لفظ شامل ہے کہ خواہ دو دن آئیں نہ ارد ہوں یا انکی بیانی نذر ہو جو اسکو  
اور کافی (یا کافی) نہیں جائز ہے۔ فواہ کی آئینہ نذر ہو یا بیانی نذر ہو اگرچہ جلے وغیرہ سے ہو۔ والعرھا رہتی لا یضاح  
الی المنسک۔ اور اس نگریت کی قربانی نہیں جائز ہے منسک تک نہیں چل سکتی ہے۔ یعنی چلنا بغیر سخت دشواری کے  
مکن نہیں ہے جس جانور کے جانے تو اگر وہ تنگ بدن سخت شفت کے جل نہیں سکتی تو جائز نہیں ہے۔ لا یضاح۔ اور سخت ہنر بھی



میں جائز ہے۔ جسکی بیویوں میں گودا نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا تجزئ فی النضحیا یا اربعۃ العوراء البین عورہا۔ دلیل قیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ قربانیوں میں چار جادہ نہیں جائز ہیں ایک کافی جسکا کانا ہونا کھلا ہو اور  
والعرج جادہ نہیں عرجہا۔ دوم وہ لنگڑی جسکا لنگ کھلا ہوا ہو۔ والمربضۃ البین مرضہا۔ اور سوم وہ مرضیہ جسکا  
مرض ظاہر ہو سو العجفاء التي لا تنقی۔ اور چہارم وہ وہلی جسکی بیویوں میں گودا نہ ہو۔ رواہ ابی رجبہ وقال الترمذی  
صحیح ورواہ احمد والکلبی الدارمی وابن جان والکاکم۔ قال ولا تجزئ المقطوعۃ الاذن والذنب۔ اور جسکا کان  
دوم کٹی ہو وہ نہیں جائز ہے۔ اما الاذن فلقولہ علیہ السلام استشہر فواء العین والاذن ای اطلبوا اسلامہما  
پس کان کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملاحظہ کرو آنکھ و کان۔ معنی یہ کہ انکی درستی دیکھو ورنہ  
رواہ ابی رجبہ من حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً وقال الترمذی حسن صحیح۔ وابن جان۔ واما الذنب فلانہ عقوق کامل مقصود  
فصار کالاذن۔ اور رسی دم کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے تو اسکا حکم مثل کان کے ہوگا ورنہ  
بجز یہ تو کل کان دوم کا بیان ہوا کہ اگر پورا کان دوم نہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ قال ولا التي ذہب اکثر اذنها  
و ذہبہا۔ اور وہ بھی جائز نہیں جسکا زیادہ کان و زیادہ دم نہ ہو۔ وان بقی اکثر الاذن والذنب جائز۔  
اور اگر زیادہ کان و زیادہ دم باقی ہو تو جائز ہے۔ یعنی اگر کان دوم میں سے تحلیل نہ ہو تو جائز ہے۔ سلطان ملاحظہ  
حکم الكل بقاؤ ذہبہا۔ اسواسطے کہ باقی رہنے وجاتے رہنے میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ یعنی اگر اکثر حصہ  
باقی ہو تو گویا کل باقی ہے اور اگر اکثر حصہ نہ ہو تو گویا کل نہ ہے۔ پس اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ پس اگر اکثر باقی ہو تو کل کے  
مانند جائز ہے اور اگر اکثر نہ ہو تو کل نہ ہونے کے مانند نہیں جائز ہے۔ ولان العیب الیسیر لا یکن التجرع عنہ  
عقوا۔ اور اس دلیل سے کہ خلیف عیب سے حراد ممکن نہیں ہے۔ تو وہ عفو کر دیا گیا ورنہ۔ یعنی قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے حج در کر دیا ہے اور خلیف عیب سے اگر قربانی جائز نہ ہو تو حج مبرور ہو لیکن حج دفع ہے تو خلیف عیب ممنوع نہیں بلکہ  
عفو ہے اور اگر اکثر ہو تو عفو نہیں ہے لیکن یہ بیان ہونا چاہیے کہ اکثر سے کیا مراد ہے۔ واخلفت الروایۃ عن ابی حنیفہ  
فی مقدار الاكثر۔ اور اکثر کی مقدار میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایات مختلفہ ہیں۔ فقہی الجامع المصغیر عنہ وان قطع  
من الذنب او الاذن او العین او اللہ الثلث او اقل بجزاء وان کان اکثر لم یجز۔ چنانچہ جامع منہ  
میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اگر دم یا کان یا آنکھ یا چپٹی میں سے تہائی یا آٹھواں کم نہ ہو تو قربانی کافی ہے اور اگر اس  
زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ یعنی اگر تہائی سے کم نہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ پس تہائی سے اکثر مراد ہے اور تہائی تک قلیل  
ہے۔ لان الثلث تخف ذیہ الوصیۃ من غیر رضا الورثۃ فاعتبر قلیلاً و فیما زاد لا تنفذ الا برضاہم فاعتبر  
کثیراً۔ اسواسطے کہ تہائی مال وصیت میں بغیر رضا مندی وارثوں کے وصیت نافذ کر دی جاتی ہے تو وہ قلیل اعتبار کیا گیا ہے  
اس سے زیادہ میں وصیت نافذ نہیں کی جاتی بدون رضا مندی وارث کے تو وہ کثیر اعتبار کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہر  
شرع کی ایسے موقع میں جہاں مال جانے کے معنی ہیں اعتبار کیا کہ کس قدر قلیل رکھا گیا ہے تو میراث میں طہ کہ اگر وصیت  
تہائی تک کی وصیت کی یا کسی مال کی وصیت کی جو کہ میں تہائی تک پہنچتا ہے تو وصیت بدون اجازت وارثوں کے نافذ  
کی جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ تہائی قلیل ہے اور اس سے نامہ میں اجازت وارثان ضرور ہوتی ہے پس اس سے زیادہ کثیر ہے۔  
صدر رشید رحمہ اللہ لکھا کہ ایسا صحیح ہے کیونکہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور اس میں پوری تہائی تک قلت میں داخل ہے۔ مع۔ ویروی  
عنہ الربیع لانه یحکم حکایۃ الکمال علی ما مر فی الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے جو تہائی بھی روایت کیا جاتا ہے یعنی چوتھائی  
تک نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ چہارم کا بیان کل سے کیا جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں بیان گوارا ہے۔ چنانچہ لکھا کہ

تہائی سے زیادہ کثیر ہے



جسم عورت کا چارم کھانا یعنی نازہ اور چارم سر اور فروغ مسح الراس ہے۔ اور اس روایت پر جب چارم نازہ ہو تو گناہ  
 کل نازہ ہے۔ ویردی عنہ الثالث۔ اور امام رحمتہ تعالیٰ روایت کیا گیا یعنی اگر تہائی نازہ ہو تو یہ کثیر ہے اور قربانی  
 نہیں جائز ہے اور کم میں جائز ہے پس اس روایت میں تہائی کو کثیرا اعتبار کیا۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الوصیۃ  
 الثالث والثالث کثیر۔ دلیل قول آنحضرت صلعم کی حدیث الوصیۃ میں کہ الثالث والثالث کثیر۔ یعنی خبر تہائی کی  
 وصیت کرنا حالانکہ تہائی بھی بہت ہے۔ یہ حدیث سعد بن ابی وقاص النخعی رضی اللہ عنہ میں جو کہہ میں تیار پڑے تھے آیا ہے  
 کہ جبکہ حاصل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مرد بالدار ہوں اور صرف  
 ایک دختر میری دار ہے تو کیا میں اپنے کل مال کی وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خیرات کیے جانے کی وصیت  
 کر دوں کیونکہ اگر وہ اپنے گھر کی ہے تو کیا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ نفع کی وصیت کر دوں فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض  
 کیا کہ تہائی کی وصیت کر دوں۔ فرمایا کہ خبر تہائی حالانکہ تہائی بھی بہت ہے اگر تو بھنی اولاد کو تو گھر چھوڑ جاوے تو اس سے  
 بہتر ہے کہ وہ مفلس محتاج ہوں کہ تو گون کے سامنے ہاتھ پھیلا دین اور تجھے ہونٹوں میں ڈوب کر ہی کہے کہ وہ لقمہ جو تو اپنی بی بی کے  
 شکم میں ڈالے۔ پھر سعد نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں اور شاہد میری زندگی  
 دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعے سے ایک قوم کو جنت کو دے اور دوسری قوم کو جنت کرے یعنی میری وجہ سے مسلمانوں کو جنت  
 اور کافروں کو جنت و ذلت ہو اور عافریائی کو آگاہی میرے اصحاب کے واسطے انکی ہجرت پوری کرے لیکن مجھ کو تو سعد بن  
 ابی وقاص نے اپنی سعد بن قولہ رضی اللہ عنہ نے پھر یہ چھوڑ کر کہ میں گھر بنا یا اور جانے نہیں پائے کہ میں انتقال ہو گیا تو  
 حضرت صلعم نے ان پر انفس کیا اور اس حدیث کو صحاح استہ میں مطول پاؤ گے۔ م۔ بالجہ اس حدیث میں تہائی کو کثیر فرمایا  
 لہذا اگر تہائی کان دوم نازہ ہو تو کثیر نازہ ہے پس قربانی جائز نہیں ہے لیکن معلوم ہو چکا کہ فتویٰ قول اول برہم۔ وقال  
 ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاء اعتبارا للتحقیق علی ما تقدم فی الصلوۃ۔ اور امام ابو یوسف  
 رحمہم سے روایت ہے کہ اگر نفع سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی ہے پس قربانی جائز ہے باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں  
 گزرا۔ کہ میں عورت کھانے میں کہا کہ نفع ساق سے زائد کھانے تو منع ہے۔ اور بات یہ ہے کہ قلیل کثیر میں اعتبار نسبت  
 ہو اگر نہی چنانچہ جو تہائی کان بہ نسبت چھٹے حصہ یا آخرین حصے کے کثیر ہے اور یہ نسبت نفع و تہائی کے قلیل ہے پس بیان  
 اولیٰ ہے کہ خود کان یا دم کی نسبت کو کہ اعتبار کیا جاوے تو نصف برابر ہے اور نصف سے زائد کثیر اور کم قلیل ہاں لہذا اگر نصف سے  
 زائد ہو تو اکثر نازہ ہے اور اگر سالم ہو تو اکثر موجود ہے۔ و ہواختیار الفقہ الی الیث۔ اور یہی فقہ بجا لیتا ہے کہ نفع  
 ہے۔ وقال ابو یوسف اخیرت بقولی با حنیفہ فقال قولی ہو قولک۔ اور ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے امام  
 ابو حنیفہ رحمہ کو اپنے قول سے آگاہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ ہر قول بھی ہے اور جو جزا دل ہے۔ قیل ہو رجوع سنہ الی قول الی  
 قیل معناه قولی قریب من قولک۔ بعض شلخ نے کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہ کی طرف سے قول ابو یوسف کی جانب  
 رجوع ہے امام رحمہ نے قول سابق سے رجوع کر لیا اور یہی کہا جو ابو یوسف کا قول ہے اور بعض شلخ نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ  
 ہر اول بھی تیرے قول سے قریب ہے۔ کیونکہ تہائی سے زائد کثیر ہے تو یہ قریب نفع کے ہوا۔ شاید کہ ابو یوسف رحمہ کے  
 نزدیک نفع بھی احتیاطا داخل کثیر ہو۔ لیکن قول الی حنیفہ رحمہ کے معنی میں رجوع زیادہ ظاہر ہے۔ و فی کون النصف ما نفا  
 رد ایصال فیہما۔ اور نفع کے اٹھ ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ کہانی انکشاف العضو عن الی ہون  
 جیسے نفع عضو کھل جانے میں ابو یوسف رحمہ سے دو روایتیں ہیں۔ یعنی اگر نصف کان یا دم نازہ ہو تو کیا قربانی  
 جائز ہے یا نہیں تو ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک میں نہیں جائز ہے جیسے اگر ایہ عضو جیسا نازہ میں فرض ہو تو آدم



کھل گیا تو ناز فاسد ہونے میں ابو یوسف رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک میں ناز فاسد ہی اسی طرح نصف کان یا دم نذر ہوئے میں ایک روایت میں قربانی نہیں جائز ہے۔ پھر اکثر کان کا اعتبار کرنا جیسے ہمارا قول ہی یہی شافعی و احمد کا قول ہی اور امام مالک رحمہ کے نزدیک کل نذر ہو تو البتہ نہیں جائز ہے اور پہلے حدیث گزری کہ آپ نے آنکھ و کان دیکھ لینے کا حکم دیا ہے رواہ الاربعہ عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور نیز حدیث علی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ غضبا لا اذن و القرن سے منع فرمایا رواہ ابو داؤد۔ قتادہ رحمہ نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ غضبا کیا ہے فرمایا کہ نصف کان و سینگ یا زیادہ نذر ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحیح یہ کہ جب نصف یا زیادہ کان یا دم نذر ہو تو قربانی نہیں جائز ہے طیفی بہ علی اصل تحفیتہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و علی ہذا آنکھ کی بینائی میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہو گا۔ ثم معرفۃ المقدار فی غیر العین مثلاً پھر مقدار مذکور جسکے نذر ہوئے پر عدم جو ان آنکھ کے سولے میں اسکا پہچانا آسان ہے۔ — حتی کہ کان دوم کو محسوس طور پر پہچان سکتے ہیں۔ البتہ آنکھ کی روشنی دریافت کرنے میں اشکال ہے۔ قالوا تشد العین المعیبة بعد ان لا تعطف الشاة یوما و یومین ثم یقرب العلف الیہا قليلا قليلا۔ مثلاً رخ رہے فرمایا کہ بکری کو وہ ایک سفد چارہ نہ دینے کے بعد اسے عیدار آنکھ بند کی جاوے پھر اسکی طرف چارہ پھوڑا پھوڑا نزدیک کیا جاوے۔ — شواتھ میں چارہ لیکر آجھ اسکی اس آنکھ کی طرف جو کھلی ہے اور تندرست ہے بڑھاتا شروع کیا جاوے اور آہستہ آہستہ آجھ بڑھایا جاوے۔ فاذا راتہ من موضع اعلم علی ذلک المكان۔ پھر جب وہ کسی جگہ سے اُسکو دیکھ لے تو اسی جگہ نشان بنا دیا جاوے۔ — تو معلوم ہو گا کہ اصلی تندرستی کی بینائی اس جگہ سے ہے پھر چارہ بٹایا جاوے اور بکری کو اسی ہات پر رکھا جاوے جسپر پہلے تھی۔ ثم تشد عینہا الصیحة و قرب الیہا العلف قليلا قليلا حتی اذا راتہ من مکان اعلم علیہ۔ پھر اسکی تندرست آنکھ بند کی جاوے اور چارہ آہستہ آہستہ اسکے قریب کیا جاوے یہاں تک کہ وہ کسی جگہ سے دیکھ پاوے تو دین نشان کر دیا جاوے۔ — ثم یطرق الی تفاوت باینہما۔ پھر ان دونوں کی تفاوت درمیانی کو دیکھا جاوے۔ — کہ آنکھ کی بینائی کے پھیلنے سے اول جگہ کس قدر تھی اور دوسری جگہ کس قدر تھی مثلاً اول میں اسنے بن گز کے فاصلہ سے دائیں جانب میں دیکھ لیا اور دوسری جانب سے دیکھ کے فاصلہ سے دیکھا تو تنائی کا فرق ہوا۔ اور اگر ڈیڑم گز ہو تو نصف کا فرق ہے۔ فان کان ثلثا فالذہب الثلث وان کان نصفان لنصف۔ پس اگر تنائی فرق ہو تو تنائی آنکھ سے روشنی نثار دے اور اگر تفاوت نصف ہو تو نصف نذر دے۔ — و علی ہذا القیاس۔ قال و یجوز ان یضعی بالجاء وہی الی لاقرون لہا۔ م۔ کی قربانی جائز ہے اور چارہ ہر جگہ سینگ نہون۔ — یعنی بدہشتی کے سینگ نہون اور یہ ما و نیسا کہ کمر کے سینگ ٹوٹ گئے ہیں۔ لان القرن لا یتعلق بمقصود۔ کیونکہ سینگ سے کوئی مقصود ماضی نہیں ہے۔ و لکنا مکسورة القرن لما قلنا۔ اور اسی طرح سینگ ٹوٹے ہوئے کی قربانی جائز ہے کیونکہ اسکے سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے اور امام مالک رحمہ لکھا کہ اگر اسکے سینگ سے فون بہت بھاگتا ہے تو وہ مثل مرغیہ کے نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور امام احمد نے لکھا کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہو تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ پھر جنہوں نے جائز کہا انکا استدلال یہ کہ سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں اور بالاجل خیف عیب سے نہت نہیں ہوتی اور اسی واسطے جوڑہ بھی جائز ہے جسکے کوفہ کر ڈالے جائے یا کمال ڈالے جلتے ہیں کیونکہ گوشت کی فولی میں جو اصلی مقصود ہے کچھ ضرر نہیں ہوتا تو سینگ ٹوٹنے سے بھی ضرر نہیں لہذا جائز ہے حتی کہ امام محمد رحمہ نے اصل میں لکھا کہ اگر سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسے بدہشتی نہیں تو جائز ہے و خلاف کان کے کہ اگر بدہشتی نہون تو جائز نہیں لو کان چھوٹے چھوٹے ہوں تو جائز ہے کیونکہ



جب کان سے کٹ جاتا ہے تو نہونا بدرجہ اولیٰ مانع ہے۔ مع۔ لیکن اس مسئلہ لال میں تامل ہی کیونکہ اول تو قیاساً  
اگرچہ جواز ہی اسکے واسطے مدبر یہ نفس یا قیاس کے موجود ہے اور جیسے سنگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں ضرر نہیں  
اسی طرح کان نہونے سے کچھ ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسے نفس دربارہ کان کے موجود ہے۔  
اسی طرح سنگ کے بارہ میں نفس مرفوع باسناد حسن موجود ہے اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد اور جو اب  
مذکور ہوئی اور بعد حدیث مرفوع کے قیاس کو کچھ گنجائش نہیں ہے اور فرق نہایت شکل ہے پس نظر ظاہر دلیل امین قول  
امام احمد راجع ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگوں والے نسخ فرمائے ہیں چنانچہ عن قرب آتا ہے اور غایت  
وجہ فرق یہ ہے کہ جبکہ پیدائشی سنگ نہون وہ بالاتفاق جائز ہے بخلاف اسکے جبکہ پیدائشی کان نہون لیکن اول تو یہ  
امر کہ جبکہ پیدائشی کان نہون اسکے جواز عدم جواز میں کوئی نفس نہیں تو مسلخ اجتہاد ہے۔ دوم کان نہونا امر نادر ہے بخلاف  
سنگ نہونے کے۔ تو دلالت امر نادر سے غیر موجود ہے اور بوجہ اسکے یہ فرق اس وقت بعینہ ہو کہ معارضہ میں نفس مرفوع  
موجود نہوا اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے اگر کہا جادے کہ اسکو استجاب پر محمول کیا جادے۔ جواب یہ کہ غضبہ یعنی  
کان کٹے ہوئے کو عدم جواز پر محمول کیا گیا تو نہی یعنی تحریم ہے پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ لینا غیر جائز ہے اور کوئی قرینہ  
بھی اس واسطے موجود نہیں ہے کمال واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جادے کہ اسی میں چارے سے منع فرمایا ہو چارہ جبکہ  
ناجائز ہوتا ظاہر ہوا ہے جیسا کہ حدیث سابق میں مذکور ہے تو پانچویں سنگ ٹوٹی ہوئی اسکی ناسخ ہے یا نسخ ہے لیکن نسخ پر  
محمول ہونا صحیح ہے جواب یہ کہ ہمارے اصول کلیہ جہور کے اصول پر انہیں معارضہ تک ندارد ہے پھر نسخ کیونکہ ہو کر کیا  
سے مانت اس امر کو نہیں چاہتے کہ اس سے زیادہ نہوا اور یہ اصول الفقہ میں صحیح اور کتاب الحج فعل البعد مسئلہ خمس  
فریقہ وغیرہ میں شرح بسین ہے اور تمام کلام کی بیان گنجائش نہیں اور عارف بواقع اجتہاد کے واسطے مسند افتاء  
کافی ہیں سنا ہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و انحصار لان کھما (کچھ ع) اطلب۔ اور خصی کی قربانی جائز ہے  
کیونکہ اسکا گوشت زیادہ لطیف ہوتا ہے۔ اور یہی اصلی مقصود ہے۔ و قد صح ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم  
خصی بکبشین (اقرین ابو داؤد)۔ المبین موجود ہیں۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مینڈھون  
(دیکھو دن) بڑے سنگوں والوں سیاہی سپیدی ملے ہوئے خیموں کی قربانی فرمائی۔ یہ حدیث معروف متعدد  
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختصر و مطول صحاح و سنن ابو داؤد وابن ماجہ و مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے پس اس سے خصی کی قربانی  
جائز ہے۔ والثولاء وہی المجنونة۔ اور ثولاء کی قربانی جائز ہے اور ثولاء جو مجنون ہوں۔ کیونکہ جائز میں عقل مقصود نہیں ہے  
مع۔ و قبل ہذا اذا کانت لتلف لانه لا یخل بالمقصود اما اذا کانت لتلف لا تجزیه۔ بعض نے  
فرمایا کہ مجنون کی قربانی جائز ہونا اس وقت ہے کہ وہ جارہ کھاتی ہو اس واسطے کہ یہ مقصود میں محل نہیں ہے اور اگر وہ جارہ نکلتی  
ہو تو کافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے گوشت میں نقصان آجائیگا۔ واضح ہو کہ اس تفصیل کی ظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے  
اس واسطے کہ درحقیقت اسکا جنون مراد نہیں اس واسطے کہ جائز میں عقل ہی نہیں ہوتی تو جنون کہن سے ہوگا بلکہ ثولاء وہ  
ہوتی ہے جو بادی سی از حد و حربے تیزی کے مانند حرکات کرتی ہے جیسے اکثر گڑھ میں بعضی بعضی جاتی ہے لیکن دیوانہ  
بکار خود ہوشیار وہ اچھی طرح کھاتی ہے اور نہ وہ مرعوبہ ہے نہ ثولاء۔ فافہم۔ و البحر پارہ ان کانت سمیۃ جائز لان  
البحر فی الجملہ ولا نقصان فی اللحم۔ اور غار شنی اگر موتی تازی ہو تو جائز ہے اس واسطے کہ غار شنی تو اسکی کھال میں  
ہے اور گوشت میں کچھ نقصان نہیں ہے۔ لیکن طیب تو ضرور کیسکا کہ یہ مواد سوداوی ہے جو اسکی جلد کی جانب آگیا  
اسکا جو اسی سے کہ مواد سوداوی جب خفیف ہو جائے اور طبیعت خری ہوئی ہے تو اسکو بقدرت اللہ جانب جلد دفع کرتی ہے اگر جسم



اندرونی صبح سالم رہے لہذا گوشت ممان ہوگا۔ وان کانت حنزولہ لایجوز لان الحرب فی اللحم فانتقص۔ اور  
اگر وہ لاغر نہیں ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ خارش اسے گوشت میں ہے تو نقصان پیدا ہو گیا۔ منی یہ کہ آدہ خارش پتھر  
کثیر ہے کہ اسے گوشت میں افزہ ہو اور اس دلیل سے کہ وہ لاغر ہو پس جواز نہیں ہے یا یونکہ کہا جادے کہ طبیعت اب قوی ہوئی  
ہو لیکن هنوز اسکو تندرست گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے پس وہ بیماری یا لاغری سے جائز نہیں کہ مقصود گوشت تندرست  
و اما التمار وہی التی لا یسنان لها۔ یہی تمار اور تہمار وہ کہ جسکے دانت نہوں سن۔ تو اس میں اعتبار مختلف  
ہے۔ فعن ابی یوسف انه یعتبر فی الانسان الکثرة والقلۃ۔ تو امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی بیشی  
مستحبر ہے۔ حتیٰ کہ نصف یا زائد نہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کم کم ہوں تو جائز ہے۔ وعنه انه ان بقی ما یکن لا یخلو  
بہ اجزاء لم یحصل المقصود۔ اور ابو یوسف رحمہ سے دوسری روایت یہ کہ اگر اس کے دانتوں سے استفد باقی ہوں جس سے  
چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہے کیونکہ اسکا مقصود حاصل ہے۔ گوشت موجود ہو گا۔ والسکاء وہی التی لا اذن  
لہا خلقۃ لایجوز ان کان ہذا۔ اور سکاء وہ کہ جسکے پیدائشی کان نہیں پس اگر ایسی ہو تو وہ جائز نہیں ہے۔ لان المقطوع  
اکثر الاذن اذا کان لایجوز وقد یم الاذن اولی۔ اس واسطے کہ جسکا کان زیادہ تندرست ہو وہ جب نہیں جائز ہے تو جب  
کان ہی تندرست ہو تو وہ بدرجہ اولیٰ نہیں جائز ہے۔ اصل علماء کے نزدیک یہ ہے کہ جس عیب کا اثر گوشت میں پیدا ہو جائے  
وہ مانع ہو جائے ورنہ نہیں ہے۔ مع۔ وهذا الذی ذکرنا اذا کانت ہذہ العیوب قائمۃ وقت الشراء۔ اور یہ حکم بعض کے  
جواز و عدم جواز کا جہت سے بیان کیا اسوقت ہے کہ خرید کے وقت جاذب میں یہ عیوب موجود ہوں۔ من۔ کہ مینائی میں تا نقصان  
کافی داندھی و لنگڑی و سخت لاغر و کان و دہکے وغیرہ ہو۔ ولو اشتراہا سلیمۃ ثم تعیبت بعیب مانع۔ اور اگر اس نے  
تصدیق خریدی پھر ذبح سے پہلے وہ کسی ایسے عیب سے عیدار ہو گئی جو قربانی سے مانع ہے۔ من۔ تو امام مالک و شافعی  
و احمد کے نزدیک یہی جائز ہے۔ کیونکہ فحیہ واجب نہیں ہے اور اگر نذر کیا ہو تو بھی یہی کافی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک  
سے تو واجب ہونے کا قول منقول ہے تو چاہیے کہ ہمارے قول کے مانند اس طرح تفصیل ہوں کہ۔ ان کان غلیظا علیہ عیوب  
اگر یہ شخص تو نذر ہو تو دوسری قربانی واجب ہے۔ من۔ یعنی دوسری فحیہ خرید کر قربانی کرے۔ وان کان فقیرا محزیہ  
ہذا۔ اور اگر وہ فقیر ہو تو اسکو یہی قربانی جائز ہوگی۔ من۔ یعنی اسکو ذبح کر دے۔ سلطان الوجوب علی الغنی بالشراء  
ابتداء لا بالشراء فلم تتعین بالشراء۔ اس واسطے کہ تو نذر کے ذمہ واجب ہونا حکم شرع کے ابتداء ہے تو وہ خرید سے  
متعین نہیں ہوا۔ من۔ بلکہ واجب ادا کرنا اول سے لازم ہے خواہ یہ ہو یا دوسرا ہو لہذا جیسے واجب ہوا ہے اسی طرح ادا  
کرے۔ و علی الفقیر بشرائہ فحیہ الاضحیۃ فتعین۔ اور فقیر پر ابتدائی وجوب نہیں بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے  
کی وجہ سے تو جو خریدے ہی متعین ہو گئی۔ من۔ اور دوسری لازم نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ اس کے عیب نقصان کا  
خاص ہو گا جواب یہ کہ۔ ولا یجب علیہ ضمان نقصانہ کما فی نصاب الوکوۃ۔ اس پر اس جاذب کے نقصان کا  
تبادل واجب نہیں ہے جیسے زکوٰۃ کے نصاب میں ہے۔ من۔ یعنی جیسے مال کثیر زکوٰۃ میں سے بعد وجوب کے ال تبادل  
ہوا تو اسی قدر زکوٰۃ بھی ماقط ہوئی اور وہ نقصان کا خاص نہیں ہے اسی طرح بیان نقصان عیب کا خاص نہیں ہے  
کیونکہ وہ دون چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمی طاعت عین میں جو متعدد ہیں تو جب مال میں نقصان  
ہوا تو وجوب میں بھی نقصان ہوا۔ مع۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر خریدار خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خرید لے میں  
سب روایات کے موافق یہ جاذب واجب نہیں ہو جاتا ہے اور اگر غلہ ست ہو تو ظاہر الروایات میں متعین واجب ہو جاتا  
ہے اور یہی قول امام احمد ہے اور زعفرانی مع نے روایت کی کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہوتا اور خمس الا ورنہ نے بھی اسی طرف اشارہ



کیا ہو اور اس امر پر اتفاق ہو کہ خالی دلی نیت سے فقیر و دجوب نہیں ہو سکتا جب تک کوئی فعل متصل نہ ہو مثلاً خرید کرے  
 اور اگر اسکے پاس بکری ہو اور اسے دل میں قربانی کی نیت کی مگر زبان سے کچھ نہیں کہتا تو بالاتفاق دجوب ہو گا۔  
 اور اگر خرید ہو یا نذر ہو تو متعین دجوب ہو حتیٰ کہ اگر عید دار ہو جائے تو بھی اس پر ہی قربانی کرنا لازم ہو اور ضمان عید نہیں  
 ہو۔ وعن هذا الاصل قالوا اذا مات المشتراة للتفحیح۔ اور اسی اصل سے ہمارے مشائخ نے نکالا کہ اگر فقیر  
 کے واسطے خرید ہو یا نذر مر گیا۔ پس خریدار یا تو خوشحال ہو گا یا فقیر ہو گا۔ علی الموسر مکانہا آخری دلی  
 علی الفقیر۔ پس خوشحال پر ہمارے اسکے دوسری قربانی واجب ہو اور فقیر پر کچھ واجب نہیں اگر کس۔ کیونکہ اصل  
 مذکور مقتضی ہے کہ تو اگر پر اسی جائز کی وجہ سے دجوب نہیں تھا بلکہ ابتدائی دجوب ہو اور فقیر پر صرف یہ حائل نہیں رہتا  
 اور وہ مر گیا اور وہ اسکی موت سے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہے۔ ولو فلت او سرفت فاشتری آخری۔ اور اگر  
 یہ جائز گم ہو گیا یا چوری گیا پھر اسے دوسرا خرید۔ اگر یہ قربانی کی نیت سے خرید۔ ثم ظلت الاولى فی  
 ایام الشعر۔ پھر قربانی کے ایام میں پہلا جائز ظاہر ہوا۔ یعنی گم شدہ مل گیا یا چوری سے مل گیا۔ تو دیکھا جاوے  
 کہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا وہ تو گم ہو یا فقیر ہو۔ کیونکہ دو وزن میں حکم کی راہ سے فرق ہے۔ علی الموسر ذبح احدہما تو گم ہو  
 ان دو وزن میں سے ایک قربانی کرنا واجب ہو۔ یعنی دو وزن میں سے جس ایک کو چاہے قربانی کرے اور دوسرے  
 دوسرا تو اسکو اختیار ہو کہ چاہے فروخت کرے۔ و علی الفقیر ذبحہما۔ اور فقیر پر ان دو وزن کو ذبح کرنا واجب ہو۔  
 فن۔ اس واسطے کہ قربانی کی نیت سے خرمنے میں دو وزن اس پر متعین ہو گئے ہیں اگرچہ ابتداء میں اس پر ایک بھی واجب  
 نہ تھا۔ ولو ارضعہا فاضطرب فانکسر رجلہا۔ اور اگر اسے جائز کو قربانی کرنے کے لیے لٹا یا پس وہ زچا جس سے  
 اسکا پاؤں ٹوٹ گیا۔ یا اگر کھالی رہی یا مانند کے کوئی ایسا عیب آگیا جس سے ابتداء میں قربانی نہیں جائز ہوئی  
 ہے۔ فذبحہا اجزاء استحسانا عندنا۔ پس اسے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک استحسانا اسکی قربانی کافی ہو گئی غلط  
 لزفر رحمہ والشافعی رحمہ۔ حالانکہ اس میں زفر رحمہ اللہ و شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا۔ فن۔ ان دو وزن کے  
 نزدیک قبل ذبح کے قربانی میں ایسا عیب آگیا جو قربانی سے منع کرتا اسکی قربانی کافی نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک  
 قیاس ہی تھا لیکن ہم نے ایسے قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ بعد ذبح کے وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائیگا۔ ذبح کے وقت  
 ابدال واقع ہونے میں استحسانا جائز ہے۔ لان حالۃ الذبح و مقدماتہ ملحقۃ بالذبح۔ اس واسطے کہ ذبح کی حالت میں  
 مقدمات ملحق ذبح ہیں فن۔ یعنی ذبح کے لیے ذبح ہو گا یا نہ ذبح ہو گا یا نہ ذبح ہو گا یا نہ ذبح ہو گا یا نہ ذبح ہو گا  
 کے گویا ذبح میں شامل ہیں۔ فکانہ حاصل بہ اعتبارا وحکما۔ یہ عیب گویا بذریعہ ذبح کے حاصل ہوا ازراہ اعتبار  
 و حکم کے فن۔ یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکما ذبح میں تو باعتبار جازت شرعی و حکم کے گویا ذبح کرنے  
 سے اسکا پاؤں ٹوٹ گیا حتیٰ کہ وہ بعد ذبح کے ٹکڑے ہو جائیگا۔ کیونکہ ان افعال سے ذبح متصل ہے۔ و کذا لو تعیب  
 فی ہذہ الحالۃ۔ اور اسی طرح اگر ایسا ہو کہ اس حالت ذبح میں وہ جائز عیب دار ہو گیا۔ فافلت۔ پھر آگاہ  
 ایک بھاگا۔ ثم اخذت من فورہ۔ پھر اسی وقت لورا پکڑ لیا گیا۔ فن۔ ابھی حالت مذکورہ قائم ہے کہ گویا وہ ذبح  
 کی حالت میں معیوب ہوا۔ و کذا بعد فورہ عند محمد خلافا لابی یوسف۔ اور اسی طرح اگر فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ  
 بعد پکڑا گیا تو برخلاف قول ابو یوسف رحمہ کے امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فن۔ کہ گویا فوراً پکڑا گیا ہے یا نہ  
 حاصل بمقدمات الذبح۔ اس واسطے کہ یہ بھی مقدمات ذبح کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ وہ ذبح کے واسطے  
 لایا گیا تھا کہ اس میں یہ ساتھ ہوا پھر فوراً پکڑا گیا اگر نہ تو کچھ بعد نہیں ہے کیونکہ وہ تو ذبح کے اہتمام میں ہے پس جب تک



یہ قصد جو راجح سے تب تک وہ فوج ہی کے مقدمات میں داخل ہو۔ اگر وہ نظر سے غائب ہو یا قصد ہو کہ اسکو دور کر  
اب دوسرا فوج کرے پھر دیکھ کے بعد یہ قصد ہو کہ اسی کو فوج کرو تو اب بتقصاے دلیل مذکور اسکا فوج کرنا جائز ہوگا اسکا  
کہ وہ مقدمات فوج سے خارج ہو گیا کیونکہ قصد میں فتور واقع ہو گیا۔ اسی طرح اگر فوج کے واسطے مکالم لائے پھر فوج وغیرہ  
سے اسکو بھیرا کہ اسوقت یا آج نہیں فوج کیا جائیگا بلکہ دوسرے وقت فوج کیا جاوے اور جب اصل لے چلے تو اسکی تاہم  
فوت گئی تو وہ جائز نہ ہوا چاہیے کیونکہ یہ مقدمات فوج میں نہیں ہے۔ غنیم والہ تعالیٰ اعلم۔ ۴۔ را بیان اسکا کہ کس حد تک  
جائز روں میں سے یہ اُمحیہ ہونا چاہیے جو غریب مذکورہ سے صحیح سالم ہو۔ قال واذا حین من الابل والبقرة الغنم  
فراياک اخیجہ از جنس اونٹ و گائے و بکری ہوت۔ اونٹ میں عربی و بختی شامل ہیں اور بقرے میں گائے زرد و دھون  
اور غنم میں بھیری و بکری و دنبہ داخل ہیں۔ اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی روایت میں جنس مذکور ہو۔ ۵۔ اور منی رح نے  
کہا کہ ہمارے قول کے مثل قول الکر و شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر حیوان سے خواہ وحشی ہو یا پالو ہو اور ہر پرند  
خواہ وحشی یا پالو ہو بشرطیکہ مکول و طعم ہو قربانی جائز ہے کیونکہ جمعہ کی نماز میں جلد ہی جانے والے کے ثواب میں اول اہل اہل و نہ پھر  
اہل بقرہ پھر شاة پھر دجاجہ پھر بیضہ و عصفور مذکور ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب کبہ میں آئے ہری لچانے کی مثال ہے تو جائز ہے  
اور جلد ہی جائز اسکی قربانی جائز ہے اور جواب یہ کہ مراد حدیث میں مراتب تفاوت ثواب میں۔ کبھی ظاہر یہ کہ استعمال  
اعراض کیا جاتا ہے کہ اگر ظاہر مراد ہوتا ہے کی قربانی جائز ہو حالانکہ بالاتفاق باطل ہے لیکن یہ اعتراض۔ اقطر اسو  
کہ اہل عام کو لیکن میں حائل کا اہل اس طور پر ہو کہ وہ قربانی کیا جاوے تو اسکا اُمحیہ ہونا جائز ہے اور حق جواب  
یہ ہے کہ اہل عام سے خاص اُمحیہ پر استعمال نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہر ایسی چیز جس سے تقرب جائز ہو لہذا نہیں کہ قربانی بھی  
جائز ہو یا جبکہ فوج ہو اسکی قربانی کافی ہو بلکہ ظاہر یہ کہ اسے عجیب ہے کہ طرق اجتہاد میں سرسری قدم رکھتے ہیں بلکہ صواب  
اہل الفاہر کا کلام ہے کہ تقرب اُمحیہ میں جو مقول ہے وہی جائز ہے۔ لہذا عرفہ شرف تھا۔ اسو اسطے کہ اُمحیہ بطریق شرع معلوم  
ہو اور سن۔ مسین اسے کہ وہ داخل نہیں ہے۔ ولم تقتل التفتیہ بغیر ہامن ابنی صلی اللہ علیہ وسلم ولا من  
الصحابہ رضی اللہ عنہم۔ اور سوائے اونٹ گائے و بکری کے قربانی کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یا کسی صحابی سے  
کتابت نہیں ہوت۔ بلکہ صرف اونٹ و گائے و بکری کی قربانی ثابت ہے چنانچہ اونٹ کی قربانی بروایت جابر رضی اللہ عنہ  
عند مسلم اور گائے کی قربانی بروایت جابر و عائشہ رحمہ عنہ البخاری و مسلم و غنم کی قربانی بروایت انس رحمہ عنہ البخاری و مسلم  
و طبرانی۔ قال و بکری من ذلک کل الثنی فصاعدا۔ اور واضح ہو کہ اونٹ و گائے و غنم سب میں سے نسی کی  
قربانی ہاں سے بڑھ کر جائز ہے۔ لا الضمان فان الجذع شہ بکری۔ سوائے ضمان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جو خلع  
بجائز ہے۔ اور یہی قول الکر و احمد ہے۔ لقولہ علیہ السلام صحوا بالثنا یا الا ان یعسر علی احدکم  
فلینک الجھن من الضمان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنہ ہر قسم کی قربانی کیا کر لیکن اگر تم میں کسی  
معاشرہ ہو وہ دن کا جذع قربانی کر دے۔ رواہ مسلم۔ وقال علیہ السلام لکم التھیحۃ الجھن من الضمان  
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنبہ میں سے چند ذوب اُمحیہ ہوت۔ رواہ الترمذی مع تفسیر۔ و استغفر۔ اور یہاں  
رکوعا حدیث میں آرا جملہ حدیث غنہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب میں قربانیان تقسیم فرمیں  
دوسرے حصہ میں ایک جزد آیا پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک جزد ملے گا تو فرمایا کہ اسکو قربانی کر دے۔ رواہ  
بخاری و مسلم۔ لیکن یہی نے زیادہ کیا کہ اور نیز ہے بعد کسی کو اسکی اجانت نہیں ہے۔ یہی نے کہا کہ یہ خاص رخصت عانت  
مردہ بن ہمارے کہ ہر کس کو ہوا واد رہے مرد بن خالد رضی اللہ عنہ کے واسطے مثل عقبہ واد ہر وہ کے ہوا چکا۔ اصل اسکی







فـ یعنی جب کے ساتھ وساؤں شرک ہر وہ نصرانی ہو یعنی ایسا شخص ہو جسکی طرف سے تقرب و قربانی صحیح نہیں ہے  
 اور جلاویر یہ اللحم۔ یا ایسا شخص ہو جو گوشت چاہتا ہو فـ اگرچہ اسکی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً مسلمان ہو  
 لیکن وہ قربانی کی نیت نہیں رکھتا بلکہ گوشت کھانے کے واسطے شرک ہے۔ لم یحجر عن واحد منهم۔ تو انہیں سے کسی کی طرف  
 سے قربانی جائز نہ تھی۔ ووجه ان البقرة يجوز عن سبعة لكن من شرط ان يكون قصد الكل القرية وان خلقت  
 جہاتہا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ گائے کی قربانی سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہو لیکن اسکی شرط میں سے یہ ہے کہ سب کی  
 نیت تقرب ہو اگرچہ تقرب کی راہیں مختلف ہوں۔ کلا ضحیۃ والقران والمستع عند نال اتحاد المقصود۔ جیسے قربانی و  
 ہی قران و ہی نیت و ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقصود متحد ہے۔ و هو القرية۔ اور وہ تقرب ہی فـ پس اگر  
 ایک لے خود قربانی کی نیت کی ہو اور دوسرے نے ہی القران ادا کرنے کی نیت کی اور سوم نے ہی النیت ادا کرنے کی  
 نیت کی اور چارہ نے اپنے مورث میت کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف قربت کی  
 فیتن کین فذیہ ساؤن کی طرف سے جائز ہے۔ وقد وجد هذا الشرط فی الوجه الاول لان التضحية عن الغير  
 معرفت قریہ۔ اور مسئلہ اول میں یہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا بھی قربت معلوم ہو اور فـ  
 لہذا مارٹون کی قربانی اپنے مورث کے واسطے بھی قربت ہوئی۔ الا تری ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی عن  
 امہ علی مارونیا من قبل۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی  
 قرانی چنانچہ ہم نے سابق میں روایت کیا ہے فـ رواہ سلمہ داہن ماجہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ جس صورت میں چھ شرک  
 کے ساتھ میں ساؤن کے وارث نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی تو سبکی نیت قربت پائی گئی پس بشرط  
 تقرب سب کی جانب سے پائی گئی پس قربانی جائز ہے۔ ولہم وجد فی الوجه الثانی۔ اور دوسری صورت میں یہ شرط بہت  
 پائی گئی فـ یعنی جس صورت میں کہ ساؤن شرک نصرانی ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے  
 تقرب کی نیت نہیں متحقق ہوئی۔ لان النصرانی لیس من اہلہا وکنا قصد اللحم ینافیہا۔ اسواسطے کہ نصرانی  
 کہ تقرب کی نیت نہیں ہے اور اسی طرح گوشت کا قصد کرنا تقرب کی منافی ہے۔ واذالم یقع البعض قریہ۔ اور جب  
 یہ صورت ہوئی کہ قربانی میں سے بعض حصہ تقرب نہیں واقع ہوا فـ یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت والے کا حصہ تقرب  
 نہیں ہوا۔ حالانکہ قربانی کا فون بہانا ایک جائز میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ والاراقۃ لا تجزی فی حق القریہ۔ اور  
 فون بہانا ایسی چیز نہیں کہ تقرب کی راہ سے اسے ٹکڑے ہو سکتے ہوں۔ لم یقع الكل ایضا۔ تو کل بھی تقرب نہیں  
 واقع ہوا فـ خلاصہ یہ کہ فون بہانا ان ایام میں ایک قربت ہے اور اسکی حکمت و سرائیکی معرفت دقیق بعلم اے  
 عزوجل ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک جائز کی قربانی میں کچھ فون بہانا تو بطور تقرب ہو سکے اور کچھ بغیر قربت ہو سکے تو کمال  
 ایک فون بہانا ایک ہی طرح واقع ہوگا اور یہ اصول میں ٹھہرا کہ اعمال عبادت میں جب کچھ اخلاص نہ وارد ہو تو کل بغیر  
 اخلاص و تقرب کے ہو جاتا ہے لہذا یہ ماحور بغیر قربانی کے صرف گوشت کے واسطے فوج ہوا۔ فامتنع الجواز سوا  
 جائز ہوتا متنع ہوا۔ و ہذا الذی ذکرہ استحسان۔ اور یہ جو ذکر فرمایا ہے حکم استحسان ہے فـ یعنی در صورتیکہ  
 خیر کمین کی نجات قربت مختلف ہوں تو قربانی جائز ہو مثلاً سب خیر کمین میں بعض لے قربانی کی نیت کی اور بعض نے قتل  
 صیہ کا کفارہ دینے کے اور بعض نے ہی قران حج یا نیت حج کی جیسے وارٹون لے میت کی طرف سے قربانی کی  
 اجازت دی غرضکہ وجہ قربت مختلف ہیں لیکن سب کی نیت قربت کی ہے تو قربانی والوں کی قربانی بھی جائز ہے یہ حکم استحسان  
 ہے۔ والقیاس ان لہم کجوز و ہور و اچہ عن ابی یوسف۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو اور ابو یوسف ہست



یہ بھی ایک روایت آئی ہے کہ صورت اول میں میت کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں  
 ہوگی۔ لہذا تشریح بالاتفاق فلا یکوزعن غیرہ کا الاعتاق عن المیت۔ اس واسطے کہ میت کی طرف سے قربانی  
 کی اجازت دینا تشریح باتھان ہو لینے نفل احسان بطور مال تلف کرنے کے ہے تو یہ غیر کی طرف سے نہیں جائز ہے جیسے میت  
 کی طرف سے آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ تلف کرنے کا احسان ہے۔ لکن لقول القرۃ قد تقع عن میت  
 کا تصدیق۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کبھی میت کی طرف سے قربت واقع ہوتی ہے جیسے مدفنہ و یناف۔ قربانی بھی  
 واقع ہو جائیگی۔ بخلاف الاعتاق لان فیہ الزام الولاء علی المیت۔ بخلاف اعتاق کے کہ وہ اسوج سے میت  
 کی طرف سے جائز نہ ہو کہ اعتاق میں میت کے ذمہ ولادہ لازم کرتا پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی ملک کو آزاد کرے  
 تو ملک کی ولادہ اس کے واسطے ہوتی ہے اور میت اس لائق نہیں کہ اس کے ذمہ ولادہ لازم کی جاوے اور نہ وارث کو یہ اختیار ہو  
 بخلاف قربانی کے کہ اس میں سولے ذواب کے کچھ لازم کرتا نہیں ہے۔ اہل نظر تحقیق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی میت  
 کی جانب سے قربانی کرنا بھی امام ابو یوسف پر محبت ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو ذبحوا عن صغیر فی الورثۃ اوام ولد جائز  
 بنیانا نہ قرۃ۔ اور اگر ان لوگوں نے جائز کو وارثوں میں سے صغیر کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو بھی جائز  
 ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ تقریب ہے۔ یعنی اگر شریکوں میں کوئی صغیر ہو جس کی طرف سے اسے اپنے قربانی کی  
 یا کوئی ام ولد جو جس کی طرف سے اسے سولی نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ کسٹاید مراد اللہ اعلم ہے کہ جائز خیریت سے  
 شرکت ایک طفل یا ام ولد کی بھی ہو سکتی ہے موت کے بعد والد یا سولی نے اجازت دی تو جائز ہے کیونکہ طفل یا ام ولد جس کے سوا  
 جو کوئی قربت و ذواب ہیں۔ ولومات واحد نہم فہما الباقون بغیر اذن الورثۃ لا یجزم۔ اور اگر شریکوں میں سے  
 کوئی مرگیا ہو یا بیون نے بدون اجازت اس کے وارثوں کے یہ جائز قربانی کیا تو قربانی ادا نہ ہوگی۔ لہذا لم یقع بعضہ تقریب  
 اس واسطے کہ اس میں سے میت کا حصہ تقریب نہیں ہوا۔ کیونکہ میت کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہو گیا اور  
 وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی۔ ویما تقسیم وجد الا ذن من الورثۃ لکان قرۃ۔ اور مسئلہ البقا  
 میں وارثوں کی طرف سے اجازت ہو کر قربانی قربت ہو گئی۔ لہذا اس میں جو ان کا حکم ہے۔ قال ویاکل من ثمن الاضاحی  
 ویطعم الاغنیاء والفقراء ویدخر۔ اور قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ اخی کے گوشت سے خود مع عیال کھاوے اور  
 تو گروں کو اور فقیروں کو کھاوے اور ذخیرہ کرے۔ ف۔ باین طور کہ نک لگا کر خشک کر کے رکھ چھوڑے۔ و طعم ہو کر  
 اس میں سے منسک قربانیان مستثنیٰ ہیں پس مذکر نے والا اپنی مذکر کی قربانی سے نہ کھاوے خواہ فقیر ہو یا فو خال ہو اور  
 ہی ایک و شافعی و احمد کا قتل ہے حتیٰ کہ اگر مذکرین سے کھاوے تو جسد رکھایا اس کا ضامن ہو گا اور ذخیرہ سے استفادہ  
 کہ اس کی قیمت صدقہ کرے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار میں سے کھانا جائز ہے ایک فقیر دوم حج  
 قربان کی ہدی۔ سوم حج نسیج کی ہدی و چارم نفل قربانی کی ہدی جبکہ اپنے محل پر پہنچ جاوے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل  
 تک نہیں پہنچے تو اس میں سے کھانا بھی نہیں جائز ہے اور کفارات و نذر کی قربانیوں سے بھی کھانا نہیں جائز ہے۔ بلکہ  
 ضحیہ سے بالاتفاق کھانا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام کنت نیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منها وادخروا  
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے تم کو نذر کی قربانیوں کے گوشت کھانے اور ذخیرہ کرنے  
 سے منع کر دیا تھا پس اب تم لوگ کھاؤ اور ذخیرہ کرو۔ رواہ ابو داؤد و محمد بن یوسف و مسلم بن الحجاج و غیرہ۔ اور جو ہر  
 کو قتل کے امام میں اس امر سے منع فرما دیا تھا کہ نذر کو قربانیوں کے گوشت سے رست حاصل ہو جائے۔ امام ابو یوسف  
 تو اجازت دیدی چنانچہ خود بعض رعایت میں وجہ مذکور صریح وارث ہے۔ دسی جائز کا یہ جو معنی جائز ان یوکل غنا



اور جب یہ جائز ہو کہ قربانی کرنے والا خود کھادے حالانکہ وہ فرائض کو بھی جائز ہو کہ وہ دوسرے کو کھادے۔  
 فقہاء اس سے مستفاد ہو کہ قربت مرت غن بہا ہوا اور بعد اسکے گوشت و پوست وغیرہ اسکی ملکیت پر رہتی  
 ہے چاہے کھادے یا کھادے۔ و یجب ان لا ینقص الصدقۃ عن الثلث۔ اور یجب ہرگز اس میں سے صدقہ نہ  
 تثنائی سے کم کرے۔ یعنی قربانی میں سے تثنائی صدقہ کرے مگر یہ یجب ہے واجب نہیں ہے۔ لان الجہات ثلث  
 الاکل والاوغار لما روئیا۔ اس واسطے کہ تین طریق ہیں ایک کھانا۔ اور دوم ذخیرہ رکھنا بطریق حدیث و معنی او پر  
 روایت کی۔ والا طعام۔ اور سوم کھانا۔ لقولہ تعالیٰ و اطعموا الفقراء والمہجرات۔ یہ لیل قول اللہ تعالیٰ و اطعموا  
 الخ۔ یعنی کھلاؤ قانع و مسترک۔ فالقسم علیہما اثلاث۔ پس انجیہ مذکور تین طریق پر تین تہائی تقسیم ہوا مطلق  
 یعنی سائل اور مستحق سوال کے واسطے متفرق ہو۔ اور تمام تفصیل تفسیر مترجم سے تلاش کر دہیں علماء رحمہ کے اختلاف  
 احوال و وجوب الصدقۃ و استحباب میں اور اختلاف اسکی مقدار میں صرح مذکور ہیں۔ اور اکثر علماء رحمہ کے نزدیک تہائی  
 صدقہ کرنا یجب ہے۔ قال و یتصدق بجلدہ لانہ حیوہ منہا۔ اور فحیہ کی کھال چاہے صدقہ کر دے کیونکہ کھال ایک  
 ایک جڑ ہے۔ اولیٰ عمل منہ آلا تشتمل فی البیت۔ بالکھال سے کھال ایسی چیز بناوے جو گھر کے استعمال میں کام  
 آوے۔ کالقطع۔ جیسے قطع ف۔ جو کھال صاف کر کے مربع یا دوسرے بناوے میں کہ وہ بیٹھے یا دوسرے خان بنائے  
 کے کام آتا ہے جیسے جاسے نماز بنالئے ہیں۔ والجراب۔ اور جرمی تخیلات۔ یاوشدان۔ والفر بال و نخل  
 اور جملنی و س کے مانند ف۔ فعل و فعلی و شک وغیرہ۔ لان الانشغال بہ غیر محرم۔ اس واسطے کہ اس کھال  
 سے نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا۔ ولا باس بان یشتري بہ ما یتقے بہ فی البیت بعینہ مع بقاءہ استی ثاب  
 اور مضائقہ نہیں کہ کھال کے عوض ایسی چیز خریدے جسکا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر میں نفع اٹھایا جاوے  
 اور یہ استعمال ہو۔ یعنی جیسے کھال کی ذات سے کام نکلتا ہے بدون اسکے کہ کھال جاوے اسی طرح استعمال  
 جائز ہے کہ اسکے عوض ایسی چیز خریدے جو باقی ہو کہ کام آوے و ذلک مثل ما ذکرنا۔ اور اسکی مثال وہ چیزیں جو بیٹھے بیان  
 کیں ف۔ کہ تخیلات و جملنی و ڈول وغیرہ خریدے سے اور انادال وغیرہ خریدے کہ وہ کھال یا جانگا یعنی سولے کھالے  
 کے اسطرح آٹے وال سے نفع نہیں ہو سکتا کہ بعینہ باقی رہے۔ لان للبذل حکم المبدل۔ اس واسطے کہ مبدل کا جو  
 حکم ہو وہی بدل کے واسطے ہوتا ہے۔ تو کھال سے جس طرح نفع لے لے گا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر  
 بدل ایسی چیز ہو کہ اسکو کھال یا تو گویا مبدل کو کھال یا عالا کہ کھال کھانا ممنوع ہے لہذا فرمایا۔ ولا یشتري بہ ما یتقے بہ  
 الا بعد استهلاكہ کا لخل والا باز برا اعتبارا بالبیع بالدرہم۔ اور کھال کی عوض ایسی چیز نہیں خرید سکتا جس سے  
 انشغال بدون اسکے ممکن نہ ہو کہ وہ چیز تلف ہو جیسے سرکہ و سوا محرقا یا س و درہم کے عوض ذوق کے فساد کیونکہ  
 کے عوض فروخت کرنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ درہم سے بدن اسکے نفع نہیں ہو سکتا کہ انکسلف کہ جاسے اور انہوں  
 کے معینے جاوے۔ والمعنی فیہ انہ تصرف علی قصد التمول۔ اور بیع عوض دوسرے کے نفع ہونے میں وجہ ہے  
 کہ بیع نقد کا تصرف بقصد تمول واقع ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ جائز تو تمول سے خارج ہو گیا پس اگر بیع سے تمول کیا  
 تو درہم کا صدقہ کرنا واجب ہو گا کیونکہ فعل کر دہ سے حاصل ہوا تو حبس ہے پس صدقہ کرے۔ کما فی المعنی۔ اور اصل  
 اس باب میں حدیث صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ ہو و پر لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں جہلی حرام فرمائی تھی پس انہوں نے اسکو  
 کھلا کر فروخت کر کے اسکا ثمن کھانا کھائی اچھا۔ پس معلوم ہوا کہ جہلی کا عوض دام کھانا ہوا جہلی کھانے کے قرار ہے  
 بدل کا حکم مبدل کا ہوتا ہے پس کھال کے عوض کھانے پینے یا تمول کی چیز نہیں لے سکتا ہے۔ لیکن ایسی چیز جائز ہے کہ جو کھال



کی طرح بعینہ باقی رہے اور کام میں آوے۔ واللحم بمنزلہ الجلود فی الصبیح۔ اور گوشت کا حکم صبح توڑل میں بمنزلہ  
 کھال کے عرف۔ حتیٰ کہ اگر گوشت کو بعض درہون کے فروخت کیا تو ان درہون کو صدقہ کرے اور اگر ایسی چیز کے  
 عوض فروخت کیا جو بیرون عین تلف کرنے کے کام میں نہ آوے جیسے آٹا دال سرکہ وغیرہ تو نہیں جائز ہے اور اگر چھلنی و  
 ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہے۔ غرض کہ یہی قول صبیح ہے کہ کھال و گوشت کا حکم یکساں ہے اور بعضوں نے فرق کیا تو وہ  
 صبیح نہیں ہے۔ ولو باع الجلود اللحم بالدرہم او بالمال فیتفیع بہ الا بعد استهلاكه تصدق بثلثہ لان القرۃ  
 انتقلت الی بدلہ۔ اور اگر کھال یا گوشت کو بعض درہون کے فروخت کیا یا بعض ایسی چیز کے جس سے بدن تلف  
 عین کے نفع نہیں لے سکتے تو اس کا ثمن صدقہ کر دے اس واسطے کہ قربت اس کے عوض کی جانب منتقل ہو گئی۔  
 و بعض کو صدقہ کرنا لازم ہوا۔ وقولہ علیہ السلام من باع جلدہ اخیجۃ فلا اخیجۃ لہ۔ اور جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے ارشاد فرمایا کہ جسے اپنی اخیجہ کی کھال فروخت کی تو اس کے واسطے اخیجہ نہیں ہے۔ عرف۔ اس سے عدم جواز بیع نہیں  
 نکلتا بلکہ یہ فقید کراہتہ البیع۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیع مکروہ عرف۔ مگر کراہت کے ساتھ جواز ہو گا۔ اما البیع  
 جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسليم۔ کیونکہ ملکیت قائم ہونے اور سیردگی کی قدرت ہونے سے بیع کا جواز  
 ہو گا۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ اس کا اخیجہ کامل ہوا۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صبیح کہا اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں  
 روایت کیا۔ ولقدہ الذہبی لکن حسن الاسناد والحدیث۔ علم۔ مسئلہ قربانی کی کھال کو اکثر لوگ نقاب کو دیتے ہیں  
 اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ ولا یعطی اجر الجہار من الاخیجۃ۔ اور نقاب کی اجرت کو اخیجہ میں سے نہ دے  
 ۔ یعنی نہ کھال اور نہ گوشت اور نہ اوجہ وغیرہ کوئی چیز بطور اجرت کے نہ دے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام  
 علی رضی اللہ عنہ لصدق بجلالہا وخطا مہا ولا تعط اجرا لجزا رہا منہا شیئا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولین و ہمارین صدقہ کر دے اور انہیں سے کچھ بھی نقاب  
 کی اجرت میں مت دے۔ بخیر و کسار داہ البخاری و مسلم وغیرہ۔ والہی عنہ نہی عن البیع ایضا۔ اور نقاب یعنی  
 اخیجہ بنالے دلے کی اجرت مٹے سے مانع کرنا بیع سے بھی مانع ہے۔ لانه فی سنی البیع۔ اس واسطے کہ حاکم نے  
 بیع کے سنی میں عرف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اخیجہ کی جلد فروخت کرنا جو جائز مکروہ کہا تو مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ ظاہر  
 حدیث مفید ہے کہ بیع حرام ہو لیکن اصول میں منقرہ ہوا کہ بیع جب ایسی وجہ سے منع ہو جو ذات بیع سے خارج ہے تو اصل  
 مشروعیت رہتی ہے اور غیر کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ ذات خود مشروع ہے لیکن جمعہ  
 کے جانے سے روک اسکو حرام کرتی ہے تو مکروہ تحریمی ہے اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ م۔ بیع۔ ویکرہ ان۔ بخر مصروف  
 اخیجۃ ویتفیع بہ قبل ان یدبجھا۔ اور مکروہ ہے کہ اخیجہ کے بال بیکر اس سے نفع اٹھاوے قبل اسکے ذبح کے۔  
 یعنی قربانی کرنے سے پہلے اس جانور کے بال بیکر کاہن و ناکرہ ہے۔ لانه التزم اقامۃ القرۃ بجمع اجزا ہا۔ اور  
 کہ اس شخص نے اس جانور کے تمام اجزاء کے ساتھ میں قربت ادا کرنے کا التزام کیا تھا۔ اور ہنوز ذبح نہیں کیا  
 کہ اسکے بعض اجزاء کو ذبح یا کاٹ لیا تو۔ التزام کے خلاف مکروہ ہے۔ بخلاف ما بعد الذبح۔ بخلاف ذبح کے بعد  
 لانه اقیمت القرۃ بہا۔ اس واسطے کہ پوری اخیجہ سے قربت ادا ہو گئی۔ فنسک سے ذبح کیا تو ذبح اسکے بال و کھال  
 وغیرہ سے نفع ملے۔ اٹھاوے جیسے کھال میں تفصیل کر رہی۔ کما فی الہندی۔ جیسے ہی میں عرف۔ یعنی جواز  
 کہ مکروہ کو پوری بھیجا گیا کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہے پس اسکے بال لینا منع ہے۔ ویکرہ ان یحلب لہنہا فیتفیع بہ  
 کما فی الصوف۔ اور مکروہ ہے کہ اخیجہ کا دودھ دوہ کر اس سے نفع اٹھاوے جسے بال میں مکروہ عرف۔ کیونکہ دودھ مکروہ



اس کے اجزاء میں سے ہے۔ اور اگر دودھ بانی نہ ہوتا اسکو مضر ہو تو سرد پانی چھڑک کر منقطع کرے ورنہ دودھ بکر صدقہ کھڑے اور یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ایسی ضحیہ میں ہے جسکو سعید بن جبیر نے بہ نیت اضحیہ خریدا ہو اور غیر سعید بن جبیر کی ضحیہ میں دودھ وبال لیکر انتقل جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ مطلق ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ م۔ قال والا فضل الان ذبیح الضحیۃ میدہ ان کان یحسن الذبیح۔ اور بفضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبیح کرے بشرطیکہ اچھی طرح ذبیح کر سکتا ہو۔ وان کان لا یحسنہ فالافضل ان یستعین بغيره۔ اور اگر اچھی طرح ذبیح نہ کر سکتا ہو تو اس کے حق میں افضل یہ ہے کہ دوسرے سے مدد لے۔ و انما استعان بغيره فینبی ان یشہد بانفسہ۔ اور جبکہ دوسرے شخص سے اپنی ضحیہ کے ذبیح میں مدد لے یعنی غیر سے ذبیح کرایا تو چاہیے کہ خود وہ حاضر ہو۔ بقولہ علیہ السلام لفاظمۃ رضی اللہ عنہا قومی فاشہدی اضحیتک فانہ لیغفر لک بادل قطرة من دمہا کل ذنب۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سیدہ السارۃ فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ تو اٹھ کر اپنی قربانی کے وہاں حاضر ہو کہ اس کے اول قطرہ خون کے ساتھ ہی تیرے کل گناہ بخشے جائیں گے۔ اور تو اس طرح کہو۔ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی سدر رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ پس عمران بن حصین نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات خاص کر آپ کے لیے اور آپ کے اہل بیت کے لیے ہے یا سب مسلمانوں کے واسطے ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ سب مسلمانوں کے واسطے عام ہے۔ رواہ الحاکم والبیہقی والطبرانی۔ بیہقی نے کہا کہ اس کے اسناد میں مقال ہے اور ذہبی نے کہا کہ ابو حمزہ الثمالی سخت ضعیف ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ اسحق بن راہویہ نے اسکو باسناد حسن روایت کیا چنانچہ کہا کہ اظہر منی بن آدم و ابو بکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ مذکورہ۔ غایت یہ کہ منقطع ہو اور یہ حرج نہیں ہے۔ اور کرخی نے اپنی اسناد سے اسکو عمران بن حصین سے روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث حاکم نے بطریق علی بن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کی۔ و رواہ البزار رحمہ۔ ذہبی نے کہا کہ اس میں عطیہ راوی و ابی ہریرہ و بزار رحمہ نے کہا کہ اس طریقہ اسناد سے بہتر اسکا طریقہ ہم کو معلوم نہیں ہوا اور یہ حدیث کرخی و ابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی و ابو القاسم اصہبانی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعاً روایت کی لیکن شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد میں عمرو بن خالد راوی و ابی ہریرہ مع۔ م۔ ع۔ ت۔ بالجملہ اس مقام پر ہر کو یہ حدیث حجت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ویکرہ ان یتذبحھا الکتابی لانه عمل ہو قربة و ہو لیس من اہلہا۔ اور مکر وہ ہے کہ ضحیہ کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبیح کرادے کیونکہ یہ ایسا کام ہے کہ جو قربت ہے اور کتابی اس لائق نہیں ہے۔ و انما استعان مکر وہ ہے حتی کہ مالک رحمہ نے کہا کہ جائز ہی نہیں ہے پس شاید کہ ہمارے نزدیک بھی کراہت تحریمی بالغیر ہے اگرچہ ظاہر لفظ کراہت تنزیہی ہے۔ و لو امرہ فذبحھا جائز لانه من اہل الذکاة۔ اور اگر مسلمان نے کتابی کو حکم کیا پس اسنے ضحیہ ذبیح کر دیا تو قربانی ہو گئی کیونکہ کتابی کو ذبیح کی بیانت ہے۔ و قربت کی بیانت نہیں ہے لیکن موکل میں یہ بیانت ثبوت ہے و ذبیحہ بذریعہ کتابی کے ہو جائیگا و القربة اقیمت بانابہ و نیتہ۔ اور قربت بوجہ مسلمان موکل کے اسکو نائب کرنے اور مسلمان کی نیت کے ادا ہو جائیگی۔ بخلاف ما اذا امر المجوسی۔ برخلاف کتابی کے اگر مجوسی کو (یا ہندو کو) ذبیح کا حکم کیا۔ و جائز نہیں ہے۔ لانه لیس من اہل الذکاة فکان افسادا۔ اسواسطے کہ مجوسی کو ذبیحہ کی بیانت نہیں ہے و ذبیحہ خراب کرنا ہوا۔ و اسکا ذبیح کرنا مردار کرنا اور مسلمان کا حکم دینا برباد کرنا ہوگا۔ بالجملہ مسلمان کا ذبیح کرنا اور کتابی کا ذبیح کرنا دو وزن ذبیح ہو جانے میں برابر ہیں لیکن جو کہ قربانی کا ذبیح کرنا اور دین سے ہے تو مذکور کتابی کی قربانی ذبیح کرنا مکر وہ ہے اور امور دین میں مسلمان کو چاہیے نہیں کہ کافر سے مدد لے۔ کنا قال القدوری اور یہی قول شافعی و روایت احمدی اور مالک و احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ روایت



ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری قربانیوں کو ذبح نہ کرے مگر پاک۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی کو سوائے  
 مسکن کے کوئی ذبح نہ کرے۔ مع۔ واذا غلظ رحلان فذبح کل واحد منهما اخصیۃ الا خراجوی عنہما ولا ضمان علیہما  
 و هذا استحسان۔ اگر دو آدمیوں نے باہم اس طرح غلط کیا کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور قربانی کو ذبح کر دیا تو وہ دونوں کی  
 طرف سے ادا ہو گئی اور دونوں پر ضمان نہیں ہے اور ہر حکم استحسان ہے۔ اور قیاس ظاہری اسکو نفی نہیں ہے۔ اور اصل  
 ہذا ان من ذبح اخصیۃ غیرہ بغیر اذنہ للکحل لہ ذلک۔ اور اسکی اصلیت یہ ہے کہ جس نے دوسرے کا اخصیہ بدون اسکے  
 حکم کے ذبح کیا تو اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ وہ وضامن لقیمتہا۔ اور ذبح کرنے والا اسکی قیمت کا ضامن ہے۔ ہر  
 مترجم کہتا ہے کہ ظاہر لفظ مصنف عام ہے کہ دوسرے کا اخصیہ بدون اجازت کے ذبح کیا ہو یا غلطی سے ذبح کیا ہو اور وہ  
 ہر حال ضامن ہے اور نذر اور ابن ساعد رحمہ اللہ کی صورت میں لکھا کہ بعد ادا سے ضمان کے ذبح کی طرف سے قربانی ہو جائے  
 مع ن۔ ظاہر امراد یہ کہ ذبیحہ کا مالک بھی ہو گا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے لکھا کہ۔ ولا یجوز من الاضحیۃ فی القیاس  
 اور یہ ذبح اسکو قربانی سے کافی ہو گا بدیل قیاس۔ وہ ہو قول زفر رحمہ اللہ۔ اور یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ یعنی قیاس  
 مختار زفر رحمہ اللہ اور یہی قول مالک وشافعی و احمد رحمہم۔ ع۔ وفی الاستحسان یجوز ولا ضمان علی الذابح وہو قولنا۔  
 اور استحساناً قربانی جائز ہے اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہیں ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ یعنی قول ابو حنیفہ و ابو یوسف  
 و محمد رحمہم اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر امراد یہ کہ غلطی وغیرہ میں مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ آئندہ مذکور ہے۔ وجہ القیاس انہ ذبح شاة  
 غیرہ بغیر امرہ فیضمن۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذابح نے غیر کی بکری بدون اسکے حکم و اجازت کے ذبح کر ڈالی تو ضامن ہو گا  
 کما اذا ذبح شاة اشتراھا القصاب۔ جیسے اس صورت میں ضامن ہوتا ہے کہ ایسی بکری ذبح کر ڈالے جسکو قصاب نے  
 خرید کیا ہے۔ تاکہ مناسب موقع پر ذبح کر کے اسکا گوشت فروخت کرے۔ پس اگرچہ قصاب نے اسکو ذبح کے لیے  
 خریدا ہے مگر بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوتا ہے اسی طرح بیان اگرچہ اسنے قربانی کے لیے خریدی ہے مگر  
 بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہو گا۔ وجہ الاستحسان انہا تعینت للذبح لتعینہا للاضحیۃ۔ وجہ  
 استحسان یہ ہے کہ یہ بکری ذبح کے واسطے متعین ہو گئی کیونکہ وہ اخصیہ کے واسطے متعین ہوئی ہے۔ ہر۔ کیونکہ اگر غیر نے  
 بہ قیمت قربانی خریدی یا تو لگنے نذر قربانی خریدی تو شرعاً بھی متعین ہے اور اسکے قصد میں بھی متعین ہے اور اگر تو لگنے نے قربانی  
 کے لیے خریدی تو شرعاً اگرچہ یہ متعین نہیں لیکن اسکی نیت یہی ہے پس معلوم ہوا کہ فقیر کی قربانی یا تو لگنے کی نذر کی نیت سے  
 خریدی ہوئی بکری تو قربانی کے لیے متعین ہو کر ذبح کے واسطے ہو جاتی ہے۔ حتیٰ وجب علیہ ان یضحیٰ بہا بعینہ  
 فی ایام النحر ویکرہ ان یبدل بہا غیرہا۔ حتیٰ کہ اس شخص پر واجب ہو جاتا ہے کہ قربانی کے ایام میں اسکو ذبح کرے  
 کرے اور اگر وہ ہوتا ہے کہ اسکے عرض دوسری بدل کرے۔ ہر۔ پس یہی ذبح کے واسطے متعین ہے حتیٰ کہ اگر مالک اسکو ذبح  
 کرنے سے غافل ہو جاوے تو دوسرے کو بظہر خیر خواہی لازم ہے کہ اسکی مدد کرے تاکہ ذبح داری ادا ہو جاوے۔ فقہار  
 المالک مستعینا بکل من یكون اہل الذبح آذنا لہ دلالہ۔ تو مالک ہر ایسے شخص سے جسکو ذبح کی بیعت ہو گئی  
 چاہئے والا اور اسکو اجازت دینے والا ہو گیا ازراہ دلالت حال کے۔ یعنی اسکی حالت اس امر کی دلیل ہے کہ گویا  
 ہر وقت ذبح کو اجازت دی رہتا ہے۔ مستعانہا جاہی لہا تھا تقوت بمضی ہذہ الا یام۔ کیونکہ حالت یہ ہے کہ ان ایام کے گزرجاتے  
 پر قربانی جانی رہی۔ وعساہ یحجز عن اقامتہا العوارض۔ اور شاید کہ بعض عوارض و موانع ایسے پیش آویں کہ  
 ذبح کرنے سے عاجز ہو جاوے۔ ہر۔ پس یہ محالہ دوسرے سے استعانت ہوگی تو جو امر عز و شرع سے مجوز ہے  
 ہو گا یا اسنے صریح زبان سے کہہ دیا جیسے طعام ولیمہ کی دعوت میں نہ لکھا تا سنا سننے کی اجازت ہو گیا۔



زبان سے کہا کہ اسکو کھائیے پس کھانے سے ضمان نہیں ہوتی اگرچہ زبان سے نہیں کہا۔ اسی طرح بیان ذبح  
 کرنے سے ادا ان نہیں اگرچہ اسنے زبان سے اجازت نہیں دی لہذا اگر تو نکر نے قربانی خریدی جو شرعاً متعین نہیں ہو مانی  
 وہ بھی تو نکر کی نیت و قصد کی راہ سے قربانی کے لیے متعین ہو تو اسکی طرف سے دلائل اجازت موجود ہیں پس کسی حال میں  
 ذبح کرنے والا ضامن نہوگا۔ کما اذا ذبح شاة شد القصاب رجلہا۔ جیسے اس صورت میں کہ قصاب کی  
 بکری ایسی حالت میں ذبح کر دے کہ قصاب نے اسکے پاؤں باندھے تھے۔ یعنی مثلاً پاؤں باندھ کر زمین پر ٹاٹا یا  
 کہ اسکو ذبح کر گیا اور چھوڑی لینے گیا پس کسی نے تشبیہ لکر اسکو ذبح کر دیا تو ضامن نہیں ہوتا کیونکہ قصاب نے اسکو ذبح  
 کے واسطے متعین کر دیا تھا بخلاف اسکے اگر قصاب نے پاؤں نہیں باندھے بلکہ فقط خریدی تو اسکو ذبح کرنے سے اسواسطے  
 ضامن ہو جاتا ہے کہ شاید قصاب اسکو زندہ فروخت کرے تو کوئی دلیل نہیں جس سے ذبح کے واسطے تعین معلوم ہو سادہ  
 اضمحیہ میں کچھ پاؤں باندھنا شرط نہیں کہ اس میں تو سوائے ذبح کے کوئی امر نہوگا لہذا اگر کسی نے دوسرے کا اضمحیہ ذبح کر دیا  
 تو ضامن نہوگا اور یہ دلیل مقتضی ہے کہ اگر غلطی سے نہو بلکہ عمدہ آیام النحر میں ذبح کر دے تو بھی ضامن نہوگا اور اضمحیہ  
 اسی شخص کی طرف سے ادا ہو جائیگا جو اسکا مالک ہے چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ م۔ فان قبل یلقوہ امر مستحب۔ پس  
 اگر اعتراض ہو کہ مالک سے امر مستحب جاتا رہیگا۔ یعنی اگر اعتراض ہو کہ تم کہتے ہو کہ اضمحیہ ہونے کی وجہ سے مالک  
 کی طرف سے ادا وہ دلائل کے اجازت ثبوت ہو گئی کہ جو شخص لوق ذبح ہو وہ ذبح کرے تو یہ اجازت کیونکہ ثبوت ہوگی حالانکہ  
 غیر کے ذبح کرنے میں مالک سے امر مستحب جاتا رہیگا۔ وہو ان ینذہما بنفسہ او لیشہد الذبح۔ اور امر مستحب ہے جو کہ  
 مالک خود ذبح کرے یا اسکے ذبح میں حاضر ہو۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں یہ نہیں ہوا۔ فلا یرضی بہ۔ تو مالک  
 اسپر راضی نہوگا۔ پھر یہ دلائل کہان سے نکلے کہ وہ راضی ہے۔ اور اگر مالک خود حاضر ہو اور غیر نے ذبح کیا پس اگر  
 مالک نے مدعا تو صحیح منع ہے حتی کہ بالاتفاق ضامن ہوگا اور اگر منع نہیں کیا تو بلا خلاف ضامن نہوگا کیونکہ یہ اجازت ہے  
 پس مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے تو حالہ یہ امر مستحب جاتا رہیگا اور ادا ہوا اسکے کیونکہ معلوم ہو کہ مالک  
 راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہوگا۔ قلنا یحصل استحسان آخران۔ ہم جواب دینگے کہ مالک کو دوستی دیگر حاصل  
 ہونگے۔ یعنی اگر ایک مستحب گیا اور دوستی حاصل ہوئے پھر خواہ مخواہ راضی ہوگا۔ صیرورہ مسخیا لما علیہ  
 ایک مستحب یہ کہ مالک اسکا قربانی کرنے والا اسی مقصد کے لیے ہوگا جسکے لیے معین کیا تھا۔ یعنی غیر نے مالک کی  
 نیابت میں یہ جائز قربانی کیا تو گویا مالک نے جس قربت کے لیے اس جائز کو معین کیا تھا اسی میں قربانی کرنے والا ہو گیا  
 کیونکہ اگر تو نکر بھی ہو تو بھی ضرور مستحب ہے کہ جس جائز کو قربانی کے لیے معین کیا اسکو قربانی کر دے پس نذر یا فقیر کی صورت میں  
 بعد ہوا ہے یہ بات ثابت ہے پس مالک کو بذریعہ نائب کے یہ استحباب حاصل ہوا کہ تعزیر متعین کے حاصل ہو گیا  
 و کو نہ معجلہ بہ۔ اور مستحب دوم یہ کہ قربانی کے کام میں تعجل کرنے والا ہو گیا۔ سی واسطے روز اول افضل ہے یعنی  
 مستحب ہے کہ ہر امر طاعت میں جلدی کرے اور یہ بات بذریعہ غیر کے حاصل ہوئی تو جب ایک مستحب جاتا رہا اور بجا ہے اسکے  
 دوستی حاصل ہوئے تو ناگوار نہ سمجھیں گے۔ فیہ تفسیہ۔ بلکہ غیر کے فعل کو گوارا کر لیں گے۔ یعنی ایسا دفعہ اس امر کی دلیل  
 ہوگا کہ پسندیدگی ہے تو یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ مالک انہما۔ ولعلہما نارحہم اللہ تعالیٰ من ہذا الجنس سائل استخار  
 اور تادمہ طار رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسی جنس کے سائل استخار ہیں۔ یعنی مثل شجر چھنے خلافت عباس کے  
 امین استخار حکم دیا ہے۔ وہی ان من طبع لحم غیرہ۔ اور وہ یہ ہیں کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت کھا دیا۔ او طعن  
 حلقہ۔ یا اسکے گھون پس ڈھلے۔ اور رفع جزئہ لمانکرت۔ یا اسکا کھڑا دھار یا پس وہ ڈٹ گیا۔ او طعن



قطعیت۔ یا اس کے جائز پر لا دیا پس وہ ہو گیا۔ کل ذلک بغیر امر المالک۔ اور یہ ہر ایک امر بدون اجازت مالک کے  
 کیا فن۔ یعنی گوشت کھانا اور گھوٹ پینا اور گھڑا اٹھانا اور جائز پر لا دینا ہر ایک کام بدون اجازت مالک کے کیا۔ کیون  
 ضامنا۔ تو وہ ضامن ہو گا فن۔ کیونکہ یہ غیر برکات و تقویٰ ہے کیونکہ مالک کی طرف سے یہاں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی کہ  
 جس سے اجازت کی دلیل ہو۔ ولو وضع المالک اللحم فی القدر و القدر علی الکالون و المخطب تحتہ سائر اگر گوشت  
 کی صورت میں ایسا ہو کہ مالک نے گوشت کو دیکھ میں ڈالا اور دیکھ کو چومے پر کھکھرنے لگا یا ان رکھین ہوں فن  
 تو یہ دلائل ہر کہ کھانا منظور ہے۔ او حیل المخطیۃ فی الدورق۔ یا گھوٹ کے سسلہ میں یہ ہو کہ مالک نے گھوٹ کو دورق میں  
 بھرا فن۔ یعنی گول ٹوکری میں بھر کر چکی کے اوپر لگا دیا تاکہ اس میں سے گھوٹ چکی کے بیج سوراخ میں گریں۔ ور لھا الدہن  
 علیہ۔ اور چکی چلانے والا جائز اس سے باندھ دیا ہو فن۔ تو یہ دلیل ہے کہ پسنا منظور ہے۔ اور رفع الحجر و اما لہالی  
 نفسہ۔ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود گھڑا اٹھا کر اپنی طرف جھکا یا ہو فن۔ تاکہ اعانت کی دلیل ہو۔ او حیل علی  
 و ابۃ فسقط فی الطريق۔ یا جائز پر لا دینے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جائز پر بوجھ لا دیا ہو کہ وہ راہ میں گر گیا ہو فن  
 تاکہ اعانت کی دلیل ظاہر ہو پس ایسی صورتوں میں یوں واقع ہو یعنی۔ فاقود ہوا التار فیہ فطبخ۔ پس اس شخص نے جو کچھ  
 میں آگ روشن کر دی کہ گوشت کھا دیا۔ او ساق الداجہ فطحنہا۔ یا اس نے جائز ہانک دیا کہ گھوٹ پس دیے۔ او اعانہ  
 علی رفع الحجر فانکسرت فیما بینہما۔ یا اس نے گھڑا اٹھانے میں مالک کی اعانت کر دی کہ وہ ان دونوں کے لگا دین ٹوٹ گیا  
 او حیل علی و ابۃ ماسقط قطعیت۔ یا اس نے کوئی بوجھ اٹھا کر اس کے جائز پر لا دیا کہ وہ تلف ہو گیا۔ لا یكون ضامنا فی  
 ہذہ الصور استحسانا لوجود الاذن و لالتہ تو ان صورتوں میں استحسانا ضامن ہو گا کیونکہ ازراہ دلائل کے اجازت ثابت ہو  
 فن۔ یعنی اوپر کی صورتیں جن میں بدون دلائل کے ضامن ہوا تھا اگر وہ ان وجوہ مذکورہ کے ساتھ واقع ہوں تو اجازت بدلت  
 پائے جانے کی وجہ سے استحسانا ضامن ہو گا۔ و اذ اثبت ہذا نقول فی مسئلہ الکتاب ذبح کل منہما اضحیۃ غیر بغیر اضر  
 صریحا فی خلافتہ زفر بعینہما و تاتی فیہا القیاس و الاستحسان کما ذکرنا۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب  
 ہم کتاب کے مسئلہ میں یوں فرض کرتے ہیں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کا جائز قربانی بدون اس کی اجازت ذبح  
 کے ذبح کر دیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمدہ ایسا کیا) تو یہ صورت بھی زفر رحمہ کے ساتھ اختلافی ہے اور اس میں بھی قیاس و استحسان  
 جاری ہو گا جیسے ہم نے بھی ذکر کیا ہے فن۔ حتی کہ زفر رحمہ کے نزدیک دلیل قیاس ضامن ہو گا اور قربانی ادا نہ ہوگی اور یہی قول  
 مالک و شافعی و احمد ہے اور ہمارے علماء رحمہ کے نزدیک استحسانا قربانی ادا ہوگی اور ضمان نہیں ہے۔ فیماخذ کل واحد منہما  
 سلوۃ من صاحبہ ولا یضمنہ لائہ وکیلہ فیما فعل دلالتہ۔ پس ایسا کریں کہ ہر ایک اپنی سلوۃ بکری کو دوسرے سے  
 لے لے اور اس سے ضمان نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے جو کچھ کیا یعنی ذبح کر دیا تو اس کام میں وہ ازراہ دلائل کے اس کی طرف  
 سے وکیل نائب ہے فن۔ اور جب نائب وکیل نے موافق رائے موکل کے کام کیا تو وہ ضامن نہیں ہو سکتا ہر گز یہ صورت  
 اس وقت تک کہ مذبح بکری موجود ہو یا دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو۔ فان کان احدہما کلاما علما فلیحل کل واحد منہما  
 صاحبہ و یحجز بہما۔ پھر اگر دونوں نے مذبح کو کھالیا پھر معلوم ہوا کہ ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو چاہیے کہ وہ  
 ہر ایک دوسرے سے تحلیل کر لے یعنی معاف کر لے اور دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی فن۔ اور کھانا کچھ منہ  
 نہیں ہر سلا نہ لو اطمعہ فی الا بتدار یحجز۔ اس سلسلے کے اگر ابتداء میں قربانی کرنے والا اس گوشت کو دوسرے کو کھانا تو  
 جائز تھا۔ وان کان غنیا۔ اگرچہ وہ فخر ہو۔ فلذلک ان یحلل فی الانتہار۔ اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ آخر میں یعنی  
 کھانے کے بعد اس کو حلال کر دے۔ وان تشاقا فحل کل واحد منہما ان یضمن صاحبہ قیمۃ لحم ثم یصدق تلک اللحم



اور اگر دونوں نے باہم جھگڑا کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہو کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت لے لے پھر وہ اس قیمت کو صدقہ کرے۔ سلا نہ بدل عین اللحم فصار کما لو بلغ الضیحة۔ اس واسطے کہ یہ قیمت معاوضہ گوشت ہو دیا ہو گیا جیسے اپنا ضحیہ فروخت کر دیا۔ حالانکہ فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر فروخت کرے تو کل دام صدقہ کرنا واجب ہے۔ اسی طرح بیان جو قیمت وصول کی اسکو بھی صدقہ کرنا واجب ہے اس واسطے کہ دام و قیمت میں کچھ فرق نہیں سوائے اسکے کہ قیمت تو اصلی موجب ہے پھر اگر باہمی رضامندی سے کسی مقدار پر عقد ہو تو قیمت سے اس مقدار کی جانب منتقل ہوتا ہے پس دونوں بدل ہونے میں برابر ہیں۔ وذل لان التضيحة لما وقعت عن صاحبه كان اللحم له۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ جب قربانی اسی شخص کی ہوتی ہے تو اس سے مانع ہوتا ہے اس جواز کا مالک تھا گو گوشت اسی کی ملک ہوا۔ حالانکہ یہ گوشت دوسرے شخص نے کھا لیا یعنی اجازت ہو کہ گوشت بہت بولی وہ صرف ذبح کرنے تک محدود تھی اور گوشت کھانے یا تقرب میں لانے کی اجازت نہیں تھی پس گوشت کا صرف کرنا بظاہر اجازت واقع ہوا۔ ومن اتلف لحم ضحية غيره كان الحکم ما ذکرناہ۔ اور جو کوئی کسی غیر کی قربانی کا گوشت تلف کر دے اس کا حکم یہی ہوتا ہے جو جس نے بیان کیا ہے کہ کھانا مالک کے واسطے کہ گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا پھر مالک اس قیمت کو صدقہ کرے پس اسی طرح بیان بھی ہوگا۔ ومن غصب شاة ففصحی بها ضمن قیمتہا و اجاز عن ضحیۃ لانه لکھا اس کا تعصب۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کی تو اس کی قیمت تادان رہے اور اس کی قربانی جائز ہو جائیگی اس واسطے کہ وہ سابق غصب کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا تھا۔ اس واسطے کہ جب وہ بکری غصب کی تو اس پر عین بکری پھیرنا واجب تھا اور جب اس نے قربانی کی تو مالک ہوا اور اصل مالک کا حق بجانب قیمت منتقل ہوا پس معلوم ہوا کہ غاصب نے غصب کی وجہ سے اپنی ملکیت قربانی کی تو قربانی ادا ہو گئی۔ بخلاف مالوا وروع شاة ففصحی بها۔ برخلاف اسکے اگر اسکے پاس بکری و دلیت رکھی ہو پس مستور نے اس کی قربانی کر دی۔ تو قربانی نہیں ادا ہوگی اور قیمت کا ضامن ہوگا۔ لانه یضمنہ بالذبح۔ اس واسطے کہ مستور تو بوجہ ذبح کے اس کا ضامن ہوا۔ اور پہلے امین تھا اور غاصب کی طرح سے نہیں نہیں تھا۔ فلم یثبت المالك له الا بعد الذبح واستد تعالیٰ اعلم۔ پس اس کی ملکیت نہیں ثابت ہوئی مگر بعد ذبح کے واستد تعالیٰ اعلم۔ اور بعد ذبح کے قربانی ممکن نہیں ہے فافهم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ غاصب کی قربانی بھی جہی جائز ہوگی کہ اسے ایام النحر میں قیمت ادا کر دی ہو اور وجہ یہ ہے کہ ملکیت اول اس مذبح میں حاصل ہوئی پھر اسی وقت سے مستند ہوئی جب سے وہ ضامن ہوا یعنی غصب کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ فون بہانا اس کی ملکیت میں واقع ہوا۔ مترجم لکھتا ہے کہ پھر بھی اس میں مال ہو اور وجہ تال یہ کہ استناد بسبب سابق بفوریت ہوتا ہے اور یہاں صرف تادان کے واسطے ضرورت ہے اور ادا سے قربانی کے واسطے ضرورت محل تال ہے واستد تعالیٰ اعلم۔ اور زفر رحمہ والو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں قربانی نہیں ادا ہوگی اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی نوادر ابن رستم میں امام محمد رحمہ سے مروی ہے واستد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مع۔

## کتاب الکراہیۃ

یہ کتاب کراہیت کے بیان میں ہے۔

چونکہ کتب سابقہ میں اکثر مسائل کی نسبت مکررہ لکھا ہے لہذا اس کتاب میں کراہیت واسکے مسائل کی تحقیقات مع ان مسائل کے مکررہ ہیں اور ہر نماز کو نہیں ہونے میں بیان فرمائے اور اللہ تعالیٰ نے اس اختیار کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا ہے اور اس کا معلوم ہونا اسی طرح کہ مکرواات سے اجتناب ہو لہذا بعض قدماہ مثل شیخ کی عمارت میں کتاب الاستحسان



سے جبر ہو اور مکروہ خلاف مندوب و مستحب ہو اور کراہت یا تنزیہی ہو تو وہ حلال سے اقرب اور خلاف اولیٰ ہو۔ اور مکروہ تحریمی ہو۔ قال رحمہ اللہ فکلوا فی مہنی! المکروہ۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شائع نے مکروہ کے معنی میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ جیسے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو تنزیہی مکروہ ہو۔ بعض نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ اسکو نہ کرے وہ مکروہ ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بشرطہ اولیٰ ہو۔ اور محض نہیں کہ تفصیل حرام و مکروہ تحریمی وغیرہ کے ملحق ثبوت کے ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منع و عدم منع اس واسطے تھا کہ وہم و گمان کو دھان دھسل نہیں تھا پھر جب ہدایات کے ذریعہ سے احادیث کا ثبوت ہوا اور اجتہاد کے ذریعہ سے آیات میں علم ہوا تو اقسام ہو گئی تھیں کہ قطعی علم آیت یا ستواتر حدیث یا اجماع حکم سے منع پس حرام ہو جیسے غل کرنے کی جانب فرض ہو۔ اور ظنی علم مذکور سے منع یعنی مکروہ تحریمی ہو جیسے غل کی جانب واجب ہو۔ اور یہ صریح ہو کہ روانہ ہمارے رسالت میں ظن کو دخل نہ تھا وہ صریح مذکور المحقق ابن الہمام رحمہ فی بعض المواضع۔ لیکن اس میں مزید توضیح یہ ہے کہ ظنیات میں اجتہادات کو دخل ہو پس اکثر یہ ہوا کہ مجتہد نے نص کو مطلق اور ثابت کو مکروہ قرار دیا اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مطلق اور ثابت حرام ہو جیسے بعض اعمال کو بعض نے رکن و بعض نے شرط نکالا اور اسوجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہو لینے مجتہد کے اجتہاد میں آیا کہ بعض تحریم کو نفی ہو تو حرام ہو اگرچہ دوسرے کے نزدیک جواز یا مکروہ تحریمی ہو پھر مثل کبابہ کلام کہ نہ کرنا چاہیے یا ترک اولیٰ ہر مفہوم عام نہیں ہو۔ والہدی عن محمد بن نسا ان کل مکروہ حرام۔ اور امام محمد سے صریح یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے ورنہ یعنی جسکو مکروہ تحریمی کہا وہ درحقیقت حرام ہو۔ الا انہ لما لم یجذ فیہ لصاقا طعنا لم یطلق علیہ لفظ الحرام لیکن چونکہ اس میں مجتہد موصوف نے نص قطعی نہیں پایا (بلکہ ظنی ہو) تو اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہیں کیا۔ تاکہ احتیاط رہے اس واسطے کہ جیسے حرام کو حلال کرنا کفر ہے اسی طرح حلال کو حرام کرنا بھی کفر ہے اگرچہ مجتہد عالم نے اعتماد شرع پر جسکو شرع اجتہاد کیا ہے اور جان بوجہ کہ عہد انہیں ہو زود بہر حال ثواب کا مستحق ہو لیکن اس نے اپنی ادراک علی تک اجتہاد کی اور دلیل شرعی قاطع نہ پائی تو حرام نہیں کہا بلکہ اس کے واسطے لفظ مکروہ کہا۔ مسئلہ حرام کو جان بوجہ کہ بدون شرعی دلیل کے حلال کرنا کفر ہے اور مکروہ تحریمی کا منکر کا فر ہو گا۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ الی الحرام اقرب۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے مروی ہے کہ مکروہ اقرب بحرام ہے۔ عین حرام نہیں ہے۔ پس ترک غل میں دونوں برابر ہیں یعنی جیسے حرام کا ترک لازم اسی طرح مکروہ کا ترک لازم ہے۔ جیسے فرض و واجب غل میں برابر ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ نظر محقق اسکا مروج ہے کہ اجتہاد کی سبیل میں یہ حال ہے کہ غل یا ترک غل کے سوائے قطعاً دوسری قسم نہیں تو یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں سوائے حرام کے کوئی قسم اقرب بحرام ہی تھی پس اگر شخصین رحمت یہ روایت ثبوت ہو تو بھی معنی بادل میں لینے رافق بقول محمد رحیم لے جاوین حالانکہ تکج الشریعہ رحیم نے شرح میں کہا کہ یہ روایت شاذہ ہے کیونکہ بسوط میں مذکور ہے کہ ابو یوسف رحیم نے ابو حنیفہ رحیم سے کہا کہ جہاں آپ نے کہا کہ میں اسکو مکروہ جانتا ہوں تو اس میں آپ کی کیا رائے ہے فرمایا کہ تحریم لینے حرام جانتا ہوں۔ یہی محیط میں مذکور ہے اور محیط میں کہا کہ جہاں مطلق کراہت مذکور ہے لینے کوئی قبہ نہیں تو اس سے تحریم مراد ہو گئی۔ یعنی۔ لیکن صحیح کرنے پر مخفی نہیں کہ یہ حکم عبارات میں کیا نہیں ہے شاید کہ امام محمد رحیم کے کلام میں مستقیم ہو کیونکہ عبادات میں بہت سے مسائل میں مکروہ کا اطلاق ہے حالانکہ تنزیہی خلاف مراد ہے پس اعتماد تصریح شراح یا تاخیر اعتماد دلیل ہو علی اختلاف حال ان سوا اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و ہو۔ مثل علی فصل اول۔ لیکن بہ مثل بفصول ہے۔ نہما فصل فی الاکل والشرب۔ اذ لکل ایک فصل بیان اکل و شرب یعنی کھانے پینے میں ہے۔ ف۔ کہانے پینے میں عین اشد میں سے کون کون مکروہ میں اور اذ ضاع کہانے پینے



کیونکہ ہیں۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ بحکم الاتن والباہنا والوال الابل۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ اودہ  
 گدھوں کا گوشت دھوا کا دودھ اور اونٹوں کا دودھ سب مکروہ ہیں۔ نہ زگہ خون کا گوشت بھی مکروہ ہے  
 اور خراہ اس واسطے کہ مکروہ دودھ اس سے ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد لاباس بالوال الابل۔ اور امام ابو یوسف  
 ومحمد رحمہ نے کہا کہ اونٹوں کے پیشاب میں مضافۃ نہیں ہے۔ یعنی پلانا بھی جائز ہے اور جامع صغیر میں اسی طرح  
 مطلق مذکور ہے کہ ابو یوسف ومحمد رحمہ نے کہا کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ مضافۃ نہیں ہے۔  
 لیکن مصنف رحمہ نے کتاب العلل کے ابواب طہارات میں امام ابو یوسف رحمہ سے اسکی نجاست نقل کی لہذا بیان کیا کہ  
 وتاویل قول ابی ابو یوسف انه لا باس بہا للندادی۔ اور ابو یوسف رحمہ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ اونٹوں کے  
 پیشاب میں بغرض دوا کرنے کے مضافۃ نہیں ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک عصائیموت ہے کہ اکول اللحم کا پیشاب  
 پاک ہے۔ پھر گدھوں خراہ کے گوشت مکروہ ہونے میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ وقد بینا ہذا بحکمہ فیما تقدم۔ اور ہم نے  
 اس مجموعہ کو سابق میں بیان کر دیا ہے۔ یعنی یہ سب بیان اوپر آگیا ہے۔ فی الصلوۃ۔ کتاب الصلوۃ میں نہ  
 پیشاب و حرمت لحم بلکہ مع دودھ۔ والذباح۔ اور کتاب الذباح میں نہ کہ بالوگدھے کا گوشت حرام منصوص  
 ہوا ہے۔ فلا نعید ہا۔ جواب ہم اسکا اعادہ نہیں کریں گے۔ واللبن متولد من اللحم فاخذ حکمہ۔ اور دودھ چونکہ گوشت  
 سے پیدا ہوا تو گوشت ہی کا حکم لیا۔ یعنی گوشت کی طرح تحریم کر دیا ہے اور گھوڑے کے دودھ میں بقول ابو حنیفہ  
 یہ تاویل ہو کہ وجہ حرمت نجاست نہیں ہے بلکہ کراہت ہے تو دودھ میں مضافۃ نہیں ہے۔ م۔ نحر الاسلام رحمہ نے شرح  
 جامع صغیر میں کہا کہ ہمارے اصحاب متفق ہیں کہ اگر گدھا بالونہ بیچ کیا جاوے تو اسکا گوشت پاک ہو جائیگا لیکن وہ نہیں  
 کھایا جائیگا۔ رہی اسکی جربی تو وہ بھی نہیں کھائی جائیگی۔ پھر کیا سوائے کھانے کے دوسرے طور پر اس سے انتفاع  
 جائز ہے یا نہیں تو اس میں ہمارے مشائخ مختلف ہیں بعض نے کہا کہ نہیں جیسے کھانا نہیں حلال ہے اور بعض نے کہا بلکہ یہ  
 جائز ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وارد ہوتا ہے کہ حدیث صحیح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ انہر جربی حرام کی گئی تھی  
 پس انہون نے اسکو کھلا کر فردخت کر کے اسکا ثمن کھایا۔ کمانی الصبح۔ اور ہمارے اصول میں قرار پایا کہ بدل کھانا بمنزلہ ثمن  
 کھانے کے ہے حتیٰ کہ جو چیز نہیں کھا سکتے ہیں تو اسکے دام کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور  
 کرنا ضروری اس واسطے کہ بالاتفاق گدھوں کا فردخت کرنا جائز ہے پس اگر یہ معنی عام ہوں تو لازم آوے گا گدھوں کی بیع  
 جائز نہیں ہے حالانکہ گدھے کی سواری سنت صلحاء و انبیاء علیہم السلام ہے وقد قال تعالیٰ واللیل والہلال والجمیر لیرکبوا و  
 زنیۃ الآج۔ پس جو از بیع میں خلاف نہیں ہے اور ثمن کھانا جائز ہے تو لا محالہ یہ معنی ہیں کہ جربی مذکور سے انتفاع یہودیوں  
 پر حرام تھا۔ جیسے کھانا حرام تھا جیسے اصل مذکور شخص یعنی خود دوش ہے اور ہم تو اس جربی سے سوائے کھانے کے ہتی  
 وغیرہ جلانے کا انتفاع کہتے ہیں کیونکہ فرج سے وہ پاک ہو گئی۔ رہا اونٹ کے پیشاب کا مسئلہ تو دلیل کتاب الصلوۃ میں  
 گزرا اور وہاں جا نہیں کے دلائل مذکور ہیں اور لمخص بہ کہ بنظر استدلال مذکور نفس نوی کے قول امام محمد رحمہ قوی ہے اور  
 بنظر احتیاط و توزیع زہنی کے قول ابی حنیفہ رحمہ مختار ہے لیکن باب بنظر ضرورت و فتویٰ وسیع ہے جس میں تنگی و تکلیف نہیں  
 دنیا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (دنیا میں سونے و چاندی کے برتن میں استعمال مکروہ ہے) قال ولای کونہ  
 الاکل والشرب والاومان والتطیب فی انیۃ الذہب والفضۃ للرجال والنساء۔ چاندی و سونے کے برتنوں  
 میں کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں و عورتوں سب کو جائز نہیں ہے۔ قدوری رحمہ نے شرح المختصر میں کہا  
 کہ بعض نے تیل لگانے کی حرام صورت یہ بیان کی کہ برتن اٹھا کر اس سے اپنے سر پر ڈالے ورنہ اگر اسنے چاندی کی پیالی میں



باقہ ڈال کر اس سے تیل لے کر لگا یا تو مکروہ نہیں ہے وگذا فی الجامع والذخیرہ واللمحط۔ اور اسی طرح اگر چاندی سونے کے برتن سے طعام نکال کر کھا یا تو وہ برتن مذکور سے الگ ہو گیا پس مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ اور شاید مقصود علماء رحمہم اللہ یہ ہے کہ جن وجوہ میں ظن سے غیر معمولی طور پر انقطاع لازم آوے تو وہ اس برتن کا استعمال ہوگا لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں اشکال وارد ہوگا کہ تیل کے بارہ میں چاندی سونے کی شیشی یا پیالی اسی طور سے استعمال کی جائے کہ اس میں سے تیل باہر نکال کر لگا یا جاوے اور خود پیالی کو سر پر نہیں اوندھلنے میں بخلاف اسکے طعام برتن میں کھایا جاتا ہے تو نکال لینا اس سے احتراز ہی بالکل اصل ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانا پینا وغیرہ استعمال منع ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الذی یشرّب فی انار الذہب والفضة انما یجرجنی بطنہ نار جہنم۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے من میں جو سونے و چاندی کے برتن میں ہے پین فرمایا کہ وہ تو اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ لگاتا ہے۔ روایہ البخاری و مسلم اور ایک روایت میں جو کھائے ہے۔ والی ابو ہریرہ بشارت فی انار فضة فلم یقبلہ وقال نہانا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا تو آپ نے نہیں قبول کیا اور فرمایا کہ ہکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نہیں لی و لیکن حذیفہ رضی اللہ عنہ مابین میں تھے کہ پینے کو پانی لایا گیا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لایا پس آپ نے پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے پھینک اس واسطے دیا کہ میں نے اسکو منع کیا تھا اور اس نے نہیں مانا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہکو حیرت و دلچسپی سے چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا اور کہا کہ یہ کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں دن۔ روایہ البخاری و مسلم والاربعة۔ و اذا ثبت ہذا فی الشرب فکذا فی الادیان ونحوہ لاند فی معناہ۔ اور جب یہ حکم پینے میں ثابت ہو یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا نہیں جائز ہے (بلکہ کھانے میں عدم جواز ثبوت ہوا۔ سلم۔) تو اسی طرح تیل لگانے واسطے انداز میں بھی ثابت ہوا اس واسطے کہ یہ امر بھی کھانے پینے کے معنی میں ہیں۔ یعنی ان برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں۔ ولانہ تشبیہ جری المشرکین و تنعم بتمتع المترفین و المسرفین۔ اور اس دلیل سے کہ چاندی و سونے کے برتنوں میں استعمالات مشرکوں کے بیت سے اور سرفروں و سرفروں کے عیش و اتزان سے مشابہت ہے۔ یعنی مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ نفس موجود ہے۔ و یتسوی فیہ الرجال والنساء لعموم النہی۔ اور اس تحریم میں مرد و عورتیں برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے۔ فہو کوئی خصوصیت مردوں کی نہیں ہے جیسے سونے چاندی کے زبورات و لباس حریر و دیباچ میں مردوں کی خصوصیت ہے اور عورتوں کو بیاح میں۔ و کذا لک الاکل بملقۃ الذہب والفضة۔ اور اسی طرح سونے و چاندی کے چمچ سے کھانا۔ والا کتال میل الذہب والفضة۔ اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرہ لگانا۔ فہو بھی مکروہ تحریمی ہے۔ و کذا لک ما اشبه ذلک کالمحلی والمرآة وغیرہا لما ذکرنا۔ اور اسی طرح جو چیزیں اسکے مشابہ ہوں مانند سرہ والی اور آئینہ وغیرہ کے سب مکروہ ہیں بدیل مذکورہ بالا۔ فہو کہ یہ مشرکین سے مشابہت ہے۔ ع۔ بلکہ حدیث کی دلالت سے معلوم ہے کہ ان چیزوں کا استعمال منوع ہے۔ پس عمران و اکیطی کا حلقہ و رکاب و گام و گھڑی کی زنجیر و حلقہ اور کرسی و تخت و گنگھی وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں۔ م۔ اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی لوہا یا شیشہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ ہم خیر نہیں ہے۔ ان تارخانہ۔ ش۔ قال ولا باس باستعمال انیۃ الرصاص والزجاج والبلور والعقیق۔ اور مالک تعلیمی کے ظروف اور شیشہ و بلور و عقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ و قال الشافعی مکرہ لا ینفی فی معنی الذہب والفضة فی التفاضل۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی مکروہ ہیں اس واسطے کہ انکے ساتھ تفاخر جو کہ میں سونے و چاندی کے معنی میں ہے۔ یعنی جیسے سونے و چاندی سے تفاخر ہے۔ اُسے بھی تفاخر ہو گا۔ تو یہ اسی کے معنی میں



ہوئے۔ قلنا یس کذلک لانه ما کان من عا دحم التفاضل غیر الذہب والفضة۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں  
 ہوا سوا اس کے سوائے سونے و چاندی کے دوسری چیزوں کے برتنوں سے تفاضل کرنا مشرکوں کی عادات میں سے نہیں تھا  
 پہلی ہذا اگر کسی قوم میں یہ تفاضل جاری ہو تو اسلام میں کراہت ہوگی مگر اگر کہا جاوے کہ یہ ملاوٹ کہ نفس حدیث الکی مانت  
 کو شامل نہیں کہ مشرکوں میں صرف سونے و چاندی کے برتنوں میں تفاضل جاری تھا۔ م۔ اور اصل اشیا میں اباحت و بقول  
 تعالیٰ جو الذی خلق لکم فی الارض جمیعاً۔ یعنی اسے اللہ تعالیٰ کی بندگی کرو جسے تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے سب  
 پیدا کر دیا۔ و قوله قل لے قل من حرم زینۃ اللہ الی اخرہ لیس لہ۔ یعنی کہہ دے کہ کسے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی دوسرے  
 بنے بندوں کے واسطے پیدا کی ہے۔ اسی سے شیخ عبد الغنی نابلسی رحم نے حقیقہ بنا کر جائز نکالا ہے۔ م۔ صفر کے ظروث میں  
 استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو مجھے  
 آپ کے واسطے صفر کے کونڈے میں پانی نکالا پس آپ نے اس سے وضو فرمایا۔ رواہ البخاری و ابوداؤد۔ زیلعی۔ و بخاری و  
 فی الآثار المنقض عند ابی حنیفہ۔ م۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک منقض برتن میں پینا جائز ہے یعنی اگر برتن کے  
 کنارے وغیرہ چاندی سے مرصع ہوں تو پینا مکروہ نہیں ہے۔ کافی الجامع الصغیر۔ والکوب فی المسرح المنقض۔ م۔  
 چاندی کے جڑاؤ زمین پر بیٹھا مکروہ نہیں۔ والجلوس علی الکرسی المنقض والسریر المنقض۔ اور جڑاؤ کرسی اور  
 جڑاؤ تخت پر بیٹھا مکروہ نہیں ہے۔ اذاکان یقی موضع الفضة۔ بشرطیکہ جہان چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ معنی  
 یقی موضع الفم وقیل ہذا موضع الید فی الاخذ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے اور  
 بعض نے فرمایا کہ منہ کو اور گرفت کی جگہ سے ہاتھ کو بچا دے۔ وفی السریر والمسرح موضع الجلوس۔ اور تخت و کرسی  
 اور زمین کی صورت میں بیٹھا کی جگہ سے بچے۔ یعنی جہان چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ وقال ابو یوسف  
 یکرہ ذلک۔ اور امام ابو یوسف رحم نے فرمایا کہ یہ سب بھی مکروہ ہے۔ اگرچہ چاندی سے بچے۔ وقول محمد بن  
 سعید ابی حنیفہ رحم و یروی مع ابی یوسف۔ اور امام محمد رحم کا قول ایک روایت میں ابو حنیفہ رحم کے ساتھ مروی ہے اور  
 دوسری روایت میں ابو یوسف رحم کے ساتھ مروی ہے۔ اور یہی اتوی ہے اور امام مالک رحم شافعی رحم کے نزدیک مثل  
 قول ابو یوسف رحم کے مکروہ ہے۔ م۔ اور یہی اوطا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و علی ہذا الخلاف الآثار المنقض بالانصب  
 والفضة اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے منقش ہو۔ یعنی باریک چکر کا حلقہ ہو  
 خواہ جوڑنے کے واسطے یا مضبوطی کے لیے۔ والکرسی المنقض بہا۔ اور ایسی کرسی میں جو سونے یا چاندی سے منقش  
 و کذا اذ جعل ذلک فی السیف۔ اور اسی طرح اگر یہ بات تلوار میں کی گئی۔ یعنی تلوار منقض یا منقش کی گئی  
 تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف جاری ہے۔ والشمذ و حلقۃ المرأة۔ اور سان بھر جسیر تلوار وغیرہ تیز کرنے ہیں  
 اور آئینہ کا حلقہ اگر منقش یا منقض ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ اذ جعل المصحف مذہباً او منقضا۔ یا اسے منقش  
 جمید کو جڑاؤ سونے یا چاندی سے کیا۔ م۔ درمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور معنی یہ کہ مصحف جمید کے اوراق یا ورق  
 میں سونے یا چاندی کے پیر لگائے یا جڑاؤ بنایا۔ و کذا الاختلاف فی اللجام والربکاب والشہراذاکان منقضا  
 اور اسی طرح لجام و ربکاب و دھجی میں بھی اختلاف ہے جبکہ اس میں سے کوئی چیز منقش ہو۔ و کذا الثوب لیسہ کہ یہ پیر  
 او فضة علی ہذا۔ اور اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کے پیروں کے کناؤں سے حرث لکھے ہوں تو اس میں بھی  
 ایسا ہی اختلاف جلی ہے۔ و ہذا الاختلاف فیما یصلح۔ اور یہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں ہے کہ وہ جدا ہو سکے۔  
 و فی جن اشبار میں اول سے آخر تک سونے یا چاندی سے منقش یا منقش ہونے میں ابو حنیفہ رحم کے ساتھ



ابو یوسف وغیرہ کا اختلاف بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں ہر کہ ان چیزوں سے سونا و چاندی مہیا ہو سکتا تھا یعنی جزا و  
 ابائزہ کہ اسکو جدا کرنا ممکن ہو اور کعب نہیں گیا ہو۔ فاما التمیہ الذی لا یتخلص فلا باس بہ بالاجماع۔ اور طبع  
 یعنی سونے یا چاندی کا باقی بچا ہوا جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اس میں بالاجماع کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی نام ابو حنیفہ اور  
 دوسرے سب کے نزدیک طبع جائز ہے اگرچہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لہذا ان مستعمل چیزوں میں لا یتصل عمل جمیع الاجزاء  
 فیکرہ کیا اذا استعمال الذہب والفضة۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ برتن کا کوئی جزو استعمال کرنے والا ہوا برتن  
 استعمال کرنے والا ہوتا ہے تو استعمال مکروہ ہوا جیسے چاندی دھونے کے مقام کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ مثلاً جزا و  
 یاغیب پیالہ میں چاندی دھونے کی جگہ ٹھنڈا کر پانی پینا مکروہ ہے۔ علی بن ابیہاشہ نے لگانا وغیرہ مکروہ ہے۔ ولابعد  
 حنیفہ ان ذلک تابع ولا معتبر بالتوابع فلا یکرہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ منقض و مضب میں چاندی  
 و سونا بطور تابع ہے اور جو چیزیں تابع ہوتی ہیں انکا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو مکروہ منواف۔ جسے حریر ریشمی حرام ہے  
 حالانکہ تابع ہو کر جائز ہوتا ہے۔ کالجہ المکفوفۃ یا حکمہ و العلم فی الثوب۔ جسے وہ جبہ سمین حریر کی سجاوٹ ہو  
 یا وہ کپڑا سمین ریشمی پیل بٹے ہوں۔ وسمار الذہب فی الفضة۔ اور جسے ٹینے میں سونے کی کیلین ہوں۔  
 اور بعض نے استدلال کیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیالہ میں سے ایک پیالہ تھا جس  
 چاندی کا حلقہ تھا۔ جواب یہ کہ وہ تبرک کے طور پر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے محفوظ رکھا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا تو اس پر چاندی کا حلقہ  
 چڑھا دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکو استعمال کرنا جائز ہے ورنہ اگر کوئی شخص تمام سونا چاندی رکھے دسے برتن  
 بدون استعمال کے۔ کہے تو جائز ہے۔ اور بیان ایک فائدہ نکلا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے اور ادب مستحب  
 اور یہ لازم نہیں کہ جو تیوں کو بہن لینا یا پیالہ میں کھانا ادب ہو بلکہ ہینا ایک طرح بے ادبی ہے فعلیک بالادب یا ادب لعلین  
 م۔ اور واضح ہو کہ اگر تلوار وغیرہ کا پھل جزا و ہو تو ہاتھ کی نگہداشت آسان ہو اور اگر قبضہ ہو تو گرفت سے بچا د رکھنا چاہیے  
 جسے آئینہ کے قبضہ کا حلقہ کو بکڑنے میں بچا د رکھے اور جسے عصمت مجید کے بکڑنے کی جگہ سے بچے اور رین و کرسی و تختہ  
 بٹنے کی جگہ سے اور مقام میں بکڑنے کی جگہ سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جس عضو سے استعمال ہوتا ہے اسکو چاندی دھونے سے بچا د  
 م۔ قال من ارسل اجیرا لمجوسیا او خادما۔ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو باہر بھیجا۔ فاشتری  
 کما فقال اشتریہ من یہودی او نصرانی او مسلم وسعہ اکلہ۔ پس اس مجوسی نے گوشت خریدا اور بیان کیا کہ میں  
 اسکو یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کو اسکا کھانا روا ہے۔ لان قول الکافر مقبول فی المعاملات۔  
 کہ معاملات میں (سوائے دینی امور کے) کافر کا قول مقبول ہے۔ لانه خبر صحیح لصدورہ عن عقل و دین یعتقد فیہ حرمت  
 الکذب۔ اسواسطے کہ یہ ایک خبر صحیح ہے و عقل و دین سے صادر ہوئی۔ پس جو حرام ہوتا اعتقاد کیا جاتا ہے فسنی  
 یہ خبر ایسے شخص نے بیان کی جو عقل رکھتا ہے اور اسنے ایک دین اختیار کیا اگرچہ وہ اعتقاد میں کافر ہے اور وہ ایسی بات میں  
 جو حرام کہنا بڑا جانتا ہے تو اس میں عقل بھی موجود ہے اور وہ جو حرام بولنے کو بڑا بھی جانتا ہے تو یہ خبر صحیح ہے۔ والحاجۃ ما سئل  
 الی قبولہ للکثرة وقوع المعاملات۔ اور ایسی خبر قبول ہونے کی حاجت موجود ہے کیونکہ معاملات بہت کثرت سے واقع  
 ہوا کرتے ہیں فسنی کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر یہ خبر قبول نہ ہو تو حج و کعبہ  
 لازم آوے حالانکہ یہ غیر خدا و سکی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر مذکور صحیح ہے۔ واضح ہو کہ یہودی و نصاریٰ کی قید اسواسطے لگائی کہ انکا  
 ذبیحہ جائز ہے اور چونکہ ہمارے زمانہ میں بہت سے نصاریٰ اس قسم کے ہیں جو ذبیحہ کے قابل نہیں رہے ہیں بلکہ فون نکال  
 دے لے کو مضر کہتے اور گلا گھونٹ کر مار دے لے لے چھا جاتے اور اس پر عمل کرتے ہیں لہذا اگر نصرانی سے خریدنے کی خبر بیان کرے



تو احتیاطاً قبول نہ کی۔ اور یہ دوسرے طریقے میں قبول ہوگی۔ پس اگر نصرانی کا ذبیحہ جائز ہوئے کا فتری ہو اور مجوسی خیر  
 نے خبر دی کہ میں نے نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو خبر قبول ہوگی۔ وان کان غیر ذلک لم یسمع  
 ان یا کل منہ۔ اور اگر اس کے سوا سے ہو تو آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ معناه اذا کان ذبیحہ غیر الکتابی  
 و المسلم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر یہ سوا سے یہودی و نصرانی مسلمان کے کسی غیر کے ہاتھ کا ذبیحہ بیان کرے تو اس کا کھانا حلال  
 نہیں ہے۔ لانه لما قبل قوله فی الحلال اولی ان یقبل فی الحرمۃ۔ اس واسطے کہ جب کا فر مذکور کا قول در باب حلت  
 قبول ہوا تو حرمت کے باب میں بدرجہ اولی قبول ہوگا۔ کیونکہ دین میں احتیاط واجب ہے۔ قال ویجوز  
 ان یقبل فی المذیۃ والاذن قول البعد و الجاریۃ والصبی۔ اور غلام و باندی و طفل کا قول ہر یہ ماحازت  
 میں مقبول ہے۔ اور طفل سے مراد میری اور اجازت سے تجارت کی اجازت مقصود ہے مثلاً غلام یا باندی یا طفل کوئی چیز لایا ہو  
 کہا کہ فلان شخص نے یہ چیز مجھے دی ہے بھیجی ہے تو قبول کر کے لینا جائز ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھے تجارت کے واسطے  
 اجازت ہے تو اس کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔ لان المداویۃ یتمتع عاۃ علی ایدی ہولاء۔ اس واسطے کہ آقا  
 اس طرح جاری ہے کہ یہ انہیں لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں۔ وکذا لا یکنہم استعصاب الشہود علی الاذن  
 عند النضرۃ فی الارض والمبایعۃ فی السوق۔ اور اسی طرح ان لوگوں سے یہ ممکن نہیں کہ ملک میں مسافرت  
 کی حالت میں بازار میں خرید و فروخت کی حالت میں اجازت کے گواہوں کو ساتھ لے پھریں۔ فلو لم یقبل قولہم یہودی  
 لے الحرج۔ پس اگر ان لوگوں کا قول قبول نہ ہو تو حرج و مشقت تک ذبت ہوئے۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ  
 معاملات میں ایک شخص کی خبر باجماع المسلمین محبت ہے اور ہمنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے لیکر برابر اب تک یہی عمل رہا ہے  
 ہے۔ اقطع ح نے کھانا تمام رازن میں بغیر انکار کے یہ بات جاری رہی پس اگر ایسے معاملات میں آزاد بالغ کی خبر قبول  
 ہونے پر انحصار رکھتے تو لوگوں پر مشقت لاحق ہوتی اور مثل سخن نے کہا کہ ایسے معاملات میں قلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے کہ اگر  
 اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو اس سے خرید و فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے  
 یون ہی اگر لادے کہ یہ میرے مولیٰ کی طرف سے ہے یہ ہے اور اگر اس کے غالب گمان میں دو چھوٹا ہو یا کچھ راس نہ جمے تو اس سے  
 تعرض نہ کرے اس واسطے کہ دراصل وہ مجبور ہے اور اجازت تو اس پر طاری ہوگی پس جب شک ہو تو اجابت کا اثبات نہیں  
 ہو سکتا۔ اور ہمنے جو کہا کہ غلام ثقہ ہو تو قبول ہے اس واسطے کہ جب دین کے اخبار و احادیث میں غلام ثقہ کا قول قبول ہے  
 تو معاملات حکام مرتبہ اس سے بہت ضعیف ہیں انہیں بدرجہ اولی قبول ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ یہ چیز فلان شخص کی ملکیت ہے  
 اس نے مجھے اسکے فروخت کا وکیل کیا ہے یا مجھے یہ کہ یا میں نے اس سے خریدی ہے پس اگر مسلمان ثقہ ہو تو اس کی تصدیق  
 کرے بجز ہیکہ غالب گمان میں سچا ہو اور اگر غالب گمان میں جھوٹا ہو تو تصدیق نہ کرے اور یہ اس وقت کہ غیر کی ملکیت ہونا اس کو  
 سوا سے اس شخص کے کہنے کے معلوم نہ ہو اس واسطے کہ لوگ عام زمانوں میں دکیوں و دلاؤں کے اقرار قبول کرتے رہے  
 ہیں اور کوئی انکار نہیں کیا گیا اور اگر غیر کی چیز ہو تو اس واسطے کہ اس کے بھی معلوم ہو تو بھی غلبۃ الظن کا اعتبار ہے۔ مع۔ و فی الجملہ  
 البعد خیر اذ۔ (جارت اور رجل لے رجل و)۔ قالت الجاریۃ للرجل لعشقی مولای الیک ہدیۃ وسعہ ان یاخذہا  
 اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی دوسرے کے پاس آئی اور کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے تیرے پاس ہدیہ کر کے  
 بھیجا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو لے لے و نہ لے لے اور ہر طرح کا تصرف اس کے ساتھ رہا ہوگا۔ لانه لا فرق بین ملاذ  
 و خبرت ما ہذا المولیٰ غیر ما او نفسہا لما قلنا۔ اس واسطے کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ وہ تو مملیٰ اپنی ذات کے سوا سے  
 دوسری چیز ہے یہ سمجھنے کی خبر دے یا اپنی ذات یہ سمجھنے کی خبر دے کیونکہ ہمنے بیان کیا کہ باہر کے ہاتھ سے بھیجے جاتے اور قبول



ہوئے ہیں۔ اگر کہا جادے کہ ہاندی کی حلت بیخ ریانات میں سے ہر وہ چیز گنہگار ہے جو بولی جوب دیا جاوے کہ  
 بہت سے معاملات قصداً صحیح نہیں ہوتے اور ضمن میں ثابت ہو جاتے ہیں۔ قال ولقبیل فی المعاملات قول  
 الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل۔ اور معاملات میں فاسق کا قول قبول ہو جاتا ہے اور دیانات میں  
 سوائے عادل کے کسی کا قبول نہیں ہوتا۔ پس اگر ستورہ حال ہو تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہے۔ ووجه الفرق ان  
 المعاملات یكثر وجودها فیما بین اجناس الناس فلو شرطنا شرطاً یؤدی الی الخرج۔ اور معاملات دو یا تین  
 بین فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات کا واقع ہونا اکثر ہر قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے پس اگر شرط کوئی لازم شرط لگائی  
 تو انجام حج و شقت ہوگا۔ وشرع نے دور کر دیا ہے۔ فیقبل قول الواحد فیہا عدل لکان او فاسقاً۔ پس  
 معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوگا خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔ کافر لکان او مسلماً۔ خواہ وہ کافر ہو یا مسلماً  
 ہو۔ عند لکان او حراً۔ خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ فخر لکان او انشی۔ خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ دفعا للخرج۔  
 تاکہ حج دور ہو۔ وشرع نے دور کیا ہے۔ خواہ سفیر ہو یا کبیر ہو کیونکہ ضرورت عام ہے اور آدمی بہت کم ایسا شخص پاتا  
 ہے جس میں شرائط عدالت جمع ہوں تاکہ اسکے ساتھ خرید و فروخت کا معاوضہ کرے یا اس سے کار خد مستلے اور اپنے دکیلون وغیرہ  
 کے پاس روانہ کرے اور سامع کے پاس سونے اسکے خبر کے کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول ہونا چاہیے اور اس دلیل سے  
 کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم کرتا نہیں ہوتا ہے اور عدالت کی شرط اسی واسطے ہوتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر  
 کا حکم اسکے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت شرط کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں (سولے کے بیان کوئی مجاہد انہیں بھی  
 نہیں۔ اما الدیانات لا یكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات۔ اور دیانات کا واقع ہونا معاملات کی طرح  
 کثرت نہیں ہوتا ہے۔ فجاز ان یشرط فیہا زیادة شرط۔ و دیانات میں زیادہ شرط لگانا جائز ہے۔ فلا یقبل فیہا  
 الا قول المسلم العدل۔ تو اس میں کسی کا قول سوائے عادل مسلمان کے قبول نہ ہوگا۔ پس فاسق مسلمان اور کافر  
 و دون خارج ہو گئے۔ لان الفاسق ستم۔ اسواسطے کہ فاسق تو دین میں ستم ہوتا ہے۔ شاید جھوٹ بولا ہو۔ والکافر  
 لا یترحم الحکم فلیس لہ ان یلزم المسلم۔ اور کافر خود ہی حکم الہی کا التزام نہیں کرتا تو اسکو یہ یافت نہیں کہ مسلمان کے ذمہ  
 لازم کرے۔ کیونکہ وہ خود لزم نہیں ہے۔ بخلاف المعاملات لان الکافر لا یمکن للمقام فی دیارنا الا بالمعاملات  
 برنلاف معاملات کے کہ اس میں ضرورت ہے اسواسطے کہ کافر ہمارے ملکوں میں کچھ نہیں کر سکتا۔ دون باہمی معاملات کے  
 ولا یمکن لہ المعاملۃ الا بعد قبول قولہ فیہا فکان فیہ غرورۃ فیقبل۔ اور معاملہ اسکو میر ہوگا مگر جسے کہ معاملات  
 میں کافر کا قول قبول ہو پس معاملات میں قبول کی ضرورت ہے پس کافر کا قول قبول ہوگا۔ وفساد جب کافر کا  
 قول اس میں قبول ہو تو فاسق مسلمان کا قول بدرجہ اعلیٰ قبول ہوگا۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قول قبول  
 نہیں ہے۔ ولا یقبل قول المستور فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ میں ستورہ کا قول قبول نہ ہوگا۔ یعنی دیانات  
 میں اگر کسی امر دین میں ایسے شخص نے خبر دی جس کا حال مستور ہو مثلاً کہا کہ میں نے چاند ذی الحجہ دیکھا تو ظاہر الروایۃ یہ کہ  
 قبول نہ ہو۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ فیقبل قولہ فیہا جری علی مذہبہ انہ یجوز القضاء بہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے  
 روایت آئی کہ دیانات میں ستورہ الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ انکا مذہب یہ ہے کہ ستورہ کی گواہی پر حکم قضاء جاری ہے تو  
 اسی پر بیان عمل ہوا۔ و فی ظاہر الروایۃ ہو و الفاسق سوار حتی یعتبر فیہما اکبر الای۔ اور ظاہر الروایۃ میں  
 ستورہ الحال و فاسق دون برابر ہیں حتی کہ دون کی خبر میں غالب گمان معتبر ہوگا۔ و فی ظاہر الروایۃ یہ کہ  
 اور یہی اصح ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ ہلال ذی الحجہ وغیرہ میں کلام یہ کہ ایسی چیز میں بظہر قرآنی کے حکم دیانات غالب ہے یا بظہر



منقبت فقراء کی سعادت غالب ہو اور صحیح یہ کہ دیانت غالب ہو اور کیونکہ حال مال و مال میں بھی بظرف صدقہ لفظ کے  
 معاملہ کی خبر قرار و بجا دگی مالا کہ اسکا کوئی قائل نہیں ہو اور مذہب یہ کہ قربانی واجب ہو پس وہ اور روزہ حق عمل میں سیادی  
 میں۔ م۔ و یقبل فیہا قول الحر والعبد والامۃ اذا کالوا عدولا۔ اور دیانات میں آزاد و غلام و باندی کا قول قبول  
 ہوگا جبکہ یہ لوگ عادل ہوں۔ لان عند العدالة الصدق راجح والقبول المرجحانہ۔ اسواسطے کہ عدالت موجود ہو  
 کے وقت سچائی کا بل بجا رہی ہو اور اسی سچائی کی وجہ سے قبولیت ہو۔ فمن المعاملات ما ذکرنا۔ پس معاملات میں سے  
 سنس وہ ہیں جو ہم اور بزرگ کر چکے سنس یعنی خرید و بیع و اجازت تجارت۔ سنسھا التویل۔ اور معاملات میں سے قبول  
 و سنس۔ پس اگر کہا کہ میں فلان شخص کا بیل ہوں تو قبول ہوگا الا کہ محض ہو۔ ومن الدیانات الاخبار بنجاستہ  
 الما۔ اور دیانات سے یہ کہ پانی کی نجاست کی خبر ہے۔ حتی اذا خبرہ مسلم مرضی لم یقضی بہ ویمیم۔ حتی کہ  
 اگر سکونتی سلطان پسندیدہ یعنی عادل آگاہ کرے کہ یہ پانی نجس ہو تو اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ ولو کان الخیر  
 فاستقا و استورا تحری۔ اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق یا ستور الحال ہو تو اپنے دل سے تحری کرے و سنس کہ کیا بات ہو  
 فان کان الکبرراء انہ صادق یمیم ولا یقضی بہ۔ بھر اگر اسکی غالب رائے میں یہ جمی کہ یہ سچا ہو تو تیمم کرے اور اس سے  
 وضو نہ کرے۔ وان اراق المار تم تیمم کان احوط۔ اور اگر پانی بہا کر تیمم کرے تو اس میں زیادہ احتیاط ہو۔ ومع العدالة  
 یسقط احتمال الکذب فلا معنی بالاراقہ۔ فلا احتیاط۔ اور عدالت کے ساتھ جھوٹ کے احتمال کے کچھ سنی نہیں ہیں و زانی  
 بیا کر اعتقاد کرنے کے بھی کچھ سنی نہ ہونگے و سنس۔ پس یہ نہیں کہہ سکتے کہ عادل کی خبر دینے پر بھی پانی بہا کر تیمم کرے۔ اما التحری  
 فمجرد ظن۔ اور مادی تعدد تو وہ خالی گمان ہو و سنس۔ کوئی دلیل شرعی نہیں ہو پس لا محالہ اس میں احتیاط کے معنی ہو  
 کہ پانی بہا کر تیمم کرے۔ یہ سوت کہ فاسق یا ستور کی بات اس کے غالب گمان میں بھی معلوم ہوئی۔ ولو کان الکبرراء انہ  
 کاذب یقضی بہ و لا تیمم۔ اور اگر اس کے گمان غالب میں وہ جھوٹا ہو تو اس پانی سے وضو نہ کرے اور تیمم کرے۔ ستر جم  
 جانب الکذب بالتحری۔ اسواسطے کہ دلی تعدد سے جھوٹ کی جانب ترجیح ہو گئی۔ و ہذا جواب الحکم۔ اور یہ جواب حکمی ہو  
 قائم فی الاحتیاط یمیم بعد الوضوء لما قلنا۔ اور احتیاط کی راہ سے یہ حکم ہو کہ بعد وضو کے تیمم کرے بوجہ مذکورہ بالا  
 کہ اس میں ایک گمان ہو کیونکہ دلی تحری تو فقط گمان ہوتا ہو۔ ومنہما الحکم والحرکتہ۔ اور سچلہ دیانات کے علت و حجت ہو۔  
 و سنس کہ اس میں عادل کا قول قبول ہوگا۔ اذالم یکن فیہ زوال الملک۔ بشرطیکہ اس میں کسی کی ملکیت زائل ہونا لازم نہ ہو  
 و فیہا تفصیل و تفریعات ذکرنا ہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس میں تفصیل و تفریعات میں جنکو ہم نے کفایۃ المنتہی  
 میں بیان کیا ہو و سنس۔ یعنی جس نے نقل کیا کہ امام الملک رشافعی و احمد کے نزدیک معاملات میں بھی سوائے عادل کے قول  
 قبول نہ ہوگا۔ اور سچلہ دیانات کے یہ کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پس دو دن کو ایک مرد یا عورت نے وقتہ ہو گا کہ  
 اگر تم دو دن میں رضاعت ہو یعنی تم دو دن رضاعت کے رشتہ سے محرم ہو تو اسکو جوڑ دینا اولی ہو کہ واجب نہیں اسواسطے کہ  
 ایک کی گواہی سے رضاعت کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہو۔ حاصل یہ کہ جہین خبر حجت ہوئی ہو چار اقسام ہیں اول احکام شرع جو  
 لزوم ہیں اور وہ دو قسم ہیں ایک عبادات تو اس میں ایک عادل کی خبر حجت ہو بشرطیکہ ضبط و عقل ہو و دوم عقوبات اور  
 حصاص الرازی جس نے اختیار کیا کہ اس میں بھی خبر الواحد حجت ہو جبکہ عادل ہو اور اگر غی رہنے کہا کہ حجت نہیں ہو اور ثلث حصاص  
 کے موافق ابو یوسف رحمہ اللہ میں روایت ہے کہ قسم دوم حقوق العباد ہیں جنہیں المرام محض ہو اور اس میں مال و مالے مشرک ہوتے  
 ہیں تو اسکا ثبوت بجز الواحد نہیں ہوتا بلکہ انہیں حدود عدالت اور بیات و لفظ شہادت شرط ہے پس قسم اول میں سے جائز دینے  
 پر گواہی ہو چسے رمضان کا جائز دینے پر گواہی دے جبکہ آسمان پر کوئی علت مثل ابر و غبار وغیرہ کے ہو۔ اور قسم دوم میں سے







برہنہ اور اگر دسترخوان پر جو نوہرا یک کوٹھ جا تا لازم ہے۔ دولت المسئلہ علی ان الملا ہی کلہا حرام حتی التعتنی  
 بضرب القعب۔ اور مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے کہ جملہ ملا ہی جو چیزیں لمومین ڈالنی میں (حرام میں حتی کہ نوسے گانا  
 بھی حرام ہے۔ بعض نسخوں میں القعب مذکور ہے یعنی شاخ و رخت۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ مراد قعب الحارس ہے  
 یعنی جو کیدار رکھتے ہوئے دے کی لکڑیاں۔ یعنی رخت کے کہا کہ اہل مصر و حجاز لکڑیوں پر بہت گلے میں چنانچہ اہل حجاز دو  
 لکڑیاں بٹھرا یک گز لٹنی اور انگلی برابر ہوتی تھیں اور انکو آپس میں مارتے ہیں اور ہر شخص اس سے واقف نہیں بلکہ وہی  
 لوگ اپنی کت کے موافق مارتے اور اسپر گاتے جلتے ہیں اور اہل روم و فارس اسی قسم کی چار لکڑیاں جھوٹی کھدی ہوتی  
 تھیں اور بجلتے گاتے ہیں جسکو جہا۔ پارہ کہتے ہیں۔ وجہ دلالت یہ کہ امام محمد رحمہ نے مطلق لب و گانا بیان فرمایا اور  
 حدیث میں مرن میں لب بسلح بین ایک اپنے گھڑے کو سکھانے دیکھتے ہیں۔ دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم بین ابی  
 زوجہ سے ملاعت میں۔ پس سوائے انکے حرام میں اور جو مذکور ہوا انہیں سے نہیں ہے۔ ک۔ ع۔ پھر بعض شائع نے فرمایا کہ مسئلہ  
 میں دلیل ہے کہ خالی گانا اور اسپر کان لگانا معصیت ہے اور حد شہید نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا کہ ملا ہی کی جانب  
 کان لگانا معصیت اور وہاں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے تلذذ اٹھا کر فریضہ میں سے ہے۔ یہ حدیث اگر صحیح ہو تو بطریق تشدد ہے  
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لہو و گانے کی آواز دل میں اسطرح نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے نباتات اگتی ہیں اور  
 مسند فردوس میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ  
 کے نزدیک مشرک ہے اور سوائے شیطان کے نہیں گاتا ہے۔ لہذا ہمارے شائع نے فرمایا محسوس و گنگری کے ساتھ قرآن سننا  
 معصیت ہے اور پڑھنے و سننے والا دونوں گناہ ہیں۔ ع۔ اور فتاویٰ عالمگیری میں صوفیہ و گانے و وجد و حال کی نسبت  
 صریح لکھا کہ یہ لوگ مفسد و بے دین ہیں چنانچہ فتاویٰ ہند یہ ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کر دے۔ م۔ ان اگر وحشت دور کرنے  
 کے لیے کسی نے اپنے واسطے تقنی و سبع اشعار پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی کو شمس اللہ سرخسی نے اختیار فرمایا ہے  
 شیخ الاسلام رح نے شرح مبسوط میں کہا کہ قولہ تعالیٰ من اناس من یشتري لہو لحدیث کے بیان میں آیا کہ لہو لحدیث گانا  
 اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا مروی ہے تو اس سے اشعار حکمت و نصیحت مراد ہیں جو راگ و گانے کے طور پر  
 نہیں تھے اور ایسے اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر شعر میں کسی عورت کی صفت ہو پس اگر وہ معین زندہ ہو تو مکرم  
 ہے اور اگر مر گئی ہو تو نہیں اور اگر غیر معین ہو تو بھی مکرم نہیں ہے۔ لہذا خیرہ و قاضی خان۔ اور امام مالک و شافعی و احمد کے  
 نزدیک سخن سے قرآن پڑھنا حرام ہے اور شافعی رح نے تفصیل فرمائی کہ اگر اس کے لحن سے حروف میں تغیر ہوتا ہو تو حرام ہے اور  
 اگر اس کے لحن سے حروف و اس کے موافق نظم میں تغیر ہو تو مکرم نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے مسئلہ تحت منقول ہے اور قول و ہر قاص  
 کی گواہی مردود ہے۔ اور قلم شافعیہ میں ہے کہ حرام غیبت میں سے وہ مال ہے جو شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور نسخہ اپنے  
 نسخہ پر لیتا ہے (جیسے بھاٹ) اور وہ لوگ جو رستم و اسفندیار وغیرہ کے قصص بیان کر کے لیتے ہیں۔ اور جو مال کہ گانے وایان  
 و رونے وایان و کابنہ و رمال و سمہ لگانے وایان یعنی گونے وایان و (بال جوڑنے وایان) و مقام مراد عقد نکاح کا  
 متوسط لیتے ہیں حرام ہے اور منجملہ حرام کے شراب و مسکرات کے دام اور زینبھائی کی اجرت اور زنا کرائی کی اجرت ہے۔ ع۔  
 منہ لہو و گانا مکرم و تحریمی ہے جس مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔ وکذا قول ابی حنیفہ رحمہ لیسیت لان الا جلا ربالحم یکن  
 اور اسی طرح ابو حنیفہ رحمہ کا یہ کہنا کہ (میں بند ہو گیا تھا) اسی پر دلیل ہے اس واسطے کہ متبذ ہونا تو حرام چیز ہے ہوتا ہے و ف اگر  
 دسترخوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی اٹھ جا سکے کہ غیبت تو زنا سے سخت ہے۔ ع۔ اجناس کی کتاب اگر اہل بیت کے کہیں  
 ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ پوچھا کہ کیا آپ اسکو سوائے شادی نکاح کے مکرمہ جانتے ہیں مثلاً عورت اپنے گھر میں جہا



یا طفل کے لیے بجادے تو فرمایا کہ مکروہ نہیں جانتا ہوں اور جس سے لعب فاحش، لگا ہوا پیدا ہوا اسکو مکروہ جانتا ہوں۔ ع۔ بالجملہ  
 دن کے مسئلہ میں بظہر دلیل جواز نکلتا ہے اور اس باب میں احادیث سمجھ سکتی ہیں جیسے قولہ علیہ السلام اللانصار یجہم اللہو۔  
 یعنی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں دربارہ رخصتی انصار کے آیا کہ انصار کو لہو خوش آتا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور جیسے تندر کرنے والی  
 عورت نے آپ کے حضور میں دن بجا یا اور جیسے دن بجا کر دو کیاں گاتی تھیں اور منع نہیں فرمایا۔ پس فتویٰ میں بظہر  
 کی جہالت کے احتیاط اولیٰ ہے۔ مسئلہ۔ جو لوگ نجاس میلاد میں راگ کے اشعار پڑھتے ہیں تو پڑھنا مستحرام ہے اور  
 پڑھنے والے پر فحشہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مسئلہ۔ ایک شخص نے سوال کیا کہ میلاد میں یون پڑھنا  
 این نرگس جادو سے تو آرد وہ رسم کافری۔ کیا حکم ہے۔ جواب۔ یہ شعر کفر ہے اور احکام میں اس کے نفسانی مساوی کا اعتبار نہ ہوگا  
 اور اسکو مل علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں اشعار حافظیہ وقار ضیہ کے ذکر میں صریح لکھا ہے۔ اور اکثر جاہل میلاد خوان ایسے  
 اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے میں کسی کو خلاف نہیں ہے پس حرام سے کفر تک ثبوت ہو چکا ہے میں اور جس  
 نجاس میلاد کو جائز رکھا اس نے ادب و سکوت اور صحیح روایات کی شرط لگائی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

## فصل فی اللبس

فصل پہلے کے بیان میں ہے۔

فسن یعنی کون لباس مکروہ ہے اور کون کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے اور اس کے ذیل میں مستحب و جائز طریقہ ذکر ہے کا  
 بیان بھی آگیا ہے۔ قال لا یحل للرجال لبس الحریر۔ حریر پشنامردوں کو حلال نہیں ہے۔ اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا  
 حریر ہے۔ ویحل للنساء۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن لبس الحریر والیدوبلج  
 وقال انما یلبس من الملاق فی الآخرة۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر و دبلیج پہننے سے منع کیا اور  
 فرمایا کہ یہی شخص انکو پہنتا ہے جس کے واسطے آخرت میں حصہ نہیں ہے۔ یہ دو حدیثیں ہیں۔ چنانچہ حدیث رضی اللہ عنہ سے  
 روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حریر و دبلیج حرام ہے اور سونے و چاندی کے برتنوں میں مس ہے جو اور  
 انکی رکابوں و طباقوں وغیرہ میں مس کیا کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمھارے واسطے آخرت میں ہیں۔  
 رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ اور حریر و دبلیج کی ممانعت میں حدیث برابرین غازیہ بردایت صحیح ہے۔ اور حدیث عمر رضی اللہ  
 عنہ بردایت بخاری و مسلم۔ اور اسکے آخر میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حریر عطا کیا تھا اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے شرک  
 بھائی کو جو کہ میں تھا پہنایا یعنی ہبہ دیدیا۔ اور واضح ہو کہ آپ کے بھائی زید بن الخطاب رضی اللہ عنہ قودہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے  
 بھی پہلے اسلام لائے اور قدیم الموت ہیں اور یہ بھائی جسکا ذکر کیا گیا وہ باب کی طرف سے نہیں بلکہ ان کی جانب سے مشرک تھا  
 جسکی مالیت قلب کی۔ اور یہ لسانی رح کی روایت میں صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کو دنیا جائز ہے خواہ  
 اسوجہ سے کہ بالفعل وہ اس حالت میں ہے کہ اسکے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں ہے مگر اگر آخر میں مسلمان مرے اور اس  
 مستقار ہوا کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے۔ پھر ان احادیث میں ہر شخص کے واسطے عموماً ممانعت  
 ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ بعض شخص نے گمان کیا کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جس میں آپ نے  
 حریر کی صوری پہنے نماز پڑھائی اور بحدیث مخزومہ کہ آپ لباس و بیاج مذہب سے نکلے اور غریب سے کہا کہ یہ میں نے پہنے واسطے  
 رکھ چھڑا می بھی لبس خرمہ کو دیدی۔ و رواہ الطحاوی ایضاً۔ جواب یہ کہ یہ نسخ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم عموماً بعد آپ کے لباس  
 حریر کی حرمت پر متفق تھے تو معلوم ہوا کہ تحلیم اسکے بعد واقع ہوئی ہے اور وہ لفظ ہر عورتوں کے واسطے بھی عام ہے حتیٰ کہ بعض علماء



نے اسی سے عورتوں کے جن میں بھی تحریم نکالی ہو لیکن ہمارے جمہور علماء کے نزدیک عورتوں کے واسطے حلال ہر ع - ع - ع  
 و المناحل للنساء بحديث آخره هو ما رواه عدة من الصحابة رضي الله عنهم منعم علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم خرج و ما حدى يدیه حریر و بالاخری ذہب و قال ہذا ان محرمات علی ذکر راستی حلال لانا تم و یردی  
 حل لانا تم۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہونا تو دوسری حدیث سے ثابت ہوا جسکو ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
 روایت کیا حسین حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی سن کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے  
 ایک ہاتھ میں حریر تھا اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دو وزن سیری است کے ذکر پر حرام کہے گئے ہیں اور سیری است  
 کے اثاث کے لیے حلال ہیں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ و النسائی و احمد و ابن حبان اور اس میں مذکور ہے کہ حریر  
 و یمن ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا۔ عبد الحق رحمہ نے احکام میں علی بن المدینی رحمہ سے نقل کیا کہ یہ حدیث حسن  
 و اس کے روایت معروف ثقات ہیں۔ اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورتوں کے واسطے حریر حلال ہونا روایت کیا ان میں عمر  
 بن الخطاب و ابویوسف الاشعری و عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس و زید بن ارقم و داؤد بن الاسفہ و عقبہ بن عامر الجہنی  
 رضی اللہ عنہم میں بس حدیث عمر بن الخطاب کو ابو بکر البزار رحمہ نے انند حدیث علی رضی اللہ عنہ کے روایت کیا اور حدیث ابویوسف  
 اشعری رحمہ کو ترمذی و نسائی نے مروغا روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لباس حریر اور سونا سیری است کے ذکر  
 پر حرام کیا گیا اور ان کے اثاث کے واسطے حلال کیا گیا۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ و رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان  
 اور حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اسحق بن راہویہ و ابویعلی الموصلی و ابوبکر البزار و ابن ابی شیبہ و الطبرانی رحمہ نے  
 بطریق عبد الرحمن بن زیاد بن اتم الاقریعی مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ مروغا روایت کیا اور عبد الرحمن بن زیاد و یحییٰ  
 اگرچہ تفسیف کی گئی لیکن امام بخاری نے توفیق کی جہاں ترمذی رحمہ نے نقل کیا بس اسناد میں مضائقہ نہوگا حدیث ابن عباس  
 رضی اللہ عنہ کو ابوبکر البزار و طبرانی رحمہ نے روایت کیا لیکن اسکے اسناد میں اسماعیل بن مسلم راوی ہے جسکی تفسیف امام احمد و ابن  
 و نسائی وغیرہ جماعت سے منقول ہے۔ حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کا ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سلم نے فرمایا کہ سونا و چاندی و حریر سیری است کے اثاث کے لیے حلال ہے اور ذکر کے واسطے حرام ہے اسکے اسناد میں بھی کلام ہے  
 حدیث مالک بن الاسفہ رضی اللہ عنہ کو طبرانی رحمہ نے مانند حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ روایت کیا حدیث عقبہ بن عامر رضی  
 عنہ کو ابوسعید بن یونس نے تاریخ معمرین حفظ حدیث زید بن ارقم روایت کیا۔ واضح ہو کہ بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے  
 بھی روایات ہیں ترمذی رحمہ نے بعد روایت حدیث ابویوسف الاشعری رضی اللہ عنہ کے لکھا کہ اس باب میں حضرت عمر و علی و عقبہ  
 بن عامر و ام ہانی و انس و حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو و عمران بن حصین و عبد اللہ بن الزبیر و جابر و ابوریسانہ و ابن عمر و ابراہم  
 رضی اللہ عنہم سے روایات ہیں۔ انتہی کلام۔ بس جملہ شرو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ حدیث ام ہانی و انس  
 و انس کے واسطے ان کے نقطہ حریر حرام ہونے میں وارد ہیں۔ ن۔ بس اس کثرت سے طرق و احادیث ہیں کہ مشہور سے بھی اعلیٰ  
 درجہ ہو سکتا ہے اگر متواتر سے کم ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حریر و سونا بلکہ چاندی بھی عورتوں کے واسطے حلال ہیں اور مردوں کے  
 واسطے اگرچہ افعال ہون حرام ہیں۔ الا ان القلیل عفو۔ لیکن قلیل حریر عفو۔ و ہو مقدار ثلثہ اصابع او اربع  
 کلام و الا کفوف باحریر۔ اور قلیل کا اندازہ میں اکل اجار سے کیا گیا ہے جیسے بوٹے و حریر کی سجاوٹ ہر قسم  
 تیج اشتریع نے کہا کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت مراد ہیں مگر سلم بوٹے ہوں۔ کرانی رحمہ نے  
 کہا کہ کھلی ہوئی چار انگشتیں۔ مگر ایسی کہ نہ پہلی ہر جمع۔ اعلام نقش۔ بوٹہ وغیرہ۔ خواہ بناوٹ ہو یا کاڑھا ہو ش  
 کہ میں ہر کا اعلام مطلقا حلال ہیں خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے۔ صاحب البقی نے فرمایا کہ۔



ہر کہ یہ حنیفہ جس نے کہنے کے عوض میں بونے دنگار کی رخصت دی تو یہ دلائل کرتا ہے کہ طول میں قلیل بھی کر دے۔ جو مع۔ لما رو کیا  
انہ علیہ السلام ہی عن لبس الحریر الاموضع اصبعین او ثلث او اربع۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوا سے قدر دو انگلیوں یا تین یا چار کے ساراد الا غلام۔ اس سے اعلام یعنی نقش و نگار مراد ہیں  
و عنہ علیہ السلام انہ کان پلیس جبہ مکفوفہ بالحریر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ حریر کی سجات  
لگا ہوا جبہ پہنتے تھے۔ قتادہ نے شعبی رحمہ سے روایت کی کہ سوید بن غفلہ نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابہ میں  
خطبہ پڑھا اور اس میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوا سے موضع دو انگشت یا تین یا چار کے  
سواہ سلم۔ یعنی یہ کہ چار انگشت تک اجازت دی۔ دارقطنی نے اعراض کیا کہ اس حدیث کو داؤد بن ابی ہنبلہ و بیان و ابن ابی اسیر  
نے شعبی سے متوفی قاتل عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سوا سے قتادہ رحمہ کے کسی نے اس کی ترویج نہیں کیا حالانکہ وہ مدلس ہیں  
یعنی رحمہ نے کہا کہ اسی طرح نائی رحمہ نے بھی موقوف روایت کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قتادہ رحمہ ثقت جلیل القدر ہیں اور مرفوع  
کرنا ثقت کی زیادت ہے اور قتادہ رحمہ میں اول تو تلمیس کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حب سوا سے ثقت کے تلمیس نہیں تو  
بکھنہ نہیں ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ نے تلمیس کا الزام نہیں لگا یا بد تقدیر۔ بیٹ میں کئی جرم نہیں و امام مسلم کی تخریج اسکو  
سفید ہے۔ م سار ابو عثمان التمدی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ اوزایجان میں علیہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں تھے کہ  
آتا بعد ہم لوگ ردار اور سوار انا رہنہ و نعل ہنہ اور خفاف پھینکو اور سوار بلاست قطع کرو اور اپنے باپ اسمعیل علیہ السلام  
کا لباس اپنے اوپر لازم رکھو اور خبردار ہو کہ تم عیش میں پڑو اور عجیون کی بیعت اختیار کرو اور آقا بسکو لازم رکھو کہ وہ عز  
کا حام ہے اور سوائے کپڑوں کے عادی رہو اور انکو بیات تک پہنکر کہنہ ہو جاؤ یعنی چونکہ دسے ہو جاؤ وین و اغراض پھینکو۔  
اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر حریر سے منع فرمایا سوا سے اس قدر کہ جس کلمہ ذبیح کی انگلیوں کو طاسد و ام  
ابن جہان و البقی و قدر و اہ سلم۔ اور اس میں وارد ہے کہ ابو عثمان التمدی رحمہ نے کہا کہ جاسے علم میں اس سے حضرت عمر رضی اللہ  
عنہ کی مراد نقش و نگار تھے۔ یعنی حقیقتاً شکار کیا اس سے نقش و نگار و سجات مراد ہے۔ ادا بن عمر رضی اللہ عنہ نے بازار  
میں شانی کپڑا خریدا اور اس میں کسج ڈورا دیکھ کر واپس کر دیا یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے واپس کیا۔ راوی نے کہا کہ  
میں نے آکر اس بات ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا پس اس نے فرمایا کہ اے جھوکرے مجھے رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم کا جبہ دیکھو پس اس نے ایک جبہ طیلسہ کسروانیہ کالاجسکے گنڈے دیباچ کے اور اسکے دو وزن چاک میں دیباچ  
کی سجات تھی۔ (اور جب و آستینوں میں دیباچ کی سجات تھی۔ و) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کے  
پاس تھا جب حضرت عائشہ رحمہ نے انتقال کیا تو میں نے لے لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ  
و ایچون کی آمد میں۔ مع ض حب و) پس ہم اسکو مرفیون کو دھو کر پاتے ہیں کہ جس سے وہ شفا پاتے ہیں۔ سواہ سلم  
و ابو داؤد وغیرہ۔ قل و لا یاس جو سدرہ و النوم علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ حریر کا کچھ بنانے اور اس پر سونے میں  
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کچھ سفالتہ ہیں۔ و قال لیکرہ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مکروہ ہے۔ یعنی برخلاف پہننے  
کے نیکہ و بکھوتا بنا۔ امر و عورت سب کے واسطے مکروہ ہے ورنہ ہنہ صرحت مرد پر حرام ہے۔ ک۔ الخلاصہ۔ و فی الجمع  
الصغیر ذکر قول محمد و حدہ و لم یذکر قول ابی یوسف و انما ذکرہ القدوری وغیرہ سن المثل۔ اور صاحب  
میں صرف امام محمد رحمہ کا قول تھا نہ کوئی اور قول ابو یوسف مذکور نہیں ہے اور قدوری وغیرہ شائع نے قول ابو یوسف رحمہ  
بیان کیا ہے۔ یعنی ان شائع کو تصریح روایت با دلیل ساقی سے ملا کہ ابو یوسف رحمہ کا بھی یہی قول ہے لہذا انھوں نے امام  
ابو یوسف رحمہ و ان کا اختلاف ذکر کیا۔ و کذا الاختلاف فی ستر الحریر و تعلیقہ علی الابواب۔ اور اسی طرح حریر کے

ابو حنیفہ



پردہ اور اسکو درواذن پر لگانے میں اختلاف ہے۔ کلام م کے نزدیک وازیر اور صاحبین کے نزدیک کھٹ  
 ہے۔ لہذا العمومات صاحبین کی دلیل اولیٰ توعمومات میں ہے۔ یعنی احادیث کی عام ممانعت جو لباس و تکیہ لگانے  
 و بھجوانا بنانے سب کو شامل ہیں کیونکہ حریر مطلقاً مردوں کے واسطے حرام یکہ۔ ولانہ من زی الا کاسرۃ و الجباہرۃ۔ اور وہ  
 آنکہ یہ شاہان عجم و سکرین کی ہیئت ہے۔ یعنی جو لوگ دین کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونوں کی طرح متکبر  
 تھے انکا یہی طور تھا کہ حریر کو تکیہ و بھجوانے وغیرہ میں استعمال کرتے تھے۔ والتشبیہ بہم حرام۔ اور ان کے ساتھ شاہت بنانا  
 حرام ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جسے کسی قوم کے ساتھ تشبیہ کیا وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ  
 ایکم وزی الا عاجم۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خبر دار تم لوگ مجیرین کی ہیئت سے ہو۔ مسکون عیان  
 نے سطل روایت کیا چنانچہ ہم اور پر ترجمہ کر چکے ہیں۔ اور شاہت کی حدیث کو ابو داؤد نے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں  
 حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح کہا۔ احمد و طبرانی نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اور جامع  
 محمد بن نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعدد روایت کیا جسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے اور یہ خود نص قرآن  
 کی دلالت سے مع دلالت صحیحہ و آثار نو یہ ثابت ہے پس جو اس زمانہ میں بعض غیر فقیہین نے اسکو بغیر من تشبیہ لغزنت کے  
 ضعیف کرنا چاہا محض جہالت و غبارت ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مردوں کو تکیہ و بھجوانا  
 پردہ حرام ہے اور عورتوں کے واسطے جائز ہے۔ ولہ ماروی انہ علیہ السلام جلس علی مرفقہ حریر۔ اور امام ابو  
 کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حریر کے تکیہ پر تکیہ دیکر بیٹھے۔ یہ روایت کسی سند صحیح  
 سے نہیں ملی اور نہ کسی نے اسکو ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے  
 مانعت مروی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے جو عبد الحق کے جمع میں تصحیح میں موجود ہے۔ شاید کہ بخاری کے ادب میں سے ہو  
 پس جب بیٹھا حرام ہے تو تکیہ دینا وغیرہ بھی حرام ہے۔ وقہ کان علی بساط عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما  
 مرفقہ حریر۔ اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بھجوانے پر حریر کا تکیہ تھا۔ چنانچہ ابن سعد نے طبقات  
 میں بطریق الفضل بن وکین ابو نعیم عن سمر عن راشد مولیٰ بنی عامر روایت کی کہ میں نے ابن عباسؓ کے بھجوانے پر حریر  
 کا تکیہ دیکھا اور یوزن بنی وادع کے طریق سے روایت کی کہ میں عبد اللہ بن عباس کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کا تکیہ  
 دے بیٹھے ہیں اور آپ کے ہاتھ سعید بن جبیر بن لہفے فرماتے ہیں کہ تو ہوشیار رہو کہ تو مجھے کہہ کر روایت کرتا ہے کہ تکیہ  
 مجھے بہت علم یاد کیا ہے۔ اور جواب یہ کہ ہم نے یہ افرد کو صحیح الاسناد میں پایا لیکن یہ تو حدیث صحیح کے معارض ہے جو حذیفہ رضی  
 اللہ عنہ سے روایت ہے اور ہذا کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لے حریر پر بیٹھے سے منع فرمایا ہے اور اس حدیث کی صحت  
 ہر جہ اعلیٰ ہے تو ایسی صورت میں سوائے قول حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا قول و فعل نہیں لیا جائیگا اور  
 معارضہ مسلم نہیں ہوگا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مقدم بن سعدی کرب وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کس طرح معادیہ بن ابی  
 سفیان رضی اللہ عنہ پر چند تنگ باتیں حریر کے تکیہ دینے کی کھان و غیرہ میں اعراض و انکار کیا ہے پس صحابی کے ایسے  
 افعال سے محبت امتد نہیں ہے جو ہم العلم کے کیونکہ یہ بات ثبوت ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو بعض احکام کا علم نہیں ہوا  
 کیونکہ انھوں نے حدیث نہیں سنی اگرچہ ثبوت انکو علم ہوا اور اموافق سنت کے اختیار کیا اور کبھی اجتہادی اختلاف بھی  
 ہوتا ہے اور یہ امر خود ظاہر ہے جسکو کچھ بھی علم جو بس حدیث صحیح کا بھجوانا جائز نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ ولان القلیل من  
 الملبوس بسلح کا لا غلام۔ اور دوسری دلیل قیاسی امام ابو حنیفہ رحم کی طرف سے حریر کا تکیہ دیکھنا بطلان ہونے کے  
 واسطے ہے کہ لباس حریر و قلیل ہو بطلان کیا گیا ہے جیسے اعظم سن یعنی نقش رنگار حریر باوفاق جائز ہیں کیونکہ وہ



قلیل بطریقہ نمونہ ہے۔ فلذا القلیل من اللبس والاستعمال۔ تو یونہی قلیل پہناؤ استعمال کرنا بھی مباح ہوگا۔  
 اگر کہا جائے کہ دو دن میں کن علت جاسے جس سے باہم قیاس صحیح ہو۔ جواب دیا کہ دو دن میں علت جامع ہو ہوگی۔  
 اور الجاسع کو نہ انموذ جا علی ما عرف۔ اور دو دن میں جاسع یہ کہ ہر ایک نمونہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ لیکن  
 یہ قیاس بقابلہ نص صریح کے غیر مقبول ہونا چاہیے۔ لہذا حقائق میں کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صاحبین کا قول اختیار  
 کیا ہے کہ انانی العینی۔ قال ولا یاس لیس التحریر والدی بلج فی الحرب عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک  
 روایوں میں مبنی جہاد میں حریر و ربلج پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لما روی الشیعی رحمہ اللہ تعالیٰ ان ابی  
 علیہ السلام رخص فی لیس التحریر والدی بلج فی الحرب۔ اس واسطے کہ عامر بن شریح الشیعی رحمہ اللہ کی روایت  
 مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائی جہاد میں حریر و ربلج پہننے کی اجازت دی۔ ولان فیہ ضرورۃ  
 فان الخالص منہ اوقع لمعرة السلاح و اہیب فی عین العدو لبرقیہ۔ اور اس واسطے کہ جہاد میں ایسی لباس  
 کی ضرورت ہے کہ حریر خالص متیاروں کی سختی و ضرر کو خوب روکنے والا ہو تا ہے اور اپنی جگہ سے دشمن کی آنکھوں میں  
 زیادہ ہیبت پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔ فلما قیاسی دلیل کا مدار ضرورت پر ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے کہ اختیار کارگر  
 نہ ہو جائز ہو کہ ریشم پہنے اور دلیل منقول کا ثبوت نہیں ہوا یعنی عامر شیبی رحمہ اللہ سے یہ روایت ثبوت نہیں ہوئی۔ لیکن ابن  
 عمر نے کامل میں بطریق بقیہ بن الولید عن عیسیٰ بن ابراہیم بن طہمان الکاشمی عن موسیٰ بن حبیب عن الحکم بن عیمر الخ۔ یعنی  
 حکم بن عیمر رضی اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال جہاد کے وقت لباس حریر کی اجازت  
 فرمائی ہے عبدالحق رحمہ اللہ نے احکام میں لکھا کہ عیسیٰ مذکور کے نزدیک ضعیف بلکہ متروک ہے۔ ابن القطن رحمہ اللہ نے کہا کہ بقیہ  
 قابل حجت نہیں اور عیسیٰ ضعیف اور موسیٰ بھی ضعیف ہے۔ ابن سعد رحمہ اللہ نے طبقات میں ترجمہ عبد الرحمن بن عوف میں یہ طریقہ  
 لکھا کہ اخبرنا القاسم بن الکرز عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب۔ یعنی حسن بصری  
 نے کہا کہ جہاد میں ریشم پہننے یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم حریر پہنا کرتے تھے۔ اس استاد میں قاسم بن الکرز مختلف ہے ابن عیینہ و  
 ابو داؤد نے توثیق کی ہے اور اسمعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے۔ بالجمہ انہیں سے کوئی دلیل ایسی مثبت نہیں کہ احادیث حریر کی  
 تخصیص کرے۔ ویکرہ عند ابی حلیفۃ لانه لا فصل فیما روئیا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و ربلج  
 پہنا کر وہ اس واسطے کہ جو احادیث بنے روایت کیں ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ کہ غیر جہاد میں مکروہ ہے اور جہاد میں مکروہ  
 نہیں ہے بلکہ احادیث صحیحہ مشہورہ سے تو ہر وقت و ہر حالت میں تحریم نکلتی ہے۔ اور یہ جو ضرورت کا ذکر ہوا کہ خالص ریشم سے  
 اختیار کا ضرر دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقہ مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم کچھ خالص کی حاجت نہیں ہے۔ و الضرورۃ  
 اندفعت بالخلوط۔ اور خلوط سے ضرورت سدح ہے۔ یعنی اگر ریشم و سوت کا دن ملا ہو تو اس سے بھی ضرورت سدح  
 ہوگی۔ و ہوالذی یحتی حریر و سداہ غیر ذلک۔ اور خلوط وہ کہ باٹا ریشم ہو اور تانا دوسری چیز ہو۔ اور خلوط جو  
 اس طرح ملا ہو بالاتفاق جائز ہے۔ و التخلوط لا یستباح الا بالضرورۃ۔ اور جو چیز غنیج محرم ہو وہ بلیح نہیں ہوگا  
 مگر بضرورت۔ جسے مردار مباح نہیں مگر جبکہ جان رکھنے کی ضرورت و اضطرار ہو۔ اور حق یہ کہ جہاد میں ریشمی زندہ وغیرہ  
 کسی قدر مفید ہے لیکن ضرورت مسلم نہیں۔ سوائے کہ وہ کسی زبرد و حال وغیرہ اس سے زیادہ کافی ہو ورنہ۔ خصوصاً ہمارے  
 زمانہ میں بالکل ضرورت بلکہ فائدہ داتی نہیں ہے۔ و ما رواہ محمود علی الخلوط۔ اور جو حدیث کہ صاحبین نے روایت  
 کی وہ خلوط پر محمول ہے۔ یعنی خلوط کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن اوپر معلوم ہوا کہ شیبی رحمہ اللہ سے جو روایت ذکر کی اس کا جو  
 ہی نہیں ہے تو محمول کرنا بے معنی ہے۔ اور حدیث حکم بن عیمر بھی ضعیف اور حسن بصری رحمہ اللہ کا ترجمہ بھی مستحکم نہیں ہے بلکہ جہاد میں جواز بھی ہے

کہ یہ حدیث صحیحہ ہے  
 کہ یہ حدیث صحیحہ ہے  
 کہ یہ حدیث صحیحہ ہے  
 کہ یہ حدیث صحیحہ ہے  
 کہ یہ حدیث صحیحہ ہے



اور یہی اکثر علماء کا قول ہو گا کافی، یعنی۔ بھر سترجم کتاب کہ بعض روایات سے بعض خاص صحابہ رضی اللہ عنہم کو خاص وجہ و اوقات میں اجازت ثبوت ہوتی ہے جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو پس شاید کہ وہ اجازت صاحبہ ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ولا لباس بلبس ماسداہ حریر و کھتہ غیر حریر کا لفظ و آخر فی الحرب وغیرہ۔ اور ملاحظہ فرمائیے کہ ایسا لباس پہنے جانے کا تاثر ہے تانا حیر ہو اور کھتہ یعنی باہر دوسری چیز مانند روئی یا خرہو فواہ روئی میں ہو یا دوسرے وقت ہوں۔

فمن۔ اور آخر ایک الدارابی جائز ہے جس کے باریک بالون کو بھی ختہ میں اور تاج الشریعہ پہنے کے لیے کہ اگر کھتہ کا تانا ریشم اور باہر آبی جائز کے بل ہوں۔ اور اس کے جواز میں کسی امام مجتہد کا اختلاف نہیں ہے۔ اور ظاہر ہوا کہ اگر ریشم و ہر دور کسی چیز پر تو وہ مطلق جائز ہے اور برعکس ہو تو خاص روای میں جائز ہے۔ لان الصواب رضی اللہ عنہم کا تو ایلیسون انخر۔ اور

کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ختہ نہ کرتے تھے۔ و آخر مادی باحریر۔ حالانکہ ختہ کا تانا ریشم میں ہے۔ و لان الثوب انما یصیر ثوبا بالنسج والنسج بالکھتہ فکانت ہی المعبرۃ دون السدی۔ اور اس دلیل سے کہ کھتہ تو بھی کھتہ ہوتا ہے کہ بنا جاوے ہو کھتہ بنائے سے ہوتا ہے تو باہر ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف اگرہ قرب فتکون بین الفرو والنہارۃ۔ اور ابو یوسف فرمایا کہ میں قرآن کے کپڑے کو کرہ رکھتا ہوں کہ فرما اور اس کے درمیان ہوتا ہے۔ یعنی میان ہی قرآن کرہ ہے۔ اور ریشم خام۔ حالانکہ

بجھو القربانہ لان الثوب لبوس و الخشوع لبوس۔ اور خام ریشم بھرنے میں مضاف نہیں ہوتا اس واسطے کہ لبوس کپڑا ہوتا ہے اور بھرا لبوس نہیں ہوتا ہے۔ یعنی اگر وہ لی کی طرح قبا وغیرہ میں خام ریشم بھرا تو مضاف نہیں ہے۔ ختہ کے جواز میں

بنا رہا صحابہ کثیر ہیں رضی اللہ عنہم۔ چنانچہ جثم بن ابی الیقظم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبدالرحمن بن عوف و ابو ہریرہ و ابن مالک و عمران بن حصین و حسین بن علی و شریح قاضی سب لکھ کر ختہ کرنے سے خود و ام محمد بن ابی یحییٰ عنہ سرسلہ بخاری نے جزا لہم کہ عثمان بن حصین کا ختہ پنا اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے اس بن مالک کا ختہ پنا اور ابن ابی شیبہ نے و طبرانی نے حسین بن علی کا ختہ پنا روایت کیا اور اسی طرح حاکم و عبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے۔ اور عبدالرزاق نے ابن عمر و جابر و ابو ہریرہ و انس سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبداللہ بن ابی اوفی و ابو بکر سے روایت کیا اور طبرانی نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابو قتادہ سے روایت کیا و بخاک

آثار باسانہ مستند طرق سے حم غیر سے مروی ہیں از انجھ سائب بن یزید و عمر بن حرث و مالک بن عوف و ابن ام حرام و انفس وغیرہ رضی اللہ عنہم میں اور اس طرح علم شیعہ بغیر انکار کے صریح دلیل ہے کہ ختہ جائز ہے اور خود انکار اٹکا کے حجت شرعی ہے یعنی آنکہ ضرور انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں اجازت صریح پائی ہے اور یہ جاہلاداد نے ابو مالک الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایسی اقوام پیدا ہونگے جو ختہ حریر کو حلال کر لیں تو انہیں قیامت تک سوز و بندر سنج کے جاوینگے۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً یعنی بدو سنج کے قیامت تک کے لیے سوز و بندر کے جاوینگے۔ اس حدیث میں حزن کا وہمل و زاسے سمجھ یعنی فرج یعنی زمانہ ہر وقت حدیث کے معنی یہ ہونگے کہ قرب قیامت کے چند اقوام ہونگے کہ وہ حریر پہنا حلال سمجھیں یعنی بغیر مہالات کے بلا خطر حریر پر ریشم پہن کر کھٹا اور زنا کاری میں کچھ پردہ انہیں کرے یعنی علانیہ زنا کاری و زانیہ بازی کرے۔ بھر سنج ہو کر سوز و بندر ہونے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ظاہری صورت بھی سنج ہو جاوے۔ اور دوم یہ کہ باطن میں بندر سوز ہو جاوے۔ اور اسی پر افعال اکابر اولیاء شاہین اور احادیث کی توفیق بھی اسی کو مقتضی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال و ما کان کھتہ حریر او سداہ غیر حریر لباس بہ فی الحرب للضرورۃ۔ اور جس کپڑے کا باہر حریر ہو اور تانا دوسری چیز ہو تو ضرورت کی وجہ سے







کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی شاہون کو تبلیغ رسالت کا خط لکھا یا ہاتھ آپ سے عرض کیا گیا کہ صبر لوگ نہیں  
 لیتے مگر سر بہر تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی (جسکا گینہ حبشی طرز کا تھا۔ (خ م)) اس میں محمد رسول اللہ نقش فرمایا  
 (محمد رسول اللہ) تین سطریں اس طرز پر۔ (ت ج) پس یہ انگوٹھی آپ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی پھر  
 حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی  
 پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ آخر خلافت میں آپ کے ہاتھ سے ہیرا میں گئی پس آپ نے تمام کے  
 انگوٹھ کا حکم دیا مگر ہاتھ نہیں آئی۔ رواہ الامام مسلم مطبوعہ مختصر۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اول آپ نے سولے کی انگوٹھی بنوائی  
 تھی پھر جب دیکھا دیکھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے سنت کی اتباع سمجھی تو آپ نے انکار کر پھینکی اور سچوں نے انکار نہیں  
 کیا پھر آئندہ ان شامہ لکھنے معلوم ہو گا۔ اور چاندی کے چمک میں دلیل وہ روایت ہے کہ جو واقدی کہنے کے ہاتھ میں  
 میں روایت کی کہ حدیثی ابن ابی سیدہ عن اسحق بن عبد اللہ عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کہ انہوں نے کہا کہ میں نہیں جانتا  
 ہوں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جو لوگ کہ ابتدائی شکست کفار میں لوٹ پر گئے تھے اور جو کچھ سولے  
 وغیرہ میں سے لیا تھا تو وہ ابھی میں کسی کے پاس کچھ رہا ہو جب کہ مشرکوں نے ہکو کچھ لیا تھا سوائے دو شخصوں کے ایک  
 عاصم بن ثابت بن ابی الاظہر کہ وہ ایک چمک لے چکے تھے جو انہوں نے لشکر کفار میں لیا تھا جس میں پچاس دینار تھے اسکو  
 انہوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے کس لیا تھا اور دم عباد بن بشر رضی اللہ عنہ ایک ہمایاں لے گئے جس میں چھوٹا شقال  
 سونا تھا پس وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دو وزن کو نفل کر دیا اور اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا۔ الواقدی۔ اگر  
 کہا جاوے کہ اس سے اباحت استعمال ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ ایسا ہم بغیر دلیل پر کیونکہ ظاہر میں اجماع ہے۔  
 میں کہتا ہوں کہ یہ ان لیا گیا لیکن بیان دینے کے دیناروں سے مہلی تھا اور کلام چاندی کے چمک میں ہے۔ مگر انگوٹھی  
 کا وہ ایک جادو ہے کہ اس میں اس قدر چاندی تھی جسکی قیمت پچاس دینار تھے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے۔ م علاوہ اسکے عاصم رضی اللہ  
 عنہ نے اسکو کمر پر باندھا تھا اور یہ خود استعمال ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ہستمال نہیں بلکہ حفاظت فعل ہاں ہے۔ علاوہ ازیں  
 شیخ ابوالفتح ابن سید الناس نے عمون الاثر میں نقل کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک چمک چمکے کا تھا جسکے  
 حلقہ دو ہاندہ اطراف میں چاندی لگی تھی۔ ع۔ اور یہ بعد ثبوت کے عمدہ دلیل ہے۔ مدح علیہ السیف کا بیان کہ حضرت انس رضی اللہ  
 عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ سیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاندی کا تھا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وقال الترمذی  
 حدیث حسن غریب۔ لیکن نسائی رح نے انتقاد کیا کہ صحیح ہے مگر مرسل صحیح ہے۔ اور عروۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن  
 الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار محلی بفضہ تھی اور عروہ کی تلوار محلی بفضہ تھی۔ رواہ البخاری۔ پس ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی و  
 چمک و حلیہ السیف جائز ہے۔ و فی الجامع الصغیر ولا یتختم الا بالفضہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ تختم نہیں کو لگا سوائے  
 چاندی کے۔ ف۔ یہ عبارت صرف چاندی میں انحصار ثابت کرتی ہے۔ و ہذا فی علی ان التختم بالجہر والحدید والصفیر  
 حرام۔ اور یہ تصریح ہے کہ پھر وہ ہے و بیل کی انگوٹھی ہننا حرام ہے۔ ف۔ اور بعض نے کہا کہ صفیر وہ ہے جسکو ہندی میں گانہ  
 کہتے ہیں۔ و رائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل حاتم صفر فقال مالی اجد منک رائیۃ الاھنما  
 اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص مرد کے ہاتھ میں بیل یا گانہ کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا حال ہے کہ میں تجھے  
 جن کی بدبو پاتا ہوں۔ و رائی علی آخر خاتم حدید فقال مالے اری علیک حلیۃ اہل النار۔ اور دوسرے  
 ایک شخص کے ہاتھ میں وہ ہے کی انگوٹھی دیکھ کر فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھ کو دوزخ میں کا زور دیکھتا ہوں۔ ف۔ اس حدیث  
 میں ہر ایک ہی شخص کا حال ظاہر بلکہ مجزہ ہوا ہے چنانچہ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ ایک



عن  
ابن  
سنان  
۲

فخص انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا حالانکہ وہ لوہے کی انگوٹھی پہنے تھا پس آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تجھ پر  
دو زخون کا زور پانا ہوں پھر دوسری بار وہ شخص آیا اور اس پر کانٹہ کی انگوٹھی تھی پس فرمایا کیا ہے کہ مجھے تجھے خون کی دو  
آلی ہے پھر وہ تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں سوئے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھ پر اس جنت کا زور پانا ہوں تو اس نے  
عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں کیا جانتی کی جائز ہے یا نہ ہے اور پھر ایک انتقال میت کی قبر پر وہ ابوسفندی و امی  
ویکن درندی کی روایت میں مجاہد کے مشبہ کے صنف واقع ہے۔ دروداہ ابو داؤد و النسائی و ابی داؤد ابن حبان و ابویعلی المولی  
پس ظاہر ہوا کہ سوئے و پتل کا نہ دوسرے کی انگوٹھی نہیں جائز ہے اور ظاہر ہے کہ کسی برقیاس کیا گیا ہے۔ ومن ان ار  
من اطلق نے الجحر الذی یقال له شیب لانہ لیس بجحر اذ لیس له نقل الحجۃ۔ اور بعض لوگوں نے سنگ شیب  
میں مطلقاً اجازت دی اس واسطے کہ وہ پھر نہیں ہے کیونکہ اس میں پھر کا بوجھ نہیں پایا جائے۔ و اطلاق الجواب فی الکتاب  
میل علی تقریر یہ۔ حالانکہ جامع صغیر کا جواب اطلاق اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ خمس الامم سرخی رہنے  
شرح جامع صغیر میں لکھا کہ ہمارے بعضے مشائخ نے لفظ کن بکو مطلق دیکھ کر شیب کی انگوٹھی بھی حرام کی۔ اور اصح یہ کہ  
شیب کی انگوٹھی میں کچھ ممانعت نہیں ہے جیسے عقین لین ہے اور خبر میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقین  
کی انگوٹھی پہنی اور فرمایا کہ اس کی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس خبر کے ثبوت میں کلام ہے اور بدون  
اس کے محبت قائم نہ ہوگی اور ابن عدی وغیرہ نے بعد روایات کے اس کے موضوع ہونے کا حکم دیا ہے اور واضح ہو کہ کلام حلقہ میں ہے  
ورنہ لگینہ تو شیب وغیرہ سب چیز سے جائز ہے جب تک کہ اس میں ثبوت نہ ہو۔ پھر خبروں سے حرمت بریل حدیث نہ کو  
اس طرح ہے کہ بتوں کی ساخت پتل و کانٹہ وغیرہ سے تھی اور اصل میں بکثرت خبروں سے بنتے ہیں تو بتوں کی یہ دو چیز سے  
جو جہادلی ظاہر ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مردوں کو انگوٹھی وہ حلال ہے جو مردانہ وضع پر ہو اور اگر زمانہ صورت کے مانند دوا زیادہ  
لگینہ کے موجب ہونے کی جو لوہا حرام ہے اور یہی علان علماء کا قول ہے (جامع الرموز) پس جھگڑے کی انگوٹھی داند اس کے  
زمانہ مناسبت کی انگوٹھیاں حرام ہیں۔ م۔ اگر انگوٹھی پہننے میں تفاخر و تجر مفصود ہو تو حرام ہے۔ ک۔ اور اختیار شریعت  
مختار میں آیا کہ مسنون ایک شقال یا کم ہے اور رہا لگینہ تو جائز ہے کہ خواہ جاندی کا ہو یا عقین یا غیر ذلک یا زبرد یا قوت یا زور  
وغیرہ ہو اور عینیں میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرند یا کبوترے کھڑے کی صورت نقش نہیں کر سکتا۔ بستان میں ہے کہ  
محمد رسول اللہ بھی نقش نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی میں خاص تھا اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ  
کا نام پاک با صفات میں سے کوئی نام ہا کوئی کلمہ لغویت ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے  
جمع ہو تو لازم ہے کہ چنانچہ جلتے وقت لگینہ استین میں کرے اور استخار کے وقت دائیں ہاتھ میں پہنے اور چاہیے کہ لگینہ جمیل  
کی جانب لکھا کرے برخلعت عورتوں کے مع۔ جامع الرموز وغیرہ لکھا جادے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک  
کہ فرمایا تھا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کرنے میں ارشاد فرمایا تھا ظاہر ہوا کہ عورت کو اس  
کی انگوٹھی جائز ہے۔ جواب کے ان ظاہر تو یہی ہے کہ اس حدیث کے واسطے تلاش کرانی تھی اور شاید کہ یہ مراد ہو کہ حقیر چہین  
تلاش کر دیکھیں یہ تامل پسند ہے وجہ سے فیہ بنا۔ ہالفت مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اگرچہ عورتوں کے حق میں بھی حلال  
کی گئی ہو لیکن منہج کے نزدیک جواز پر فتویٰ اولی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و التختیم بالذهب علی الرجال حرام  
لارونیا۔ اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہنا حرام ہے بدیل حدیث جو پہنے ہو پر روایت اس۔ یعنی حدیث حوی  
و سونا کہ یہ مردوں میں حرام ہے۔ یعنی حدیث اپنے علم سے دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال بطور انگوٹھی کے بھی حرام ہے  
ہو۔ اور اس میں خاص دلیل بھی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام فی عن التختیم بالذهب



حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع  
اور نسی سے یعنی مہین کپڑے سے یا ریشمی سے اور معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور کعب و سجد میں قرآن پڑھنے سے۔  
رواہ مسلم والازہجہ۔ اور ایک روایت میں بشرہ دار غوانی سے منع فرمایا۔ وہ بجلے قسی و معصفر کے واقع ہے سال الزمعی  
حسن صحیح وابن حبان۔ اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حدیث ابو ہریرہ میں بروایت مسلم اور برابر بن عازب رضی  
عنہ سے بروایت بخاری و مسلم ثابت ہے۔ ولان الاصل فیہ التحريم۔ اور اس دلیل سے کہ سونے کے بارہ میں  
اصل تو تحریم ہے نہی یعنی نفس میں حرام کیا گیا ہے جو مشہور و مقبول ہے۔ والا باجہ ضرورۃ التعمیم او الاموال فوجہ اور  
سباح ہونا خواہ مہر کی ضرورت سے یا نمونہ کے طور پر سباح ہے۔ وقد اندفعت بالادنی و ہوا الفضۃ۔ اور یہ ضرورت  
بہرہ کمر لینے چاندی کے دلے ہو گئی نہی تو اعلیٰ لینے سونے کی حاجت نہیں رہی اس واسطے کہ سونا و چاندی جنس واحد  
ہیں۔ اور ضرورت سے ادنیٰ درجہ تک ثبوت ہوتا ہے پس سونے کی حاجت نہیں رہی۔ واضح ہو کہ حدیث صحیح میں ثابت ہے  
کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنائی تھی بھر جب لوگوں نے انگوٹھیاں بنوائیں تو انا کر بھینک دی  
اور فرمایا کہ میں اسکو نہیں پہنوں گا پس جب لوگوں نے ایسا دیکھا تو سب نے اپنی اپنی انگوٹھیاں اتار ڈالیں پھر آنحضرت صلی  
لہ علیہ وسلم نے چاندی کی مہر بنوائی۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ اور اس سے ایک نفع کا اشارہ ہوتا ہے کہ شاید اول میں نمونہ سونے سے  
سباح ہوا تھا پھر ظاہر حدیث حضرت علی و ابو ہریرہ و برابر بن عازب رضی اللہ عنہم دلیل حرمت ہے۔ یعنی رخنہ لکھا کہ بعض  
علمائے سونے کی انگوٹھی کو سباح جانا ہے دلیل روایت ابن مالک رحمہ اللہ کہ میں نے برابر بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں  
سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی  
دیکھی۔ اور میں نے مصعب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے سعد بن ابی وقاص کے ہاتھ  
میں سونے کی انگوٹھی دیکھی اور ایسے ہی سعید بن العاص سے روایت کی اور یہ سب روایات امام طحاوی کے اسناد سے  
ہیں اور اسناد حسن ہیں اور جواب دیا گیا کہ یہ امر ممانعت سے پہلے واقع ہوا تھا لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق یہ کہ  
یہ روایات اول تو معارض ہیں کیونکہ برابر بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو سونے  
کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے۔ رواہ الطحاوی۔ دوم یہ کہ صریح مرفوع احادیث میں نہیں وارد ہے تو یہ افعال اسکے معارض  
نہیں ہو سکتے ہیں علاوہ اسکے جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دلیل جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے  
حالانکہ یہاں تو کچھ معارضہ بھی نہیں ہے اس واسطے کہ معارضہ کے واسطے مساوات شرط ہے اور یہاں کسی طرح مساوات نہیں ہے۔  
کیونکہ ممانعت تو احادیث صحیحہ مرفوعہ میں بروایات صحیحین وغیرہ ہیں اور اجازت فعلی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل سے  
بروایت طحاوی میں تو معارضہ نہ وارد ہے پس حکم مرفوعات کے واسطے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب پس حاصل یہ ہوا کہ مردوں  
کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور بچہ و لڑکے و کالندہ و قلیل کی بھی منع ہے۔ صرف چاندی کی جو مردانہ ساخت پر ہو جائے  
ہے۔ واکافیۃ ہی المعبرۃ لان قوام النحائم بہا ولا معتبر بالفص حتی یجوز ان یکون من حجر۔ اور انگوٹھی  
میں اظہار نقطہ حلقہ کا ہے اس واسطے کہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے اور رنگ کا کچھ اعتبار نہیں ہے حتیٰ کہ لکینہ  
پتھر کا بھی جائز ہے نہی۔ اور اگر حلقہ پتھر کا ہو اور لکینہ چاندی کا ہو تو نہیں جائز ہے۔ غرض کہ لکینہ کے پتھر یا لکینہ وغیرہ ہونے  
سے ممانعت نہیں ہے سو یہ جعل الفص اسے باطن کفہ۔ اور لکینہ کو اندہ تعجیلی کی جانب رکھتے نہی۔ یہ مستحب ہے  
بخلات النساء لانه تزیین فی حقہن۔ یہ خلاف عورتوں کے کہ ان کے حق میں انگوٹھی بنانا سزا کی چیز ہے نہی  
جو مردوں کے حق میں مکرر ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمہ دائیں



ہاتھ میں جاندی کی انگوٹھی بنوائی حسین گنبد تھا اور گنبد کو اندر تھیلی کے متصل رکھتے تھے۔ روادۂ سلم - ع۔ اور حنفی گنبد  
 سے بیدار ہو کر اسکی ساخت حبشی تھی ورنہ گنبد بھی صرف جاندی کا تھا۔ کما صبح العطار - م۔ رہا یہ مسئلہ کہ کس ہاتھ میں انگوٹھی  
 پہننا چاہیے۔ قراخاس میں مذکور ہے کہ بائیں چھنگلیا میں پہننا چاہیے اور دائیں میں نہیں چاہیے اور سواسے بائیں چھنگلیا  
 کے کسی دوسری انگلی میں بھی نہ پہنے۔ فقیر ابوالبث رحمت نے شرح جامع صغیر میں دائیں رہا بائیں کو سادی بیان کیا۔  
 فتاویٰ البیان بن انزاری رح نے کہا کہ یہی حق ہے کیونکہ اس بارہ میں آنحضرت سے روایات مختلفہ وارد ہیں چنانچہ سنن میں حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت م اپنے دائیں ہاتھ میں خاتم پہنتے تھے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنن میں مروی ہے کہ آنحضرت  
 بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اور گنبد اندرونی ہتھیلی کی جانب رہتا تھا اور سنن میں محمد بن اسحق سے روایت ہے کہ میں نے  
 حضرت ابن عباس سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے تو میں نے کہا کہ یہ کیا ہے تو فرمایا کہ میں نے  
 ابن عباس کو دیکھا کہ پونہ ہی اپنی انگوٹھی پہنی اور گنبد پشت کی جانب کیا اور مجھے ایسا ہی خیال پڑا ہے کہ ابن عباس نے اپنے  
 آنحضرت سے نہ لیا کہ آنحضرت اپنی انگوٹھی پونہ ہی پہنتے۔ یہ جو بعض فقہاء نے لکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتا اہل لغات  
 کی عادات میں سے ہے تو یہ کچھ نہیں ہے سوائے کہ آنحضرت سے نقل صحیح اسکو رد کرتی ہے نہتی کلام۔ عینی رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ بائیں  
 ہاتھ میں پہننا افضل ہے کیونکہ حدیث السنن میں مذکور ہے کہ گو بائیں آنحضرت کی انگوٹھی کی جگہ آپ کے بائیں ہاتھ میں رکھتا ہوں  
 روادۂ سلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیا کی طرف اشارہ کیا۔ ان صحیح میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ پہلے  
 بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی دیکھنا بائیں ہاتھ پر استقرار ہوا۔ اور یہی رح نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر  
 بن محمد عن ابیہ محمد الباقی روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنوائی چھنگلیا میں پہنی  
 پھر گھڑین واپس آکر اسکو نکال کر پھینک دیا پھر اسکو نہیں پہنا پھر جاندی کی انگوٹھی بنوائی بائیں ہاتھ میں ڈال لی اور ابو بکر  
 عمر و علی و حسن و حسین رضی اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔ (فرع) اگر علاج کی ضرورت  
 سے رہے یا پھر کاجھلا پہنا تو سفائفہ نہایت ہے۔ م۔ پھر جاندی کی انگوٹھی آیا ہر ایک کو جائز ہے یا جسکو ہر کسی کی ضرورت  
 ہو اسکو جائز ہے۔ والہما شتم القاضی اوالسلطان۔ انگوٹھی وہی پہنے جو قاضی ہو یا سلطان ہو۔ لحاجۃ الی الختم  
 اسوئے کہ اسکو ہر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اس میں سختی بھی شامل ہے کیونکہ اسکو بھی ہر کی ضرورت ہوتی ہے اور  
 اسی طرح ہر وہ شخص جسکو ہر کی ضرورت ہو۔ فاما غیر ہما فالافضل ان یترک لعدم الحاجۃ الیہ۔ رہا سواسے قاضی  
 و سلطان کے تو اسکے حق میں افضل یہ کہ ترک کرے کیونکہ اسکو انگوٹھی کی حاجت نہیں ہے۔ پس قاضی و سلطان کے  
 انحصار سے یہ مراد ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب و جزا ایسے شخص کو ہوگا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنی سادہ اگر  
 دین کے کام کے سوائے ضرورت ہو یا ضرورت ہی نہ تو اسکے حق میں انگوٹھی سنت نہیں ہے لیکن جائز ہے کیونکہ بہت سے صحابہ  
 رضی اللہ عنہم سے شتم ثابت ہے لیکن اسکا ترک افضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر با ضرورت کے اسے سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کا  
 قصد کیا تو اسکو بھی ثواب ہوگا لیکن ایسی نیت کمتر ہوتی ہے اسواسے اسکا اعتبار نہیں کیا بابلغہ بغیر ضرورت کی صورت میں اگر  
 نہیں کیونکہ حدیث فردی وغیرہ حسین و بے دکانہ و سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے آخر اس شخص کو جاندی کی انگوٹھی کی  
 اجازت دی جو شغل سے زیادہ ہو پس یہ دلیل جواز صحیح ہے۔ م۔ ولا بأس بمسار الذہب یجعل فی حجر النفس ای  
 فی ثقبہ سادہ سفائفہ نہیں سونے کی کیلون کا جو گنبد کے چوبیسے سوراخ میں جڑی جا دین۔ یعنی اگر گنبد میں سوراخ  
 یا لٹ جانے کا ڈر ہو تو سین سونے کی کیل جڑنے میں سفائفہ نہیں ہے جیسے اکثر عقیق البحر کے مانہ تسبیح میں جڑ دیتے ہیں۔ لانا  
 جامع کا علم فی الثوب فلا یعد لایسار۔ اسواسے کہ یہ سونا تو کلی ہے جیسے کپڑے میں حریر کے نقش و نگار وغیرہ تابع ہوتا ہے



قرآن کیلئے وہ سونا پہنے والا نہیں تھا۔ ہوگا فت۔ اور مالک کا دارا سی پر کہ سب سے پہلے در نہ سونا ہاتھ میں لینے  
 مجھنے سے کنگاری نہیں ہے۔ قال ولا تشد الا سنان بالذهب ولشد بالقضه وهذا من ابی حنیفہ رحمہ  
 امام محمد رحمہ اللہ کہ سونے سے دانت نہ باندھے جادین اور جاندی سے باندھے جادین۔ و ہذا عن ابی حنیفہ رحمہ  
 یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر فت کہ جو لوگ دانت بندھواتے ہیں وہ سونے کے حلقے سے نہ بندھوا دیں بلکہ جاندی  
 سے باندھیں۔ وقال محمد لا باس بالذهب ایضا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ سونے سے باندھنے میں بھی کچھ مضائقہ  
 نہیں ہے۔ وعن ابی یوسف مثل قول کل منہما ساور ابو یوسف رحمہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک کے قول کے  
 مثل مروی ہے فت نخر الاسلام لے کہا کہ جامع میں اشارہ ہے کہ قول ابو یوسف مثل قول ابی حنیفہ رحمہ ہے اور امام ابو یوسف  
 سے مثل قول محمد مروی ہے اور یہی ابو یوسف رحمہ کا آخری قول ہے جسکی جانب انھوں نے رجوع کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے  
 امامی میں روایت مثل قول محمد رحمہ ہے۔ اور کئی روایت ابی حنیفہ رحمہ سے روایت لکھی کہ باندھے دانت کو باندھنا مضائقہ نہیں  
 اور جب گرجا سے تو بنزہ مردار کے ہر اسکو اپنی جگہ باندھنا چاہیے بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا باندھنا اور ابو یوسف رحمہ نے کہا  
 کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لہذا ان عرفیہ بن اسعد حبیب الفقہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من فضة فاقن فامرہ لنبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم بان یخذ انفا من ذهب۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرفیہ بن اسعد کی ناک جنگ یوم الکلاب  
 میں جاتی رہی تھی پس عرفیہ نے جاندی کی ناک۔ بخوائی تودہ بدودار ہو گئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم فرمایا  
 کہ سونے کی ناک بخوادے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اس  
 حدیث کی امام احمد و ابن حبان نے روایت کیا۔ ابن القطان نے اپنی کتاب میں کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اکثر روایتیں  
 ابو الاشعث عن عبد الرحمن عن جده عرفیہ۔ روایت کی اور ابن علیہ نے عبد الرحمن عن ابیہ عن جده۔ روایت کی نو اکثر روایتیں  
 کی روایت منقطع ہوئی اور یہ معلوم نہیں کہ عبد الرحمن نے اپنے داوا سے یہ حدیث سنی کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں یاد کی  
 موجود ہے اور باوجود اسکے عبد الرحمن معروف نہیں ہے یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ ترمذی نے حکم کیا کہ اسکے اسناد حسن ہے اور  
 ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا تو صحیح کا حکم ہے پس ان دونوں کا حکم حکم کافی ہے اور اس کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت  
 باقی نہیں رہی علاوہ اسکے اس باب میں احادیث و آثار دیگر ہیں پھر سند الطویل کے ساتھ بیان کی اور تلخیص کا حکم بھی  
 و تخاریج یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر کے باب کے دانت تہہ گرے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو سونے سے باندھنے کا حکم کیا۔  
 رواہ الطبرانی فی الاوسط اور کہا کہ سوائے ابوالزیج کے ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے۔ میں کتابوں فضلی ہذا  
 غریب مقبول ہے۔ عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے دو دانت لگے پھر سے کوئی نہ ہوئے تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم کیا کہ سونے کے دانت باندھ۔ رواہ ابن قانع۔ محمد بن سعد ان نے اپنے باب سے روایت  
 کی کہ میں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انکے بیٹے انکو خانہ کعبہ کا طواف اپنے کانڈھون پر کراتے اور انھوں نے  
 سونے سے انکے دانت باندھے تھے۔ رواہ الطبرانی۔ سند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے باندھے  
 دیکھے گئے کہا گیا کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہیں ہے۔ ابو سہل نے روایت کی کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبد اللہ  
 کو دیکھا کہ سونے سے اپنے دانت باندھے تھے۔ رواہ النسائی فی الکلی۔ اور واضح ہو کہ یوم الکلاب ایک جنگ عظیم اہل  
 عرب کے درمیان وادی کلاب میں جو کوفہ و بصرہ کے درمیان واقع ہوئی تھی جو دونوں ان میں شاعرانہ نظم میں یادگار رہی  
 ہے۔ باوجود احادیث و آثار مملکت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھنا جائز ہے۔ اور ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ رحمہ سے اسکے  
 خلاف ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان الاصل فیہ التقریم والا باحۃ للضرورة وقد اندفعت بالقضه وہی الاولى



البقی الذہب علی التحریم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے باب میں اصل تحریم ہے اور پہلے ہونا جو ضرورت کے ہوتا ہے اور ضرورت یہاں چاندی سے دفع ہو گئی اور چاندی کا درجہ کم ہے تو سونا اپنی تحریم پر باقی رہا۔ پس ان اگر سونے سے جو اعلیٰ ہے ضرورت دفع ہوتی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی۔ والضرورۃ فیما روى عنہ من دفع فی الالف ووزن حیث ائقن۔ سادہ حدیث مزبورہ میں جو صاحبین کی دلیل میں مروی ہوئی ہے ضرورت بدون سونے کے دفع نہ ہو گیونکہ ناک بدبودار ہو گئی۔ پس۔ تو بغیر ضرورت سونے کے ناک جائز ہوئی۔ اور شاید کہ یہ عرفیہ نہ کہ واسطے خاص ہے جیسے زین العوام کے واسطے حربہ کی اجازت خاص تھی۔ ع۔ لیکن تحقیق یہ کہ دانتوں کے واسطے بھی اٹار موجود ہیں خواہ ضرورت کسی جادے یا بغیر ضرورت یہ لازم آتا کہ دانتوں کا ہانڈنا سونے سے جلتا ہے کیونکہ ان لوگوں نے جب سونے سے ہندھوئے تو برائے ابو حنیفہ رحمہ ہی معلوم ہو گیا کہ چاندی سے ضرورت دفع نہیں ہوتی اور سیرکیر میں مذکور ہے کہ ضرورت کے وقت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ م۔ ع۔ قال ویکرہ ان یلبس من البصیان الذلک من الذہب واکھریر۔ قدوری نے لکھا کہ یہ مکروہ ہے کہ اطفال میں سے لوگوں نے نہ کہ سونے یا حیرت سے پہنا یا جادے سے۔ یعنی لوگوں کے سوائے لوگوں کو سونا، حیرت پہنا کر دے۔ لان التحریم لما ثبت فی حق الذکور وحریم اللبس حرم الالباس۔ اس واسطے کہ جب مذکوروں کے حق میں تحریم ثابت ہوئی اور پہنا حرام ہوا تو پہنا بھی حرام ہے کا نخر لما حرم شرہ حرم سقیہ۔ جیسے شراب ہے کہ جب اسکا پینا حرام ہوا تو اسکا بلانا بھی حرام ہوا۔ اقطع فی شح قدوری میں لکھا کہ طفل کے حق میں جابستہ کہ جو چیزیں شرع میں جائز ہیں انکی عادت ڈالی جاوے اور غیر جائز کا عادی نہ کیا جاوے جیسے علوم و صلوٰۃ کے واسطے عادی کیا جاتا ہے اور شراب سے روکا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ سے روایت ہے کہ طفل کو زیور پہنانے میں سفائے نہیں ہے اور بعض صحابہ رحمہ سے روایت ہے کہ نہیں جائز ہے جیسے ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے اور اسی طرح مردوں ضرورت کے بچہ مذکور کے ہاتھ پازن ہندی سے رنگین کرنا مکروہ ہے جیسے مرد بالغ کے حق میں حرام ہے کہ فی مقتضایہ بچہ اگرچہ بالغ مکلف نہیں ہے اور وہ گنگا، بنوگا لیکن اسکے والدین میں سے جس نے اسکو پہنا یا وہ گنگا رہے کیونکہ یہ تو مکلف ہے۔ ع۔ م۔ قال ویکرہ الحرمۃ اسنی تحمل فیمسح بہا العرق لانه نوع تجبر وتکبر۔ امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں روایت کی کہ ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وہ کپڑا یعنی رومال جو اپنے ساتھ لیے رہتے ہیں جس سے پسینا پونچھتے ہیں وہ مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا کبر و تجبر ہے۔ ع۔ اور نخر الاسلام نے رومال و خدی کی بابت بھی ایسا ہی دعوت لکھا۔ وکذا اکتی مسح بہا الوضوء او یمسح بہا سادہ اسی طرح وہ کپڑے کا ٹکڑا لینے رومال مکروہ ہے جس سے وضو کا پانی پونچھتے ہیں یا سینہ ناک صاف کرتے ہیں۔ ع۔ نخر الاسلام نے فرمایا کہ اسکا مکروہ ہونا واجب ہے کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں تھا اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم میں تھا اور یہ لوگ تو اپنی چادر من کے کناروں سے پونچھ لیتے تھے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مبارک میں منہ بدل لینے رومال موجود تھا چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مرتبہ بعد غسل کے پیش کیا اور آپ نے منع نہیں فرمایا چنانچہ صحابہ میں موجود ہے۔ ان یہ روایت کیا جاتا ہے کہ وضو کا پانی سیران میں ہے لہذا اصلو سے است اسکو پونچھ ڈالنے سے کراہت کرنے سے۔ وقل اذاکان عن حاجۃ لایکرہ۔ اور کہا گیا کہ اگر حاجت کے واسطے رومال ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ مثلاً پسینا پونچھنا ناک صاف کرنا اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پونچھنا وغیرہ۔ و ہوا صحیح۔ اور یہی صحیح ہے۔ واما بکرہ اذکان عن تکبر و تجبر۔ اور مکروہ بھی ہو گا کہ تکبر و تجبر کے طور پر ہو۔ و صار کا شریع فی الجلوں۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بیٹے میں چاندی ہے۔ ع۔ کہ اگر بطور تکبر ہو تو مکروہ ہے۔ اور نہ نہیں۔ اور امام محمد نے آنکھ میں ابرو ہم غمی رہے رہا، انا حاجت نہ است کا



اور کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں اور ہمارے نزدیک رومال میں کچھ سفافہ نہیں ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ بخ۔  
 ترمذی رحمہ نے لکھا کہ ترمذی اہل علم نے صحابہ و تابعین میں سے عدال سے بعد و ضرور کے پرچنے کی اجازت دی اور جسے کو  
 کہا تو وہ اسی وجہ سے کہا کہ یوں کہا گیا کہ ضرور کا پانی میزان میں موزون ہوگا اور یہ ابن المسیب والیہ رحمہ سے مروی ہے  
 الخ۔ م۔ اور نقیہ ابو جعفر فرماتے تھے کہ جب وہ نفیس کپڑے کا موزا البتہ غزو کبیر ہوگا اور اگر نفیس نہ ہو تو اس میں کچھ سفافہ  
 نہیں ہے۔ بخ۔ اور حنفی نہیں کہ لباس عمدہ جائز ہونے میں کلام نہیں لیکن اگر تکبر و تجبر کے ساتھ ہو تو وہ فود کردہ ہے۔ م۔ تاہم  
 وغیرہ نے بھی اسی قول کی تفسیر کی جسکو مسنف رحمہ نے صحیح کہا ہے۔ اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہوئے تو اپنی جگہ پر جا کر زانو پٹے رہتے یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔  
 اور اسی طرح کبیر لگا کر اندراہ تکبر و تجبر ہو کر فود کردہ ہے اور اگر ضرورت سے ہو تو فود کردہ نہیں ہے۔ بخ۔ ولا لباس بان برابط  
 الرجل لے اصحاب و خاتمہ الخیاطہ لکھا ہے۔ جامع صغیر میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ سفافہ نہیں کہ آدمی اپنی انگلی یا  
 ہر انگلی میں ضرورت سے دوڑا باندھے۔ فن۔ تاکہ اسکو کام یاد رہے۔ ویسے ذلک الرتم والریتمہ سارہ کو  
 رتم یا رتمہ کہتے ہیں۔ وکان ذلک من عادة العرب۔ اور ابتداء سے۔ عرب کی عادت تھی۔ فن۔ کہ یادداشت کے  
 واسطے تاکہ وغیرہ باندھا کرتے تھے۔ وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک سارہ روایت  
 آئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب رضی اللہ عنہم کو اسکا حکم دیا ہے۔ فن۔ لیکن ترجمین نے کیا کہ کسی  
 صحابی کو حکم دینا بالکل بھی مروی نہیں ہے۔ البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایات میں ابن عمر و ورث بن ضعیج رحمہ سے فود آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی جانب شوبہ ہے لیکن جملہ روایات راوی کذاب و مضاع سے غالی نہیں اور علماء نقل نے اتفاق  
 کیا کہ صحیح نہیں یا باطل موضوع ہے پس نقل سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کے بیان کی ضرورت یہ ہے کہ  
 تانہ قابلیت میں عرب میں سے جب کوئی سفر کو جانا تو درخت کی شاخوں میں سے۔ ب۔ شاع کو دوسرے کے ساتھ باندھ دیتا ہے  
 جب واپس آتا اگر اسکو بندھے پانا تو عقدا کہ کہ میری زوجہ نے میرے پیچھے کوئی خیانت نہیں کی اور اگر کھلی پانا تو اعتقاد کہ اسنے  
 خیانت کی۔ حالانکہ یہ جہالت کی گمان سے ہے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ انگلی میں ڈورا باندھ لینا اگر یادداشت کی غرض  
 سے ہو تو کچھ سفافہ نہیں ہے۔ ولانہ لیس بعث۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ یہ فعل عیث نہیں ہے۔ فن۔ یعنی اگر عیث  
 فعل مجھکر ماعت ہو تو عیث ہی نہیں ہے۔ سلفیہ من الغرض الصبیح و ہوا التذکر عند النساء۔ اسواسطے کہ اس میں  
 ایک غرض صحیح حاصل ہے اور وہ کھل کے یاد دہانہ۔ جیسے اس دیار میں لوگ گرہ باندھ لیتے ہیں چنانچہ بند میں جب گرہ  
 پر نظر جاتی ہے تو خواہ خواہ بجا گرہ سے واقعہ یاد آ جاتا ہے۔

## فصل فی الوطی والنظر والمس

یہ فصل و طی و نظر و مجونے کے بیان میں ہے۔

لال و لای مجوزان نظر الرجل الے الا جنبیہ۔ کہ کہ مرد کو جائز نہیں کہ جنبہ عورت کی جانب دیکھے۔ الا الی  
 وجہا و کفہا۔ سوائے اسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کے۔ فن۔ اور یہی قول مالک و شافعی رحمہ و سلقولہ قائلے و  
 لا یدین زینتہن الا ما ظہر منہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت کا بزرگترین سوائے اسکے جو ظاہر ہو  
 و۔ اور برسن کو اپنی آنکھ بچی کرنے اور چشم پوشی کا حکم دیا ہے۔ بھر ظہر رحمہ میں کلام ہے کہ ظہر زینت سے کیا مراد ہے۔ قال  
 علی و ابن عباس ما ظہر منہا کلہ و الخاتم۔ حضرت علی و ابن عباس نے فرمایا کہ سر بہرہ و کمر ٹھنی ہے۔ و المراد وضعها



و هو الوجه والكف كما ان المراد بالزينة المذكورة مواضعها - اور مراد سر و انگوٹھی کا مقام یعنی چہرہ و تھیلی جو جیسے کہ  
آیت میں زینت مذکور ہے مراد مقام زینت و حسن - لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے اور ابن عباس  
رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر البتہ ابن جریر و بیہقی نے روایت کی جسے اسناد میں سلم الاور ضعیف ہے اور بیہقی کی دوسری اسناد میں  
ضعیف ہے۔ حسین اختلاف ہے چنانچہ ابن معین و ابو زرہ نے توفیق کی پس اسناد حسن ہے۔ سو قدردان ابن ابی شیبہ و عبد اللہ  
اور مؤید اسکی روایت بیہقی اور ابن عباس کہ چہرہ و دون تھیلیاں ہیں اور یہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا اور ہمارے علمائے  
نے اسی کو اختیار کیا۔ اور ابن جریر رحمہ اللہ بسند حید حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں۔ و  
رواہ الطحاوی بخود۔ اور حق یہ کہ ہمارے علماء و روح کے نزدیک دون تھیلیاں مختار ہیں۔ علمائے ہر وقت کے واسطے تو کپڑے  
و چادر وغیرہ جو عموماً ظاہر ہے اور بعض اوقات کے واسطے چہرہ و تھیلیاں بھی ہوں۔ لاق فی ابدار الوجه و الکف  
ضرورتاً لاحتیاجہما لے المعالیم مع الرجال اخذوا اعطار و غیر ذلک۔ اس واسطے کہ چہرہ و تھیلی ظاہر کرنے  
میں ضرورت پیش آئے کہ عورت کی مردوں کے ساتھ معاملات کی ضرورت پڑتی ہے بطور لینے و دینے وغیرہ کے حسن  
فلا کملی چہرہ خریدی تو اسکو لینے کے واسطے ہاتھ پھیلا دیگی اور دام دینے کی ضرورت ہوگی اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو اگر ہون  
ایسے پہچاننے کی ضرورت ہوگی و مانند ان معاملات کے جن سے چارہ نہیں ہے تو موافق تفسیر ابن عباس کے یہ بھی ظاہر زینت  
میں سے ہیں لیکن مخفی نہیں کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہیے اور منہ چھپانے تفسیر میں واضح  
بیان کیا ہے۔ بالجملہ سوائے چہرہ و تھیلیوں کے باقی عدم جاز میں رکھا۔ و ہذا تنصیف علی انہ لا یباح النظر الی  
قدحما۔ اور یہ تصریح ہے کہ عورت کے قدم کی جانب دیکھنا حرام نہیں ہے۔ کہونکہ جب نقطہ چہرہ و تھیلی کا اشتراک  
اور باقی ناجائز رکھا تو قدم بھی اسی میں داخل ہیں۔ معنی یہ کہ عورت کو قدم نکالنے سے چارہ نہیں کیونکہ اسکو بازار جانے  
وغیرہ کی ضرورت ہے لیکن مردوں کو واجب ہے کہ چشم پوشی کریں اور قدم پر علمنا نظر نہ ڈالیں۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ  
یباح لان فیہ بعض الضرورة۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے اس واسطے کہ اس میں کچھ ضرورت  
ہوتی ہے۔ شاید اس طرح کہ شادی بون کی خریداری و ناپ وغیرہ ہے۔ یا رفتار میں جب نظر نہجی ہو تو وہ عزاہ لے کے باطن  
پر پڑتی اور وہ بھی ظاہری زینت کا مقام ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یباح النظر الی ذراغیہما ایضاً لانہ قد یبد  
منہما عادة۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اجنبیہ کے باغون کی جانب دیکھنا بھی مباح ہے اس واسطے کہ باغون میں  
عادت کی راہ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ بالخصوص جب روتی پکھلے بیٹھے یا درخت سے کوئی چیز لے۔ لیکن ظاہر روایت  
الطہر و اذین بعد یت ہے چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا آئین اور ان کے بدن برابر یک کپڑے تھے پس آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے کچھ بھیر لیا اور فرمایا کہ اسے اس عورت جب بلوغ کہ پہنچے تو لائق نہیں کہ اس سے سوائے اسکے اور اسکے  
کچھ دیکھنا جائز ہے۔ آپ نے اپنے چہرہ و تھیلیوں کی طرف اشارہ کیا یعنی گو با فرمایا کہ سوائے چہرہ و تھیلیوں کے کچھ دیکھنا  
حرام نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ و ہو حدیث صحیح۔ پھر واضح ہو کہ ظاہری زینت پر نظر کرنا بھی اسی وقت مباح ہے  
کہ شہوت کا فتنہ نہ ہو۔ فان کان لایسن الشهوة لا یحظر لے وجہا الا لاحتیاجہ۔ پس اگر شہوت سے بیخون  
نہ ہو تو وہ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف بھی نگاہ کرے مگر وجہ ضرورت کے۔ لقولہ علیہ السلام من نظر الی محاسن امرأۃ  
اجنبیۃ عن شہوة صلب فی عینیہ الا نک۔ یوم القیامۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا  
لے کسی اجنبیہ عورت کی خوبون کی جانب نگاہ کی بطریق شہوت کے تو قیامت کے روز اسکی آنکھوں میں گرم سیسہ چھو جائیگا  
فمنہ۔ یہ حدیث تو نظر کے بارہ میں نہیں ملتی ہے اگرچہ خمس الا نہ سرخی نے شرح کافی میں روایت کی و لیکن صحیح ہے کہ



کسی دم کی باتوں کی طرف کان لگائے حالانکہ وہ اس امر سے راضی نہیں ہیں تو قیامت کے روز اس کے کانوں میں سب سے  
 چوایا جائیگا سداہ البخاری۔ اور استقلال صحیح اس باب میں بحديث علی رضی اللہ عنہ ہرگز اسے وہی ایک نظر کے پیچھے دوسری  
 نظر سے ڈالو کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اجانک تیرے واسطے سباح تھی اور دوسری نگاہ یعنی تعصی کا بچھڑا ہوا ہے۔ رواہ الترمذی  
 وحسنہ۔ پس معلوم ہوا کہ نظر شہوت نہیں جائز ہے۔ حدیث جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ ہرگز میں نے ناگاہ نظر پر  
 کو دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنی نگاہ پھیرے سداہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو ہریرہ  
 رضی اللہ عنہ میں ہرگز کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اسکا جھڑنا لکھ دیا ہرگز کہ وہ لکھا  
 اسکو پہنچنے والا ہے پس آنکھوں کا زنا تو نظر ہے اور کانوں کا زنا کان لگانا اور زبان کا زنا کلام ہے اور ہاتھوں کا زنا انکی حرکت  
 ہے اور بیرون کا زنا چلنا اور قلب تنہا و فرہش کرنا ہے اور شرنگاہ اسکی تعصی یا کذب کرتی ہے۔ سداہ سلمہ ابو داؤد  
 و بخوہ البخاری و سلم۔ اور معنی یہ کہ بدکاری کی جانب چلنا بیرون کا زنا ہے اور اسکا تذکرہ و تدبیر گفتگو وغیرہ زبان کا زنا ہے  
 اور اسکو چھونا ہاتھوں کا زنا و علیٰ ہذا القیاس۔ م۔ ع۔ فان خاف الشہوۃ لم یمنظر من غیر حاجۃ تخرز عن المحرم  
 پھر اگر شہوت کا خوف ہو تو بغیر ضرورت اسکو نہ دیکھے تاکہ جو نظر حرام کی گئی ہے اس سے بچاؤ ہو۔ و قولہ لایا من۔  
 اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اگر وہ شہوت سے بخوف نہ ہو۔ یدل علیٰ انہ لایباح اذا شک فی الاستبراء۔  
 یہ قول دلالت کرتا ہے کہ جب فرہش شہوت میں شک ہو تو بھی نظر کرنا سباح نہیں ہے۔ کما اذا علم او کان اکبر رائہ  
 و لاک۔ جیسے اگر جانتا ہو یا اسکے غالب گمان میں یہ بات ہو تو نظر حلال نہیں ہے۔ و لایحیل لہ ان یس وجہہا  
 و لا کفہا و ان کان یا سن الشہوۃ ساد و مرد کو حلال نہیں کہ عورت اجنبیہ کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ وہ شہوت  
 سے بے خوف ہو۔ لقیام المحرم و الغدام الضرورۃ و البلوۃ بخلاف النظر لان فیہ بلوی۔ اسواسطے کہ  
 حرام کرنے والی وجہ موجود ہے اور جائز کرنے والی ضرورت معدوم ہے اور نہ ابتلا ہی عام ہے برخلاف نظر کے کہ اس میں ابتلا  
 عام موجود ہے۔ یعنی نظر سباح ہونا بضرورت ابتلا سے عام ہوا اور بیان سباح کرنے والی وجہ موجود نہیں و حرام کرنے  
 والی دلیل بر حکم باتی رہیگا۔ و المحرم قولہ علیہ السلام من مس کف امراۃ لیس منہا ببیسل و یضع علی کفہ  
 جہ یوم القیامت۔ اور حرام کرنے والی دلیل یہ قول ہے کہ جس نے کسی عورت کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ اسکو اس عورت  
 کے چھونے کی کوئی راہ نہیں ہے تو اسکی ہتھیلی پر قیامت کے روز لکھا جائیگا فس۔ یہ الفاظ تو کسی روایت  
 صحیحہ و ضعیف میں وارد نہیں ہوئے ہیں اور مخالفت ماس کے واسطے اس دلیل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ جب نظر حرام ہے  
 تو قیاس جلی یا بدلت نفس اس سے بڑھ کر چھونا بدرجہ اعلیٰ حرام ہے۔ و ہذا اذا کانت شائبۃ تشتی۔ اور یہ حرمت  
 اسوقت ہے کہ یہ عورت اتنی عمر کی ہواتی ہو کہ مرد اس سے فرہش کرنے ہوں فس۔ حتیٰ کہ اگر سوئی تازی قریب ہو  
 کے ہو جس سے فرہش کی جاتی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اما اذا کانت عجوزا لا تشتی فلا بأس بمصافحہا و کسر  
 یدہا لا لغدام خوف الفتنۃ۔ اگر یہ عورت بوڑھی اسقدر ہو کہ جس سے فرہش نہیں کی جاتی ہے تو اس سے مصافحہ  
 کرنے و اسکا ہاتھ چھونے میں مصلحت نہیں ہے کیونکہ خوف فتنہ ندارد ہے فس۔ اور بیان عینی رح نے مبسوط و ذخیرہ سے  
 دوسری روایت ہم جو انکی بھی نقل کی بہت طویل کے ساتھ اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بڑھیا ایسی ہو کہ اسکے خیالات میں  
 فتنہ سابق جو انکی واسطے آثار سرمد و نہدی و سی و لباس وغیرہ سے موجود ہوں تو اس سے مصافحہ منع ہے اور یہ قول  
 جس نے رواۃ اللہ کے علم بالصواب۔ م۔ و قدر فی ان ابابکر رضی اللہ عنہ کان یدخل بعض القبائل لیتی  
 کان مسترضعا فیہم و کان یصلح العجائز۔ اور مروی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعض قبائل میں جنہیں دودھ پلاتھا



قشر پٹ لے جاتے اور انہیں بڑھی عورتوں سے معاف کیا کرتے تھے۔ لیکن اہل التخریج نے کہا کہ یہ روایت غریب  
 ہے۔ منہ نہیں پائی و اسنادناے اعلم۔ و بعد از استدرک الزہیر رضی اللہ عنہ اس خط حرم عجز التقرضہ و کانت لفرق  
 برجلہ و تفللی را سہ ساد و جب استدرک الزہیر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت بڑھی ذکر رکھی کہ باری من عبد اللہ کی  
 تیار داری کرے اور وہ آب کے پاؤں دہائی اور چون دیکھتی تھی۔ لیکن ارباب تخریج نے یہ روایت بھی نہیں پائی  
 و کذا اذا کان شیخا یا من علی نفسه و علیہا لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر یہ شخص بڑھا ہو کہ اسکو اپنی ذات پر اور عورت  
 برقعہ کا فوف نہ توڑ معاف جائز ہے کیونکہ خوف ندارد۔ کیونکہ مرد ہر چند بڑھا ہو کبھی جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ  
 جوانی کے تصور میں جوڑ پیدا ہو جاتا ہے اگرچہ بڑھے کو حرکت نہو اور کبھی بڑھے کا دل بھی خیالات میں پڑ جاتا ہے جیسے بڑھی  
 عورت کی جانب محاذ ہوا اندازہ شرط لگائی کہ جانبین سے اس امر سے بچاؤ ہو۔ وان کان الیاسن علیہا لا تحلل  
 معاف تھا لما فیہ من اللہ فیض المشقة۔ اور اگر عورت کے حق میں بخوف نہ توڑ بڑھے مرد کو اس سے معاف نہ تھا  
 نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں فتنہ پریش کرنا لازم آتا ہے۔ و الصغیرۃ اذا کانت لا تشتمی۔ یا ح سہما و نظر  
 الیہا لعدہ خوف الفتنہ۔ اور منبرہ اگر اسی ہو کہ اسکی جانب خواہش نہیں کی جاتی ہر تو اس کو حجبہ اور اسکی طرف نظر  
 کرنا حلال ہے کیونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے۔ کہہ نہ سکے ملنے کے واسطے شرمگاہ کا حکم نہیں ہے اور عادت یون جاری ہے  
 کہ اتنے چھوٹے بچہ کا بدن ڈھلکی تکلیف نہیں دی جاتی ہے۔ جبکہ وہ قابل اشتہار نہیں ہے۔ البسوطی مسئلہ۔ لڑکا مرد  
 لینے جیسے داڑھی مویچہ نہو اسکو چھونے و نظر کرنے کا کیا حکم ہے۔ جواب عینی۔ چہ نے لکھا کہ بیعتی رح نے روایت کی کہ امر د  
 خوبصورت پر نظر کرنا مکروہ ہے۔ اور ابو حفص الطحان نے اس بارہ میں ایک حدیث موضوع روایت کی اور بیعتی رح نے  
 کہا کہ طفل امر د کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کی ضرورت نہیں ہے شیخ محی الدین ذہبی شافعی رح نے امر د کی جانب  
 نظر کرنا مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے مگر وہ تحریری منبرہ شرام ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت ہو اور بعض نے تفصیل کی  
 کہ اگر شہوت ہو تو سبوح نہیں ہے اور اگر بغیر شہوت ہو تو معاف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولیٰ یہ کہ شیخ ذہبی  
 کے قول پر فتویٰ دیا جائے کہ لوگوں میں فسق و فساد بکثرت پھیل گیا ہے۔ مع سزیم کتا ہے کہ یہ احتیاط لینے ہے لیکن میں  
 حرج بھی تصور ہر اس واسطے کہ اطفال امر د نقاب و پردہ میں نہیں رہتے ہیں اور خلط ملط سے چارہ نہیں ہے اور اوجہ  
 جواب میں تفصیل ہے۔ عینی میں فتادی شیخ امام حسانی سے منقول ہے کہ طفل جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صبیح نہیں ہے  
 و اسکا حکم مردوں کے اندر ہے اور اگر صبیح ہو تو اسکا حکم عورتوں کے مانند ہے اور وہ سر سے قدم تک عورت ہے۔ بندہ ضعیف  
 کہتا ہے کہ شہوت سے اسکو دیکھنا حلال نہیں ہے اور بدن شہوت دیکھنا یا تنہا اسکا پاس بیٹھا معاف ہے نہیں اور اسی وجہ  
 سے اسکو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ انتہی۔ ع۔ م۔ قال و يجوز للقاضی اذا اراد ان یحکم علیہا و للشاہد اذا  
 اراد الشہادۃ علیہا النظر الے وجہہا و ان خاف ان تشتمی۔ اور قاضی جب کسی عورت پر حکم دینا چاہے اور  
 گواہ جب کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اسکو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ اسکو یہ خوف ہو کہ اس عورت کی  
 خواہش ہو کہ گات۔ یعنی اگر عورت نے شفا فرمادہ یا با کوئی چیز خریدی اور اس معاملہ میں گواہ کر لے گئے تو گواہوں کا گواہی  
 اٹھا ہوا وہ اس عورت کی شناخت کے ممکن نہیں اور شناخت چھوٹے ہوگی پھر اگر فوف شہوت ہو تو گواہ نہ بنے کیونکہ وہ  
 شخص جسکو یہ فوف نہو گواہ بن جاوے گا۔ پھر اگر گواہوں کو مدعی کی نالیش کرنے سے ادا سے شہادت کی ضرورت ہوئی تو قاضی  
 کی کبھری میں گواہ ان حامل جس عورت پر گواہی دینگے اسکا چہرہ دیکھ کر شناخت کرے کہ ان ہی عورت ہے جسے شفا فرمادہ ہے  
 یا بیع کے دام یا فروخت پر ہم کو گواہ کر لیا تھا اور بدن اسکو گواہی دینا ممکن نہیں ہے پھر جب قاضی نے شہادت عادی سے



مدعی کے واسطے اس عورت مدعا علیہا پر حکم قضاء دینا چاہا تو وہ مجبور عورت پر حکم نہیں دے سکتا بلکہ حیر حکم کیا اسکو ہی نہ ضرور ہر گناہ علم دیا کہ قاضی جب اس پر حکم دینا چاہے گا تو اس پر گواہی اٹھانا یا ادا کرنا چاہے تو ہر ایک کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ للی حاجۃ الی احیاء حقوق الناس بواسطۃ القضاء وادار الشہادۃ اسوئے کہ بندہ حکم قضاء اول بذریعہ اداسے شہادت کے لوگوں کے حقوق دہندہ کرنے کی حاجت ہر وقت درجہ حقوق تلف ہو جاوے پس اس حاجت و ضرورت سے چہرہ دیکھنا مباح ہے اگرچہ خوف شہوت ہو۔ و لکن ینبغی ان یقصد بہ اداء الشہادۃ سو لیکن اس دیکھنے میں اداسے شہادت کا قصہ ہونا چاہیے نہ بینی گواہ کو۔ اور لقضاء علیہا۔ اس عورت پر حکم قضاء جاری کرنے کی نیت ہونا چاہیے نہ یعنی قاضی کو۔ لا قضاء الشہوۃ۔ نہ اپنی شہوت پوری کرنے کی نہ یعنی اسوقت یہ نیت ہو کہ اسکی صورت تکمیل کے صرف یہ نیت ہو کہ اداسے شہادت کا حکم ہو کہ تحریر اٹھا یکنہ التحرز عنہ۔ تاکہ جس امر سے بچا و ممکن ہے اس سے تو احتراز ہو۔ وہو قضاء التبیح۔ اور یہ امر فقہ میں ہے نہ یعنی اگر شہوت اس کے اختیار میں نہیں تو یہ امر اس کے اختیار میں ہے کہ امر فیج یعنی شہوت کی غرض سے دیکھنے کی نیت نہ کرے۔ بھر یہ ضرورت نہ اداسے شہادت میں متعین ہے۔ واما النظر لتکمل الشہادۃ اذا اشتہی۔ رہا یہ مسئلہ کہ گواہی اٹھانے کے لیے چہرہ دیکھنا چاہے شہوت ہو نہ یعنی جب عورت نے کوئی معاملہ کھلا اور اس میں گواہ کرنے کی ضرورت ہوئی تو گواہ ہونے کے لیے گواہ کو چہرہ دیکھنے کی ضرورت ہے پس اگر گواہ کو خوف ہو کہ دیکھنے سے اسکی شہوت ہوگی۔ قبل یباح۔ تو کہا گیا کہ مباح ہے نہ اگرچہ خوف شہوت ہو مگر گواہی اٹھانے کی نیت کرے نہ قصد شہوت جیسے کسی زانیہ پر گواہ ہونے میں اسکا فعل زنا اس طرح دیکھنا جیسے سرہ دانی میں سٹائی ہوئی ہے خاص نیت سے ہونا نفسانے شہوت جیسے اسوقت عورت کا چہرہ دیکھنا اسی طرح گواہ بننے میں نیت پاک ہو۔ اگرچہ بدون اختیار کے شہوت ہو جاوے۔ والاصح انہ لا یباح لانه یوجد من لا یشہی فلا ضرورۃ بخلاف حالہ الاداء۔ اور اصح حکم یہ کہ (خوف شہوت کے وقت) دیکھنا مباح نہیں ہے اس واسطے کہ ایسا شخص نہ ہو جسکو شہوت ہو تو ضرورت نہیں ہے برخلاف حالت ادا کے نہ اس واسطے کہ ادا کرنا تو اس پر متعین ہے جو پہلے گواہ ہو اٹھا اگر گواہ دے کہ اشرع قال نے حکم دیا کہ لا یابی الشہادۃ اذا مدعا۔ یعنی گواہ جب پہلے جاوے تو انکار کریں۔ پس جب اسکو گواہ ہو جانے کے واسطے کہا گیا تو وہ انکار نہیں کر سکتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ خوف شہوت میں انکار جائز ہے۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تعین نہیں ہے زیادہ تحمل شہادت کے وقتی نہیں ہے جبکہ اسکو خوف شہوت ہے فقال فیہ۔ اور دلیل مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر وہ ان دوسرا شخص گواہی کے وقت نہ لے تو گواہی اٹھانا بھی باوجود خوف شہوت کے مباح ہے۔ م۔ ومن اراد ان یمزوج امرأۃ فلا بأس بان ینظر الیہا وان علم انہ یشہیہا جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرنا چاہا تو مضائقہ نہیں کہ اس عورت کو دیکھے اگرچہ وہ جانتے کہ میں اسکی خواہش کروں گا نہ۔ یعنی وہم و شبہ و کمان نہیں بلکہ اسکو شہوت ہونے کا یقین ہو تو بھی دیکھنا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام فیہ البصر یا فانہ احری ان یو دم ینکحہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سالہ میں حکم دیا کہ اس عورت کو نکاح سے دیکھ لے کیونکہ یہ البقی ہے کہ تم دونوں میں دائمی موافقت ہو۔ یعنی دلالت کرنے میں کہ مطلقاً اجازت ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولان مقصودہ اقامۃ السنۃ لا قضاء الشہوۃ۔ اور میں دلیل کہ اس شخص کا مقصود یہ کہ سنت کو ٹھیک کرے نہ شہوت پوری کرنا نہ یعنی کمال اداسے سنت میں عورت کو دیکھنے سے بچاؤ نہ تو یہ ضرور نہیں کہ شہوت نہ ہو بلکہ جب قصد نکاح ہے تو یہ یعنی باعث شہوت میں اور دفع ہو کہ یہ دلیل مستقل نہیں ہو سکتی بلکہ غیر دلیل مان ہے کہ قصد نکاح میں دیکھنا بطل سنت جائز ہے اور جب جواز ہو تو یقین شہوت کے وقت بھی جائز ہے کیونکہ جائز



عام ہے اور اس لیے کہ قصد ادا سے مستثنیٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گواہی میں مقصود محض شہادت ہے نہ تناسل شہوت تو وہ بھی صحیح  
 غرض شہوت جائز ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ وہاں دو گواہ ممکن ہیں اور یہاں جس عورت سے نکاح کا قصد کر سکیں متعین ہیں  
 علاوہ ازیں وہاں گواہ کو متعین کر کے حکم نہیں اور یہاں نکاح کے واسطے اجازت متعین ہے۔ بدلیل حدیث مزبور۔ یہ حدیث  
 مغیرو بن شعبہ و ابو ہریرہ و جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک و محمد بن مسلمہ و ابو حمید رضی اللہ عنہم جماعت صحابہ رضی اللہ  
 عنہم سے مروی ہے۔ کما قال الترمذی۔ اور حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ یہ کہ میں نے ایک عورت کا خطبہ کیا یعنی سنگنی کی تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو دیکھ لے کہ یہ زیادہ لائق ہے کہ تم دو وزن میں موافقت دانی دی جاوے۔ رواہ الترمذی  
 و حسنہ وابن ماجہ۔ اور حدیث مقیدہ کہ مقصود نکاح دائمی موافقت ہے اور طلاق خلاف اصل بقدرت اور یہ بھی ہے حدیث  
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ ایک مرد نے انصار میں سے ایک عورت کا خطبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جا کہ اسکو دیکھ  
 کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور اس سے نکلا کہ اگر کسی قسم کا کچھ عیب جانتا ہو تو بیان  
 کرنے میں مضافہ نہیں ہے۔ جہن قصہ فتنہ و فساد کے بیان کو یہ بھی نکلا کہ اسکو دیکھ لے کہ شکل پر لحاظ متنبی نہیں ہے۔  
 اگرچہ دین کا لحاظ اعلیٰ ہے۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ اسی معنی میں ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ والبراء و الحاکم۔ شیخ ابن جریر  
 تخریج میں کہا کہ اسے اسناد حسن ہے اور ابن القطان وغیرہ نے واقعہ بن عبد الرحمن میں کلام کیا کہ مجہول ہے اور شیخ رحمہ  
 نے تعریب میں اقرار کیا۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ وہی قصہ مغیرہ بن شعبہ ہے۔ رواہ احمد و الزار و ابو یعلیٰ و عہد بن حمید  
 و الداری و الطبرانی و الدارقطنی و ابن حبان فی الصصح۔ حدیث محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کہ میں نے ایک عورت کو خطبہ کیا پس  
 میں اسے دیکھنے کو جب کر بیٹھا تھا یہاں تک کہ میں نے اسکو بلوغ خرابی دیکھ لیا۔ کہا گیا کہ آپ اب اس کرتے ہو حالانکہ آپ  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہو تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے  
 کسی کے دل میں کسی عورت کی سنگنی ڈالے تو مضافہ نہیں کہ اسکو دیکھ لے۔ رواہ ابن حبان فی صحیح۔ و الحاکم و احمد و ابن  
 ماجہ و اسحق و ابن ابی شیبہ و عبد الزاق۔ حدیث ابو حمید رضی اللہ عنہ مروی عجب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کو خطبہ  
 کرے تو اسکو دیکھنے میں مضافہ نہیں ہے بشرطیکہ صرف سنگنی کی وجہ سے دیکھنے کا قصد ہو۔ رواہ اسحق و الطبرانی۔ مسئلہ  
 بیعت میں عورت سے معافہ جائز ہے یا نہیں۔ جواب نہیں۔ کیونکہ حدیث ریمہ جف رقیقہ میں ہے کہ میں آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیعت کے واسطے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے معافہ نہیں کیا کرتا ہوں۔ رواہ ابن حبان  
 فی صحیحہ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں سے معافہ نہیں فرماتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابوبکر صدیق  
 میں ہے کہ عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں چھوا۔ اور حدیث بیہ بنت عبد اللہ البکریہ  
 میں ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے بیعت لی اور اُن سے معافہ کیا اور عورتوں سے بیعت لی اور اُن سے معافہ  
 نہیں کیا۔ رواہ ابونعیم۔ و یجوز للطیب ان یشطر الی موضع المرض منها للضرورة۔ اور طیب کو جائز ہے کہ عورت کے  
 جسم سے مرض کی جگہ دیکھے وجہ ضرورت کے۔ اگرچہ ناس سے بچنے کے لیے ہو۔ واللہ اعلم۔ مگر یہ اسی وقت کہ خون عضو  
 نہ نکلے کے اندر ہے۔ بدلیل اسکا استعمال یہ لکھا کہ ضرورت کے وقت حرام بھی طہل ہو جاتا ہے چنانچہ خطر اس کے وقت مردار و  
 خرب جائز ہو جاتی ہے اور یہاں خوف تک ہے۔ کافی الیسی۔ پھر یہاں دو صورتیں ہیں کہ بعد تشخیص مرض کے معافہ بھی ہو  
 کہ کسی دوسرے کے ذریعہ سے ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ جب سوائے طیب کے کوئی دال اس قدر  
 ہو جو معافہ کر کے مثلاً زیر ناف کسی مقام پر شتر یا یا بد گوشت کا تیا وغیرہ کا کام ہے تو طیب کو خود معافہ کرنا بھی جائز ہو  
 بنا پختہ آتا ہے۔ اور اگر مائی جانی ایسا کر سکتی ہو تو نہیں۔ و یسبی ان یعلم امرأۃ ما دہا و طیب کو طاب ہے



کسی عورت کو معالجہ سکھادے۔ فتنہ مثلاً گدے کہ دوا کو تکر کے کپڑا اسی طرح مریضہ کے فلان مقام پر کہ دے دے جس  
اس زمانہ میں اطباء کا معمول ہے۔ لان نظر الجنس سے الجنس اسهل۔ اس واسطے کہ مجھس کا دیکھنا اپنی جنس کو  
آسان ہے۔ یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو بہ نسبت مرد کے آسان ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ با ضرورت عورت  
کا عورت کے ذریعہ سے کھٹنے تک دیکھنا بھی مسموعات میں سے ہے۔ منہ جہ کہتا ہے کہ شاخ نے باہر نکالے والیون کو بمنزلہ  
مرد کے قرار دیا حتیٰ کہ اسے پردہ کرنا اوجہ ہے۔ فان لم یقدر روا۔ بھرا اگر مریضہ عورت والوں کو بہ قدرت نفوس  
یعنی سالہ موافق رہے طبیب کے نہ کر سکتی ہوں۔ لیکن کل عضو متہا سوی موضع المرض ثم یطوّل یفحص بعرض  
ما استطلع۔ تو مریضہ مذکورہ کے ہر عضو کو سولے مقام مرض کے چھپا یا جاوے پھر طبیب اس مقام کو دیکھے  
اور جہاں تک ہو سکے اپنی نگاہ پھیلے رہے۔ فتنہ کیونکہ سولے موضع مرض کے دوسری جگہ دیکھنا جائز نہ ہوگا۔  
لان ما ثبت بالضرورة یقتدر یقتدر ہا۔ اس واسطے کہ جو چیز بضرورت جائز ہوتی ہے وہ ضرورت ہی کی حد تک  
رہتی ہے۔ اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے۔ اسی واسطے جب مردار کھانا اضطراب میں جائز ہو تو اسی قدر کہ سد رقی  
ہو جس سے موت یا تلف عضو یا کس کا فوت جاتا ہے۔ وصار کنظر الخافۃ و الختان۔ اور طبیب کا دیکھنا  
ایسا ہو گیا جیسے خافۃ و ختان کا دیکھنا عورت۔ فتنہ۔ خافۃ۔ بہت کرنے والی عورت۔ اور یہ عرف میں ایسی  
عورت کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے یعنی عورت کی فرج پر جو مرغ کے کیس کی طرح بلند ہوتی ہے ذرا کاٹ کر بہت  
کردیتی ہے اور یہی عورت کا ختنہ ہے اور کھا گیا کہ یہ عمل سنت نہیں مگر جائز و مکروست ہے اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا۔  
پس اگر مرد کا ختنہ کیا گیا تو ختان کو وجہ ضرورت کے دیکھنا جائز ہے اور اسی طرح خافۃ کو عورت کی فرج دیکھنا جائز ہے  
اور جب ایسی صورت میں جائز ہے تو طبیب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوا کیونکہ اس کی ضرورت شدید ہے لیکن فرق یہ ہے کہ طبیب  
کے واسطے عورت کا دیکھنا غیر مجلس ہے بخلاف خافۃ و ختان کے کہ مجھس ہے۔ وکنہ۔ ایچوز للرجل۔ انظر الی موضع  
الاحتقان من الرجل لانه مداواة۔ اور اسی طرح مرد کو دوسرے مرد کے ختنہ دینے کی جگہ دیکھنا جائز ہے اس واسطے  
کہ یہ بھی معالجہ ہے۔ فتنہ۔ اور جائز ہے خواہ قریح وغیرہ کی ضرورت شدید سے یا تندرستی و زانی کے لیے۔ و یجوز لمرض  
اور مرض کی وجہ سے ختنہ جائز ہے۔ فتنہ۔ انہ تو لیج وغیرہ کے۔ وکنہ اللہزال الفاحش علی ماردی عن الی سکت  
لانہ امارۃ المرض۔ اور اسی طرح سخت بیلے پن کی وجہ سے بھی ختنہ لینا جائز ہے بنا براہم ابو یوسف کہ جسے مردی کہ  
اس واسطے کہ ایسا ذہن علامت مرض ہے۔ فتنہ۔ کافی میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے اس واسطے کہ انجام کو دق باسل پیدا  
ہو جاتی ہے تو یہ لاغزی تو دمرض ہے جو منجر مرض ہلک ہے۔ شیخ حلوانی نے کہا کہ اگر ختنہ میں منفعت ہو مگر ضرورت نہیں  
ہو مطلقاً چاہتا ہو کہ فصول بلذیہ خارج ہو کر حمل کی قوت زائد پیدا ہو تو ہاں۔ نو دیکھ ختنہ بذلیہ دوسرے اجنبی کے  
جائز نہ ہوگا۔ ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حامی کو جائز ہے کہ دوسرے شخص کے قندہ لگا دے جبکہ اپنی نظر پوشیدہ  
رکھے۔ جیسے قرص کے معالجہ میں جائز ہے۔ ابو الیثم نے کہا کہ یہ بحالت ضرورت ہے اور ہر شخص کو خود اپنے قندہ لگانا  
جالیہ سالہ خیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ دوسرے شخص سے بھی مرد مراد ہونا چاہیے ورنہ عورت اجلیہ کے قندہ لگانا کفر  
عام ہوگا کیونکہ زمین کوئی ضرورت نہیں ہے اور کسیر فتویٰ نہیں دیا جائیگا راستہ حلالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ مرد و عورت  
کے ذریعہ سے کھٹنے تک کسی اجنبی کا دیکھنا جائز نہیں جبکہ ختنہ اگرچہ عورت اس کی مان و بہن وغیرہ محرمہ ہو پس مرد  
کی نہج بالوڈی جو حلال ہو اس کی اجنبی نہیں ہے۔ پھر جب غرض پیدا ہو تو نظر جائز ہو جاتی ہے۔ پھر طہ رات بہت ہیں۔ ۱۔  
حالت ولادت میں جنائی کو عورت کی فرج دیکھنا۔ ۲۔ ختنہ کرنے کے وقت مرد کو موضع ختان دیکھنا۔ ۳۔ قریح میں



ضرورت کے وقت حقہ دینے میں دیکھنا - ۴ - عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں مردوں کا نظر کرنا طلال  
 نہیں ہے تو عورت کو وہاں دیکھ کر علاج کرنا روا ہے۔ ۵ - اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا نہ لے اور مردانہ کی طاقت یا حبیب  
 کا خوف یا درو شدہ بیمار اور مرد کے علاج سے چارہ نہیں ہے تو سب چھپا کر موضع مرض دیکھنا مباح ہے اور واضح ہو کہ اس  
 حکم میں محرم و غیر محرم برابر ہیں۔ اقول سوائے شوہر و موطورہ باندی کے - ۲ - ۳ - عین کی زبردستی سال بھر کے بعد  
 دعویٰ کیا کہ یہ مجھ تک نہیں پہنچا اور میں بارہ ہوں تو قاضی کو روا ہے کہ دائی و غیرہ عورتوں کو دیکھنے کا حکم کرے۔  
 بالغ نے ماکرہ کی شرط پر باندی فروخت کی اور قیس نے دعویٰ کیا کہ یہ ٹیبہ ہے۔ پس اگر عورتوں نے دیکھ کر کہا کہ یہ بارہ  
 ہے تو بالغ پر قسم نہیں ہے۔ اور صحیح یہ کہ حکم مذکور قبضہ منبری سے پہلے ہے۔ ۴ - قال وینظر الرجل من الرجل  
 جمیع بدنہ الا اسلے ما بین سر سے الی رکبتہ۔ اور ایک مرد دوسرے مرد کے جمیع بدن کو دیکھ سکتا ہے سوائے اس کے  
 زیر ناف سے گھٹنے تک۔ لقول علیہ السلام عورة الرجل ما بین سر سے الی رکبتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ مرد کی شرکاء ما بین اس کے ناف کے گھٹنے تک ہے۔ فتنہ دار قطنی نے اس کے مانند یہ ابواب رضی اللہ عنہ  
 سے مرفوعاً بطریق سعید بن راشد روایت کیا اور کہا کہ سعید بن راشد ضعیف ہے۔ ویرودی مادون سر سے حتیٰ تجاوز کعبتہ  
 اور بعض روایات میں یوں آیا کہ اسوے ناف کے یہاں تک گھٹنے سے تجاوز کرے۔ فتنہ۔ یہ روایت اگر صحیح ہو تو  
 کلمہ الی یعنی مع ہوگا۔ یعنی مع گھٹنے کے۔ اور اس بحث کو ہم نے کتاب الصلوٰۃ کی سرعہ کے بیان میں واضح لکھا ہے۔  
 و ہذا اثبت ان السرة لیست بعورة۔ اور اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ ناف وہ جسم نہیں جس کا جہاں لازم  
 خلافاً لما یقولہ ابو عصمۃ و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول ابو عصمہ سعد بن مسافر رازی خفی اور قول  
 امام شافعی رحمہ کے۔ فتنہ کہ یہ دونوں بزرگ اسکو بھی جسم عورت کہتے ہیں۔ والرکبتہ عورة خلافاً لما قالہ الشافعی  
 اور گھٹنا جسم عورت ہے برخلاف قول شافعی رحمہ کے۔ فتنہ کہ وہ نہیں عورت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل  
 میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کسی مجلس کے بعد گرد گھٹنا نہیں کھولا۔ پس اگر گھٹنا بند کرنا شخص  
 پر فرض ہو تو آپ کے فضائل میں اختصاص نہوتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہے اور وہ ایک  
 عموماً فرض ہیں۔ اور جب بیان صحیح نفس میں رکبہ سے تجاوز نہ کر رہی تو اشارہ اس کے معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ والفقہ  
 عورة خلافاً لما یقولہ اصحاب الطوائف اور ران جسم شرم ہے برخلاف قول اصحاب الطوائف کہ فتنہ کہ اس کے  
 نزدیک صرت فرج ذکر و مقعد شرکاء ہے۔ و مادون السرة الی فبت الشعر عورة خلافاً لما یقولہ الامام ابو بکر  
 محمد بن الفضل الکماری مستدرک العادة۔ اور زینات سے بال جمنے کی جگہ تک بھی شرکاء ہے برخلاف  
 قول یحییٰ ابو بکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ یہ عورت نہیں اور شیخ رحمان عین عادت پر اعتماد کیا ہے فتنہ یعنی لوگوں  
 میں اس کے کھولنے کی عادت جاری ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا نہ لا معتبر مع النص بخلاف۔ اسوے کہ تعالیٰ  
 وہاں ہی روح کا کچھ اعتبار نہیں درحالیکہ نفس اس کے مخالفت وارد ہو۔ اور یہاں ہی کیفیت ہے کہ نفس میں مخالفت  
 ہے تو تعالیٰ کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ و قد روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 و سلم انہ قال الرکبتہ من العورة۔ اسوے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھٹنا بھی پردہ کے جسم میں سے ہے۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ  
 عنہ نہیں ملی۔ مگر دارقطنی رحمہ نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے معاجز کی اور اس میں بھی ضعیف ہے۔ چنانچہ خطوط تازین کو  
 وادی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما سر سے فقہ ابوالہریرۃ رضی اللہ عنہ۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے



اپنی نان کھول دی پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اسکو بوسہ دیا۔ چنانچہ عیمر بن اسحق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے بعض راستہ میں حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ساتھ جاتا تھا کہ راہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہ نے حسن رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ میں تجھے فدا ہوں تو اپنا پیٹ کھول دے تاکہ جہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے میں نے دیکھا ہو میں بھی بوسہ دے۔ تو حسن رضی اللہ عنہ نے اپنا پیٹ کھول دیا پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے نان پر بوسہ لیا اور اگر یہ مقام چھیلنے کا جسم ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن جابر نے صحیح و بیہقی لیکن ہم طبرانی میں اسے غلط ہے چنانچہ کہا کہ حدیث ابو یاسم عن ابن عون عن عیمر بن اسحق ان ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما قال لا ارفع ذکبک حتی اقبل جھٹ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل فرفع عن لبتہ و وضع یدہ علی سرہ۔ یعنی عیمر بن اسحق نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ملاقات حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے ہوئی تو ابو ہریرہ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا بیٹے تاکہ میں بوسہ دوں جہان میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے دیکھا ہے پس آپ نے کپڑا اٹھایا اور اپنی نان پر ہاتھ رکھ لیا۔ م۔ ع۔ و قال علیہ السلام لجر ہر وار فخذک اما علمت ان العجوز عورۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جر ہر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اپنی ران بند کر لے گیا تو نے نہیں جانا کہ ران پر وہ کرنے کا جسم ہے۔ چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی روایت میں جر ہر رضی اللہ عنہ نے جو اصحابہ العصفہ بن تھے بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں بیٹھے اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ جر ہر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف گزے الخ۔ اسکو ابن جابر نے صحیح میں اور امام محمد و دارقطنی و حاکم و غیرہ نے بھی روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسنہ ہے۔ ابن جابر نے زید بن عبد الرحمن بن جرہم کو ثقات میں لکھا۔ یعنی رحم وغیرہ نے اس باب میں دیگر احادیث مطولہ ذکر فرمائی ہیں جنکا مختص یہ ہے کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اسے علی اپنی ران صحت کھلیو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران مت دیکھو۔ رواہ ابو داؤد و قال فیہ نکارہ۔ دروایان ماہر و الحاکم و الدارقطنی۔ ابن القطان شافعی رحمہ نے کہا کہ ابو حاتم نے عل بن اسکو ضعیف کہا ہے۔ لیکن واضح ہو کہ غایت علت اس میں انقطاع ہے اور وہ ہمارے نزدیک علت جرح نہیں ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعہ کہ ران عورت ہے جسے چھیلنے کا جسم ہے۔ رواہ الترمذی و حسنہ و الحاکم اور اسکے اسناد میں ابو یحیی الثقات ہے جس میں اختلاف ہے اور ظاہر راجح ہے کہ اس میں ایک نفع کی نرمی ہے۔ وقد رواہ احمد و البیہقی۔ حدیث عبد اللہ بن جحش مرفوعہ کہ اسے عمر اپنی ران ڈھک کر ران جسم عورت ہے۔ رواہ احمد و الطبرانی و الحاکم و البیہقی و قال صحیح۔ اور اسکو بخاری رحمہ نے تاریخ کبیر میں سند کیا اور صحیح میں معلق کیا مع حدیث ابن عباس و ہر وہ نہیں معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ ثابت ہیں۔ اگر اعتراض کیا جاوے کہ اس کے معارضہ میں حدیث انس مرفوعہ قصہ خیر میں وارد ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز حالت طہس یعنی تاریکی میں پڑھی پھر آپ سوار ہوئے اور ابو طلحہ سوار ہوا اور میں ابو طلحہ لینے سوچتا ہوں پس ردفین میں سوار ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر کی راہوں میں ایک راہ میں مدوان کیا پھر اپنی ران سے ازار کھولی حتی کہ قریب بھاگے میں آپ کی ران مبارک کی پسیدی دیکھوں۔ پس جب آپ آبادی میں داخل ہوئے تو فرمایا کہ اللہ اکبر اما اذن لنا بساۃ قوم فناء صلیح المفسدین۔ اس حدیث کو بخاری رحمہ نے صحیح میں روایت کیا پس اگر ان جسم عورت ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ جواب دیا جاتا ہے کہ ران سے ازار کھولی۔ بخاری کا مدہ ہے یعنی اسے طور پر انکا کہ ران پر سے ازار ہٹ گئی یا قریب کھل جائے کے ہو گئی۔ بدلیل اس کے کہ صحیح مسلم میں اس روایت میں صاف مذکور ہے کہ بھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی۔ شیخ نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ صحیح مسلم کی روایت اس امر کی دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں کھولنے سے کھل جانا مراد ہے۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر یہ حرام ہوتا تو آنحضرت



صلی اللہ علیہ وسلم اسکو مستقر نہ رکھتے تو کھٹنا و کھل جانا برابر ہی۔ جواب یہ کہ لے اختیار کھل جانے میں مضائقہ نہیں اور اگر  
استقرار کہان ثابت ہوا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ ران کھل جانا حقیقتہً نہیں ثابت ہوا کیونکہ اگر درحقیقت کھل جاوے تو صاف  
سیدھی نظر آوے حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قریب تھا کہ میں دیکھوں۔ فافہم۔ م۔ اور اس بیان سے ایک استفادہ  
یہ ہو گا کہ کھٹنا بھی جسم عورت سے ہے۔ لان الرکبة ملتی عظم الفخذ والساق۔ کیونکہ کھٹنا اس مقام کا نام ہے جو جان ران  
کی ہڈی و پٹلی کی ہڈی تک جمع ہوتی ہیں۔ فاجتمع المحرم والمباح۔ تو میں محرم و مباح دونوں کا اجتماع ہوتا ہے۔ کیونکہ  
ران کی ہڈی کھٹنا حرام اور پٹلی کی ہڈی مباح ہے۔ و فی مثله الغلب المحرم۔ اور ایسی صورت میں محرم کو غلبہ دیا جاتا ہوتا ہے  
نظر اسکی یہ کہ ایک پیالہ شربت میں اگر ایک قطرہ شراب گر پڑا تو سب نجس و پیا حرام ہے۔ غایت یہ کہ یہ قلم و کمال حرام نہیں ہے تو  
فرق یہ ہوا کہ۔ حکم العورة فی الرکبة اخف منه فی الفخذ۔ جسم عورت ہونے کا حکم بہ نسبت ران کے کھٹنے میں خفیف ہے  
و۔ یعنی کھٹنا بہ نسبت ران کے عورت خفیف ہے اور ران اس سے زیادہ سخت ہے۔ و فی الفخذ اخف منه فی السورۃ  
اور ران میں بہ نسبت شرکاء خاص کے خفیف ہوتا ہے۔ چنانچہ ران کھٹنا عیب ہے مگر مقام پشاپ یا پاخانہ کھٹنا اس سے  
بہت بڑا حکم عیب و قبیح ہے اور اس فرق کے نکلنے یہ مسئلہ نکلا کہ حتیٰ ان کاشف الرکبة ینکر علیہ بریق۔ اگر کھٹنا کھل جانا  
و اس پر نرمی سے انکار کیا جاوے تو نہ کہ اسے عیب اسکو ڈھکے کہ یہ بھی شرم کا جسم ہے اسکو ڈھکانا لازم ہے۔ و کاشف  
الفخذ یعنف علیہ۔ اور ران کھولنے والے پر رشتہ و ملامت کی جاوے تو نہ کہ اسکو نڈ کر دے اسکا کھولنا بجائی ہے  
و کاشف السورۃ یؤدب ان یج۔ اور شرکاء غلیظہ کھولنے والے کو ادب دیا جاوے اگر وہ جھگڑا کرے تو نہ کہ لینی  
اس سے کہا جاوے کہ اسکو فوراً بند کر دیا جائے سخت معلوم ہوتا ہے پھر اگر وہ کچھ جھگڑے اور قدرت ہو بدن فتنہ کے  
تو اسکو ادب کے واسطے چھڑی وغیرہ سے مارے اور بند کر دے۔ و ما یباح النظر الیہ للرجل من الرجل یباح  
المس لانہما فیما لیس بعورة سواء۔ اور جس عفو کا دیکھنا مرد کے جسم میں سے مرد کو مباح ہے تو اسکا جھونا بھی مباح ہے  
کیونکہ جو جسم کہ پردہ کے اعضاء میں سے ہو اس میں یہ دونوں مساوی ہیں۔ اعتراض ہوا کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ و ہاتھ  
جسم پردہ میں سے نہیں ہیں حتیٰ کہ مرد انکو دیکھ سکتا ہے جبکہ شہوت سے نہو حالانکہ بالاتفاق انکا جھونا نہیں جائز ہے۔ جواب  
یہ ہو سکتا ہے کہ برابری ایسی صورت میں ہے کہ اسکے خلاف کوئی نص وارد نہ ہو۔ التلخیص۔ حتیٰ کہ مرد کو مرد کے جسم میں سے  
شہوت کوئی عفو جھونا مباح نہیں ہے۔ غن۔ اور واضح ہو کہ مرد سے بالغ مراد ہے ورنہ طفل امر کا حکم اوپر مذکور ہو چکا۔ م۔  
اگر مرد لے دوسرے مرد کے ہاتھ اسکی لنگی یا پاجامہ کے اوپر سے دبے تو نہ کہ گناہ جائز ہے جبکہ کپڑا ہوا اور آبی کو غسل اللہ  
حلوائے اختیار کیا اور اودیکہ اس سے پرہیز کیا جاوے۔ ازار کے نیچے جھونا جیسا حمام میں جاہل حاسینات وغیرہ کی عادت  
باری ہے حرام ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم کی طرف نگاہ کی حالانکہ وہ پاجامہ وغیرہ کپڑے سے بند ہے اور کچھ کھل  
نہیں ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ مع۔ قال ویجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الی ما یطر الرجل الیہ منہ اذا امتنت لہشوق  
اور عورت کو جائز ہے کہ مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جسکو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ عورت اجنبیہ  
مذکورہ شہوت سے بخوف ہو۔ لا ستوار الرجل والمرأة فی النظر الی ما لیس بعورة کالتیاب والہ و۔  
کیونکہ جو چیز کہ شرم و چھپانے کی جسم میں سے نہیں ہے اس میں مرد و عورت یکساں ہیں جیسے کپڑوں و سواری کا حکم ہے  
و نہ کہ ہر شخص کی لباس و سواری کو مرد و عورت سب دیکھ سکتے ہیں اسی طرح جس جسم شرم کا چھپانا مرد کی نظر سے  
واجب نہیں تو عورت اجنبیہ بھی اسکو دیکھ سکتی ہے۔ م۔ اور اگر عورت نے مرد اجنبی کی جانب نگاہ کی اور اسکے دل میں ہوا  
کئی یا عورت کا غالب گمان یہ ہو یا شک ہو تو عورت کے حق میں سنجیدگی کا اپنی نگاہ کو نیچی رکھے۔ اور رد کی صورت میں



اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت آئی یا اس کا غالب گمان یا شک ہو تو مرد پر اس عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہے اور مرد  
 میں فرق عنقریب آدیا گیا۔ اور بالجمہ۔ ع۔ دینی کتاب استثنیٰ من الاصل ان نظر المرأة لے الرجل اجنبی  
 بمنزلہ نظر الرجل لے محارمہ۔ اور اصل میں مسئلہ کی کتاب استثنیٰ من مذکورہ عورت کا مرد اجنبی کو دیکھنا جائز  
 مرد کا اپنی محارمہ۔ ان میں وغیرہ کو دیکھنا یعنی سوائے پیٹ و پیچھے کے دیکھنا درپٹ و پیچھے کو نہ دیکھے۔ لان النظر  
 الی خلاف الجنس اخلط۔ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے۔ نسبت بجنس کے۔ اور مرد و عورت دونوں  
 مختلف میں کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو حلال نہیں ہے کہ مرد اجنبی کے مردہ کو نکلا دے حالانکہ مرد کو جائز ہے۔ فان کان فی  
 قلبہا شہوۃ او اکبر راہا انما تشہی او شکت فی ذلک لستحب بہا ان تغض بصیرہا۔ پس اگر عورت کے دل میں  
 اس مرد کی طرف سے شہوت موجود ہو یا اسکے غالب گمان میں ہو کہ مجھے دیکھ کر شہوت ہوگی یا شک ہو یعنی دونوں طرف اجتہاد  
 برابر ہو کہ ہوگی یا نہ ہوگی تو عورت کے حق میں مستحب یہ ہے کہ اپنی نظر نیچی کر لے۔ اور اگر دیکھے تو مباح ہے۔ ولو کان انظر  
 ہو الرجل الیہا و بہ ہذہ الصفتہ لم یضر و ہذا اشارۃ الی التحریم۔ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو کہ عورت اجنبیہ کی طرف  
 دیکھنا چاہتا ہے اور مرد مذکور کی یہ حالت ہے یعنی اس عورت کی طرف سے اسکے دل میں شہوت ہے یا غالب گمان ہے یا شک  
 ہے تو وہ نہیں دیکھ سکتا اور یہ اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہے۔ پس مرد میں اور عورت میں اس حکم میں فرق ہوا۔ و  
 وجہ الفرق ان الشہوۃ علیہا غالبۃ و ہو کا لم یضر و ہذا اشارۃ الی التحریم۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب  
 ہے اور غالب بمنزلہ موجود کے ہے۔ یعنی گو مادہ ہر وقت موجود ہے۔ فاذا اشتہی الرجل کانت الشہوۃ من  
 الجاہلین موجودہ۔ پس جب مرد نے بھی خواہش کی تو جاہلین سے شہوت موجود ہو گئی۔ پس اسکا انجام خراب  
 ہوگا۔ واضح ہو کہ اکثر لوگوں کے نزدیک یہ گمان ہے کہ عورتوں میں مادہ شہوت غالب ہوتا ہے اسکے معنی یہ کہ بہت ہوتا ہے  
 اور یہ محققین اطباء کے بالکل خلاف ہے اور گویا بدیہی باطل ہے اور حق یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ مادہ شہوت جو منی ہے اسکا  
 اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے اور مرد اپنی قوت سے اسکا زور سنبھال جاتا ہے اور وجہ یہ ہے کہ فضلہ صاف بمنزلہ اسکے تمام غشاء  
 میں موجود ہوتا ہے وہی مادہ منی ہے جس سے بچہ بنتا ہے پس جب شہوت سے اسکو حرکت ہوئی کہ منی بن جاوے تو اسنے  
 تمام اعضائے بدن کو قوت سے مسخر کر لیا پس عورت اسکے زور کو نہیں اٹھا سکتی اور فوراً بے قابو ہو کر گرفتار نفس  
 ہو جاتی ہے اور مرد اپنی قوت سے سنبھال لیتا اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے جبکہ قوی ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ جب  
 عورت میں اپنی نادانی سے شہوت کا خیال کرنا میاں کی ہوتا ہے پھر وہ مغلوب ہو جاتی ہے تو گو یا مغلوب موجود ہے اور مرد  
 اگرچہ برداشت کر سکتا ہے لیکن جب عورت کی خواہش موجود ہے اور کوئی مانع نہیں تو فوراً منی مبتلا ہونے کا وقت شدید  
 ہے۔ ولا کذلک اذا اشتہت المرأة۔ اور یہ حال اسوقت نہیں جب فقط عورت نے خواہش کی۔ پس کیونکہ  
 وہ فاعلہ نہیں ہے۔ لان الشہوۃ غیر موجودۃ فی جانبہ حقیقۃ و اعتباراً۔ کیونکہ مرد کی جانب شہوت موجود نہیں  
 نہ درحقیقت اور نہ باعتبار۔ کیونکہ مرد مغلوب شہوت اکثر نہیں ہوتا ہے۔ فکانت من جانب واحد تو  
 ایک ہی طرف سے شہوت موجود ہوئی۔ پس اور یہ چند ان مضمرین ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں عورت  
 نے دیکھ کر خیال شہوت کیا تو صرف اسی کی طرف سے شہوت ہے اور مرد میں شہوت اعتباری بھی نہیں ہے کیونکہ حقیقی  
 تو معدوم ہے کیونکہ اسنے شہوت سے نہیں دیکھا پس مضرت نہیں ہے اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے تو مرد کی  
 جانب سے شہوت موجود ہوئی اور عورت کو ہر چند خبر نہیں اور نہ اسنے دیکھا لیکن اگر درحقیقت شہوت نہیں تو باعتبار غالب  
 موجود ہے اس واسطے کہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے پس گو یا موجود ہے تو وہ دونوں طرف سے شہوت موجود ہوئی چنانچہ مرد



ایک طرف سے درحقیقت موجود ہوتی اور عورت کی طرف سے باعتبار غالب حال کے موجود ہوتی۔ و تحقیق من الجاہلین  
 فی الاقتصار الی المحرم اقوی من تحقیق فی جانب واحد۔ اور جو شہوت کہ دونوں سے متحقق ہو وہ حرام ناما  
 ایک ثابت ہو نہ جانے میں زیادہ قوی ہے بہ نسبت اسکے کہ ایک ہی جانب سے ہوتا۔ لہذا عورت کو جب شہوت کہ  
 لگاتار ہوتی بھی دیکھ لینے میں مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو جب شہوت کا لگاتار ہونا کہ یا عورت کو بھی یہ لگاتار موجود ہو پس  
 حرام ہے۔ اور نکتہ استدلالی اعلم یہی ہے کہ مرد فاعل و قوی ہے اور عورت مغلوب شہوت و منفعلہ ہے تو مرد کے دام میں  
 منسوب ہو کر آ جاوے گی بخلاف اسکے عورت کی شہوت جو مفعول غلبہ ہونے کے راہبان ہے کیونکہ مرد غالب و فاعل کو شہوت نہیں آتی  
 فہم۔ م۔ قال و تنظر المرأة من المراه الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل لوجود الجانبة و انعدام  
 الشهوة غالباً کما فی نظر الرجل الی الرجل و کذا الفروقة قد تحقیقت الی الانکشاف فیما بینہن۔ اور  
 عورت کو دوسری عورت کے ایسے تمام جسم کا دیکھنا جائز ہے جو مرد سے مرد دیکھ سکتا ہے کیونکہ دونوں میں ہمجنسی اور  
 غالباً ہم شہوت موجود ہے یعنی عورت میں ہمجنسی ہیں اور غالباً عورت کو عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے جیسے  
 مرد کو مرد کے دیکھنے میں یہی حال ہے اور اسی طرح عورتوں میں باہم لے پردگی کی ضرورت بھی متحقق ہوتی ہے۔ جیسے  
 علامات میں ہوتا ہے اور عورت کو حرام میں جلنے کی ضرورت بہ نسبت مرد کے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل ہے کہ عورت  
 دوسری عورت کے زیر نفاذ سے کھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے اور باقی دیکھ سکتی ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ ان نظر المرأة  
 الی المرأة کنظر الرجل الی الرجل محارمہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے نادرین روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا جیسے  
 مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنا پس پٹ و پیٹھ بھی دیکھنا جائز ہوا۔ بخلاف نظر با الی الرجل۔ برخلاف  
 اسکے عورت کا مرد کو دیکھنا پس۔ کہ بیان پیٹھ و پیٹ مرد کا دیکھنا بھی جائز ہے سلطان الرجال یستحبون الی زیادة  
 الانکشاف للاشتغال بالاعمال۔ اس واسطے کہ مرد دن کو کام کاج کرنے کی ضرورت سے بدن زیادہ کھولنے کی ضرورت  
 پڑتی ہے۔ لہذا جنبیہ عورت اسکے پیٹھ و پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے۔ والاولیٰ اصح۔ اور اصح قول اولیٰ ذرف  
 کہ عورت کو عورت کا وہ کل جسم دیکھنا جائز ہے جو باہم ایک فرد کو دوسرے مرد سے دیکھنا جائز ہے اور اس میں پیٹھ و پیٹ  
 بھی داخل ہے۔ اور شاید قول دوم کی وجہ وہ ہے جو بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اسطرح  
 کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے حلیہ بیان کرے گو یا وہ اس عورت کے تمام بدن کو دیکھ رہا ہے۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ فقہ مفتضیٰ ہے کہ حدیث میں تحویم مراد ہو کہ عورت و صغیر کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا دیکھ رہا ہے اور یہ حقیقی  
 دیکھنا ہوگا تو حکم تحریم نہیں بلکہ ایسا کرنا چاہیے۔ والہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال و ينظر الرجل من المرأة  
 التي حمل له و زوجته الی فرجہا۔ اور مرد کو جائز ہے کہ اپنی ایسی باندی سے جو اسکو حلال ہے اور اپنی زوجہ سے اسکی فرج  
 دیکھے۔ یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہے حالانکہ علی الاصح دیکھنا بہتر نہیں ہے۔ اور حلال باندی کی تید اس واسطے لگائی  
 کہ حلت کا مار دلی حلال ہونے پر ہے پس اگر محسوسہ باندی ہو یا بت پرست یا اسکی رضاعی بہن وغیرہ جس سے دلی  
 حلال نہیں بلکہ لکیت ہے تو اسکی فرج دیکھنا حلال نہیں بلکہ جو امر غیر کی باندی میں دیکھنا جائز ہے وہی اس سے جائز ہے  
 اور فرج کا لفظ کہہ دینا کہ سب سے بڑھ کر شرکاء کی تصریح ہو۔ و ہذا اطلاق فی النظر الی سائرہا عن شہوة  
 وغیر شہوة۔ اور یہ قول اس امر کی اجازت ہے کہ باندی مذکورہ و زوجہ کے دام میں جن کو بدرجہ اولے دیکھ سکتا ہے خواہ شہوت  
 سے دیکھے یا بغیر شہوت دیکھے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام غرض بعمرک الا عن انک و امراتک۔ اور  
 اہل اسین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اپنی آنکھ نہ کرے اسکی باندی اور اپنی زوجہ سے۔ و الفاضل



بین اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ معاویہ بن جندبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ! اپنی شرکاء ہوں میں کہاں آؤں  
 اور کیا چھوڑیں یعنی کہاں تک انکا استعمال باہمی جائز ہو کر یا کہ محفوظ رکھنا اپنی شرکاء کو سوائے اپنی زوجہ سے اور اپنی عورتوں  
 سے من میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! اگر قوم باہم بعض میں بعض غلط ہوں تو کیا کر دوں فرمایا کہ اگر تجھے استطاعت ہو کہ  
 شرکاء کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز مت دکھلا۔ رواہ الاربعۃ والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن۔ پس معلوم ہوا کہ دیکھنا دیکھنا دیگر  
 طور سے شرکاء کی حفاظت زوجہ و مملوک سے نہیں ہے تو دیکھنا و چھونا حتیٰ کہ داخل سب جائز حلال ہے۔ ولان ما فوق ذلک  
 من ایس و انفسیان مباح فالنظر اولی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ نظر سے بڑھ کر سانس کرنا اور ڈھانپنا  
 یعنی جمل کرنا مباح ہے تو دیکھنا بدرجہ اولیٰ مباح ہے۔ الا ان الاولیٰ ان لا یطرق کل واحد منهما الی عورت صاحبہ  
 لیکن بہتر یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی فرج کی طرف نہ دیکھے من۔ یعنی شوہر و زوجہ یا باندی میں سے  
 کوئی دوسرے کی شرکاء کو مجامعت یا دیگر اوقات میں کسی وقت نہ دیکھے سلقولہ علیہ السلام اذا اتی احدکم اہلہ  
 فلیستہما استطلاع وللا تخر دان تخر د البعیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص  
 اپنی عورت کے پاس جاوے تو جہان تک ممکن ہے پردہ کر لے اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں من۔ دونوں اونٹ  
 اونٹنی کی طرح ننگے نہ ہوں۔ رواہ ابن ماجہ والبطرانی من حدیث عقبہ بن عبد السلمی رضی اللہ عنہ۔ اور اسکی اسناد میں ابویہ  
 بن القاسم میں کلام ہے لیکن ابن جان و احمد و ابن عدی سے توفیق مروی ہے اور اسکی اسناد میں ابو موسیٰ بن حکیم میں کہا گیا  
 کہ ضعف راجح ہے اور اسناد بطرانی میں بسیرین عامہ ضعیف ہے۔ اور یہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً  
 سنائی رح نے روایت کی اور کہا کہ حدیث شکر ہے لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا جس سے ضعف خفیف ثابت ہوتا ہے  
 و قد رواہ الطبرانی ایضاً۔ اور یہ معنی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں بروایت ابن ابی سلیمہ و البزار و ابن عدی و  
 الطبرانی مروی ہے اور یہ بھی ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قلابہ رحمہ سے مرسل روایت کی اور یہ بھی ضعیف ہے اور یہ  
 معنی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بروایت طبرانی واقع ہے کہ جب کوئی تم میں سے اپنی عورت کے پاس جاوے تو پردہ  
 کر لے کیونکہ جب پردہ کیا تو اسکے پاس سے ملائکہ نکل جاتے ہیں اور شیطان باقی رہتا ہے پس اگر دونوں میں فرزند متولد  
 ہوا تو اس میں شیطان کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ و رواہ البزار و لیکن کہا کہ اسکی اسناد قوی نہیں ہے۔ اور طبرانی نے یہی معنی حدیث  
 ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور اسکی اسناد بھی ضعیف ہے اور علامہ عینی رحمہ وغیرہ نے کلام کو طول دیا ہے۔ پھر حدیث  
 طول تقریر کے اصولی بحث میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف اسانید و طرق سے مروی ہے اور اگر منفرد اسانید میں  
 ضعف ہو تو مجموعہ ضرور درجہ حسن سے کم نہیں کیونکہ جن راویوں میں کلام پردہ اکثر حفظ کی خرابی سے ہے اور کذاب و ضلع  
 وغیرہ کا عیب نہیں ہے پس ظاہر ہوا کہ یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب آدمی اپنی جہد یعنی زوجہ یا باندی کے پاس جاوے تو دونوں  
 پردہ پوشی کے ساتھ جماع کریں اور ان دونوں کی طرح حیوانی خلعت سے احتراز کریں۔ ولان ذلک یورث النساء  
 اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرنا ہے من یعنی اللہ تعالیٰ کی خلعت یون جاری ہے کہ ایسے فعل کے  
 بعد بھول پیدا کر دیتا ہے۔ ان اعتراض ہو سکتا ہے کہ اسکا جانا قیاس سے ممکن نہیں تو تھے کہاں سے کہہ جواب دیا  
 کہ۔ لو روو الا فر یعنی منے اسولے کہا کہ اس معنی میں اثر و رد ہوا ہے من۔ لیکن شارحین ارباب تخریج کو یہ اثر و رد  
 نقل سے نہیں ملا اگرچہ نقہائے خفیہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ ان دونوں باتیں جنکے اسناد میں سخت جرح ہے اس بارہ  
 میں البتہ وارد ہیں کہ ایسا کرنے سے پینائی میں نقصان آتا ہے۔ اول روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً کہ جب تم میں سے  
 کوئی اپنی زوجہ سے جماع کرے تو اسکی فرج کی جانب نگاہ نہ کرے کہ یہ اندھا بن پیدا کرنا ہے۔ رواہ ابن ماجہ و ابن حبان







باہون کو یا اپنے شوہرون کے باہون کو یا اپنے بیٹوں کو یا اپنے بھائیوں کو یا بھائیوں کے  
 بیٹوں کو آخر تک۔ مترجم نے تفسیر میں موضع بیان کیا ہے۔ غرض کہ ان لوگوں کو اپنی زینت دکھانے کو جائز رکھا۔ والہرا  
 والہرا علم مواضع الزینۃ۔ اور زینت سے مراد مواضع زینت ہیں والہرا تعالیٰ اعلم۔ یعنی مقامات زینت جسے  
 چھپا دین سوائے ان لوگوں کے کیونکہ زینت دکھانا بدون ان اعضاء کے ممکن نہیں ہے اور خالی زینت دکھانا کسی عورت  
 کے واسطے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہ ہونا چاہیے تو مراد وہ اعضاء ہیں جہاں زینت ہوتی ہے۔ وہی ماذکر نافی الکتاب  
 اور یہ اعضاء وہی ہیں جو معنی کتاب میں بیان کیے ہیں۔ یعنی چہرہ و سر و غیرہ آخر تک۔ ویدخل فی ذلک  
 الساعد والاذن والعنق والقدم۔ اور ان مواضع مذکورہ میں ہاتھیں دکان و گردن و قدم بھی داخل ہیں۔  
 لان کل ذلک مواضع الزینۃ۔ اسولہ فیہ کہ یہ سب بھی زینت کے موضع ہیں۔ اور بہتان ظاہر اسوجہ  
 سے داخل سمجھا گیا کہ جب سینہ موضع زینت ہے اور اسکا دیکھنا جائز ہو تو یہ بدن بہتان کے ممکن نہیں لہذا معلوم ہوا  
 کہ بہتان اگرچہ موضع زینت نہیں مگر داخل اجازت ہے۔ بخلاف الفخرو البطن والخصی۔ برخلاف بیٹھ و بیٹ و  
 ان کے سلاہنا لیست مواضع الزینۃ۔ کیونکہ یہ اعضاء کچھ زینت کے محل نہیں ہیں۔ لہذا زیورات سے لیکھنے تک  
 دیکھنا جائز نہیں ہے۔ رہی کمر و ذہ بھی جائز نہیں اگرچہ کافرون کی طرح اسبہر و خیر و غیرہ زینت ہوتے ہیں تو اسکا کچھ اعتبار  
 نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عورت زیورات کوئی زیور لٹکا دے تو اسکا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ لہذا اس کے مقامات  
 مراد ہیں۔ بالجملہ ایک توہمت کے حکم سے ان اعضاء پر نظر کرنا حلال ہے۔ ولان البعض یدخل علی البعض من غیر  
 استئذان واحتشام۔ اور اس دلیل سے بھی کہ محرم باہم ایک دوسرے کے یہاں بدون اجازت سے داخل ہونے  
 کے آئے جلتے ہیں۔ والمرأۃ فی میتہا فی ثیاب مہنتہا عادیۃ۔ اور عورت اپنے گھر میں اپنے کام کاج کے کپڑے  
 پہنے بیٹھی رہتی ہو یوں ہی عادت جاری ہے۔ یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ انکے پہننے میں اکثر شہوات باذن غیرو  
 کھلے رہنے ہیں۔ فلو حرم النظر الی ہذہ المواضع اذی اسے الحرج۔ پس اگر ان اعضاء کی جانب نظر حرام  
 کی جاتی تو حرج تک ذیبت پہنچتی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اعلام فرمایا کہ بننے دین میں حرج نہیں رکھا تو جس صورت میں  
 حرج تحقق ہو وہ معلوم ہو گیا کہ یہ دین میں نہیں ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس دلیل کا ہر اس امر پر ہو کہ بدن اجازت سے  
 داخل ہو حالانکہ حدیث صحیح میں ان کے واسطے اجازت ہو چکی کئی اور فرمایا کہ ان اور کیا تو پسند کرتا ہے کہ مان کو نکلی دیکھے عرض  
 کیا گیا کہ نہیں تو فرمایا کہ بھر اجازت ہے۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجازت یہاں واجب نہیں ہے تو بدن اجازت داخل ہونا  
 جائز ٹھہرا اور دلیل پوری ہوگی۔ ولذا الرغبۃ لقل للحرمة الموبدہ فقل بالتشتہی۔ اور اسی طرح دائمی حرمت کی  
 وجہ سے رعب کم ہوتی ہو پس انکی جانب شہوت ہونا بہت مادی ہے۔ بخلاف مادی ہونا نہایت لائق کشف عادیۃ۔  
 برخلاف ان مواضع کے جو مذکورہ مقامات کے سوائے ہیں کہ وہ ازراہ عادت کے کھولے نہیں جلتے ہیں۔ لہذا  
 انہیں کوئی حرج نہیں ہے پس انکا پردہ فرض رہا۔ والمحرم من لا یجوز المساکتہ بیہ وینہا علی التام بدینہا  
 وبسبب کالارضاع والمصاہرۃ لوجود المعین فیہ۔ اور محرم جو عورت ہے جسکے ساتھ اسکا نکاح دائمی طور پر  
 حرام کیا گیا ہو خواہ بوجہ نسب کے جیسے مان وغیرہ یا بوجہ سبب کے مانند رضاعت و دامادی کے کیونکہ دونوں باتیں ہم  
 بھی موجود ہیں۔ لہذا کہ رضاعی مان نہیں باہمی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بدن اجازت جاتا ہے پس ضرورت  
 موجود ہے اور دائمی حرمت سے رغبت بہت مادی ہے۔ وسواہر کانت المصاہرۃ بکلیح از بسفاح فی الاصح لا  
 ہوتا۔ اور مصاہرت یعنی رشتہ دامادی خواہ بکلیح ہو یا بزنا ہوا صح قول میں و دون برابر ہیں بوجہ مذکورہ بلا ف



کہ دائمی حرمت سے رغبت نہ دارد ہر اور آہ و رفت بلا اجازت سے ضرورت متحقق ہو۔ ک۔ اور کچھ تک نہیں کہ رشتہ وادی  
اگر نکاح یا ملک و شہرہ کے معنی بسبب جائز یا شہرہ ہو تو بلا خلاف تنہائی میں اس کے ساتھ بیٹھا و سفر کرنا جائز ہے اور اختلاف  
اس صورت میں کہ زنا کی وجہ سے یہ حرمت ثبوت ہو مثلاً ہندو سے زنا کیا تو زانی پر اس کی مان دائمی حرام ہے جیسے ہندو کی بیٹی  
دائمی حرام ہے اگر بعض علماء کے نزدیک ہندو کی بیٹی وغیرہ سے خلوت کرے اور اسی طرف قدوری نے یہاں کیا اور ہم اسی کو  
لیتے ہیں کیونکہ حرمت مصاہرت یہاں احتیاطی ہے۔ عن۔ قال ولا باس بان میں با جازان نیظر الیہ منہا تحقیق  
الحاجۃ الی ذلک فی المسافرۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ ذوات محارم بن سے جس عضو کا دیکھنا جائز ہے اس کو چھو دے  
کیونکہ مسافرت میں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ وقلة الشهوة بالمحرمۃ۔ اور حرام ہونے کی وجہ سے شہوت نا دوری سے  
طبیعت پاکیزہ کو ان کی جانب رغبت نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف وجه الاجنبیہ و کفہا حیث لا یصلح المس و ان ینظر  
لان الشهوة مشکاکۃ۔ برخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ و تنجیل کے کہ وہاں جھونا سباح نہیں ہے اگرچہ اس کو دیکھنا سباح کیا گیا  
اس واسطے کہ وہاں شہوت پوری ہے۔ کیونکہ اس سے نکاح و وطی جائز ہے تو یہ رغبت طرفین سے پوری ہے پس اگر  
جھونا جائز ہو تو کثرت سے فسادات پیدا ہو جائیں اور چونکہ محارم میں یہ رغبت گویا باندہ ہے اور ضرورت متحقق تو جائز ہے  
کیونکہ سفر میں اکثر محرم کو سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے اور حضر میں بھی معالجات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے  
اور علاوہ اسکے نفس بھی دلیل ہے چنانچہ مروی ہے کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دختر سیدۃ النساء خدیجہ رضی اللہ عنہا  
کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے صاحبزادی زہرا کے گھر تشریف بجاتے اور گاہ سے لگا کر سر کا  
بوسہ دیتے اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا سر چومتے تھے۔  
محمد بن الحنفیہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ کے سر میں گنگھی کیا کرتے تھے۔ محمد بن القاسم رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے  
رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دسے اور میرے بھائی نے نادین رات گزاری اور مجھے پسند نہیں کہ سیری رات کا عرض  
اس کی رات ہو جاوے۔ کرخی رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی ذات محرم مانعہ مان وغیرہ  
کے بال چھو دے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگاوے اور اس کی پٹ لیاں و پاؤں دسے یا اس کا سینہ و پستان و  
بازو و چہرہ و ہاتھ چھو دے اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا جھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن نکا ہو اور اگر ننگا ہو  
اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو مضائقہ نہیں ہے اور پیچھے و پیٹ سے پکڑنا مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ اور اس میں تفصیل ہے  
م۔ الا اذا کان الخاف علیہا او علی نفسه الشهوة فحیث لا ینظر ولا یس۔ لیکن اگر ذات محرم کی طرف سے  
شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں نگاہ کرے اور نہ اس کو چھو دے لقولہ علیہ السلام  
العینان تزنیان و زنا ہما النظر والیدان تزنیان و زنا ہما البطش۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کہ آنکھیں نہ تار کرے ہن اور ان کا زنا بد نظری ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرنے ہیں اور ان کا دان گرفت ہے۔ تمام حدیث  
یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کا حصہ زنا لکھا ہے اور  
اس کو لا محالہ ہے والا ہے پس دو آنکھوں کا زنا و نگاہ یعنی بد ہے اور دونوں کا زنا و کان لگانا اور زبان کا زنا و کلام ہے  
اور دونوں ہاتھ زنا کرنے ہیں اور ان کا زنا گرفت ہے اور دونوں پاؤں زنا کرنے ہیں اور ان کا زنا زنا و زنا و زنا و زنا  
خوابش و تناکرنا ہے اور سرنگا محصومہ اس کی تصدیق یا کذب کرتی ہے۔ رواہ مسلم۔ و حرمتہ الی زنا و بذوات المحرم  
اغلظ من حبیب۔ اور محرمات عورتوں کے ساتھ زنا کرنا بہت سخت ہے پس اس سے اجتناب کرے۔ و اگر سفر  
میں بضرورت چارہ ہو تو کپڑا وغیرہ لپیٹ کر کہ ہاتھ میں گرمی دہری محسوس ہو مع کوشش دل کے اتارے چارہ حادہ سے بچا کر



امام محمد سے مروی ہے۔ یا بخلہ اکثر یہ کہ ذوات محارم کی جانب رغبت نہیں ہوتی اور انسان کو انکا دیکھنا اور چھونا جائز ہے  
 ولا لباس بالخلوة والمسافرة ہیں۔ اور مصافقہ نہیں کہ ان محارم کے ساتھ تنہائی میں بیٹھے اور انکو سفر میں ساتھ  
 لے جاوے۔ لقولہ علیہ السلام لا تسافر المرأة فوق ثلثة ایام ولینالیہا الا معہا زوجہا او ذرحم محرم منہا  
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت تین رات دن سے اوپر مسافت کرے مگر اس حالت سے کہ اس کے ساتھ میں  
 اسکا شوہر یا کئی ذرحم محرم ہو۔ رواہ مسلم عن ابی سعید رحمہ۔ اور بخاری رحمہ کی روایت میں دو روز میں اور صحیحین میں  
 ابن عمر رحمہ سے تین روز سے اوپر ہیں اور بخاری رحمہ کی ایک روایت میں تین روز ہیں اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں  
 ایک رات دن ہے۔ ورواہ ابو داؤد وابن حبان والحاکم۔ اور ایک روایت میں سات ایک روز اور دوسری میں مسافت  
 ایک شب بردایت سلم۔ منندی رحمہ نے مختصر میں کہا کہ ان روایات میں تباین ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ شرع میں تین روز  
 کی سیاد مقرر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اسکے خلاف ہے اور یہی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہ کا قول ہے اور  
 میں دونوں حرمت میں آثار متفق ہیں اور اس سے کم میں مختلف ہیں تو اختلافی سے اتفاق کر لینا بہتر ہے۔ مترجم کتبہ کے  
 کتاب الحج میں مسئلہ محقق کر چکا فلیراجعہا۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ خلوت تو عموماً منع ہے خواہ محرم ہو یا غیر محرم ہو کیونکہ تخلیک جب  
 شہوت ہے۔ وقولہ علیہ السلام الا لا یخلون رجل بامرأة لیس منہا بسبیل فان ثلثھا الشیطان۔ اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت کرے جس کے ساتھ اسکو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ  
 انکا فیسرا شیطان آؤفت۔ یعنی یہ فریب و دوسرے شیطان کا خاص موقع ہے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان  
 والحاکم من حدیث عمر رحمہ وقال الترمذی صحیح۔ ورواہ ابن حبان من حدیث جابر رحمہ و احمد من حدیث علیہ رضی اللہ عنہ و  
 الطبرانی من حدیث ابن عمر رحمہ۔ پس حدیث صحیح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث میں یہ قید ہے کہ مرد نہ کرے کہ اس عورت سے کوئی راہ ہو  
 اور راہ ہو اگر ایک تو بذریعہ حلت نکاح و لک کے ہوتی ہے اور دوم بوجہ داعی محرم ہونے کے ہوتی ہے کیونکہ محرمات کی حضور  
 میں آدمی کو دیکھنے و بیٹھنے و خمر سے کی راہ ہوتی ہے ان اجنبیہ کے ساتھ کوئی راہ نہیں ہوتی، ہر حدیث سے اعتراض  
 نہیں ہو سکتا۔ والہر اذالم یکن محرماً۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ خلوت اسوقت ممنوع ہے کہ محرم ہو۔ با عورت  
 کا خاوند مولیٰ ہو۔ لیکن عینی رحمہ نے اعراض کیا کہ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی میں  
 یہ لفظ نہیں کہ لیس منہا بسبیل۔ جس عورت سے اسکو کوئی راہ نہ ہو۔ یعنی جملہ روایات میں مطلقاً عورت کے ساتھ خلوت  
 منع ہے۔ چنانچہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ جابیہ میں آپ نے خطبہ و عطر پڑھا اور فرمایا کہ اے لوگو میں تم میں اسطرح کچھ ایسا  
 جیسے۔ سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں کھڑے ہوئے پس فرمایا کہ اے میرے اصحاب میں نہ کو جو صیبت کرتا ہوں پھر  
 ان لوگوں کو جو انکے متصل آدمی کے پیر جھوٹ پھیل جائیگا حتیٰ کہ آدمی قسم کھا دیا جائے کہ اس سے قسم مطلوب نہ ہو اور گواہی  
 دیا جائے کہ اس سے راہی طلب نہ ہو۔ خبردار رہو کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہیں کرے لگا کر آگے ان دونوں کا فیسرا شیطان  
 ہوگا۔ اور تم اپنے اوپر جماعت کو لازم رکھو اور خبردار ہو کہ تم متفرق ہو کیونکہ شیطان تو ایک کے ساتھ ہے اور دوسرے سے زیادہ  
 بکر۔ قال الترمذی حسن صحیح ورواہ ابن حبان النخ۔ غرض کہ طول کے ساتھ روایات ذکر کیں۔ اور عمدہ استدلال بحدیث جابر  
 رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی مرد کسی عورت کے پاس رات بسر کرے مگر آنکہ اس عورت کے  
 ساتھ اسکا نکاح ہو یا اسکا ذی رحم محرم ہو۔ رواہ مسلم پھر مستخرج کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر فتویٰ دیا جاوے  
 کیونکہ فوت سے احتیاط واجب ہونا ہمارا اصول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان احتاجت الی الارکاب والا نزال  
 بجز اگر سفر میں محرم کو سوار کیے جانے یا انارے جلنے کی قدرت ہو۔ اور یہ شخص موجود ہے جسکی یہ حدیث ذمت



محرم ہے۔ فلا باس بان میسہا من ورا رثیابہا و باخذہا و لبطنہا دون ما تحتہا اذا امننا الشہوۃ۔ تو  
مردہ کو رکھنا نہایت کہ اپنی ذات محرم کو کپڑوں کے اوپر سے چھوے اور اسکی پیٹھ و پیٹ کو کپڑے نہ اس جسم کو جو  
پیٹھ و پیٹ سے نیچے ہے بشرطیکہ درون کو شہوت سے اس خوف۔ یعنی سواری پر چڑھانے و اتارنے کی حاجت میں کپڑے  
کے اوپر سے پیٹ و پیٹھ چھونا اور کپڑے چھونا یا ناگنا جائز ہے بشرطیکہ شہوت سے اس درون طرف سے ہو اور اس حالت میں  
بھی کپڑے نیچے جسم نہ پکڑے اور نہ چھوے کیونکہ لباس اوقات ایسے جسم سے بے اختیاری ہوتی ہے اور باوجود چھونے کے نظر کرے  
کیونکہ پیٹھ و پیٹ و ماتحت سب جسم عورت یعنی شرم و پردہ کے اعضاء ہیں اور اعضاء عورت پر نظر کرنا فواہ جنبہ ہوا ذات محرم  
ہو سب سے حرام ہے اور اگر اس پر باریک کپڑے ہوں کہ انکے ماتحت نظر آدے تو بھی نظر کرنا حرام ہے جیسے اس عورت کو ایسے  
کپڑے پہنا کر وہ ہے اور اگر کپڑے گف ہوں تو مضائقہ نہیں کیونکہ نگاہ در حقیقت ان کپڑوں پر ہے۔ اور مزہم کہتا ہے کہ اگر کسی  
کی قطع ایسی تنگ و جست ہو کہ جس سے ماتحت جسم کی حکایت ہو گو یا ایک جھلی باریک سندھی ہوتی ہے جیسے اکثر یہود  
عورتوں کی وضع ہوتی ہے تو میرے نزدیک وہ بھی بمنزلہ رقیق کپڑے کے ہے کیونکہ مارتوں کے ماتحت جسم کی حکایت ہوتی ہے اور  
وہ دوکان میں برابر ہے اور ایسے کپڑے پر نگاہ بمنزلہ جسم پر نگاہ کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ یہ عورتیں مصر  
ہے کمانی اہندیہ۔ اور جب کپڑے گف ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے بدن گاہ کے مرتبہ میٹھ و پیٹ چھونا یا کپڑا سوار کرنے  
ایمان نے میں جائز اس شرط سے ہے کہ درون کو شہوت سے امن ہو۔ فان خاف علی نفسه او علیہا یتقنا او ظنا او شکا  
فلیحتم ذلک بجدہ۔ پھر اگر مرد کو اپنی ذات پر شہوت کا فون ہو یا اس عورت ذات محرم کی طرف سے یہ فون  
ہو فواہ بطور یقین کے یا گمان غالب یا شک کے تو کوشش سے اس شہوت کے خطرات سے باز رہے و نہ بے احتیاطی  
ایسی شہوت کے بھی سفر میں مانے چڑھانے سے لاجاری ہے لیکن اپنے اوپر شہوت دور کرنے سے لاجاری نہیں ہے  
تو اس پر واجب ہے کہ اس دوسرے شیطانی کے دور کرنے میں جہان تک تدبیر جو سکے کوشش کرے۔ پھر اپنے اوپر شہوت کا  
یقین اسی طور پر ہے کہ دلیں بالفعل و غدہ موجود ہو اور ذات محرم کی جانب سے بھی بطور تصریح کے اظہار ہو سکتا ہے اور  
مضائقہ نہیں کہ بقصد تقویٰ وہ نیکبت اس سے اجتناب و اظہار کرے۔ پھر جیسے یہ مرد اسکے دور کرنے میں مشقت یا  
کوشش کر گیا اسی طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے کوشش رکھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ اتانے چھو  
سے جا رہے ہو۔ ثم ان اکمنہا الرکوب بنفسہا۔ پھر اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن ہو۔ فواہ ہر جگہ یا کسی جگہ  
یتنوع عن ذلک أصلاً۔ تو وہ بالکل اس چھونے سے باز رہے۔ چنانچہ اگر ایک جگہ اسکو چارہ نہوا درخت  
سوار کیا یا انار پھر دوسری جگہ ایسی انجائی موجود ہے کہ اسکے ذریعہ سے عورت خود چڑھ سکتی ہے تو یہ باز رہے۔ وان لم یکن  
تکلف بالثیاب کیلا تصیب حرارۃ عضوہا۔ اور اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن نہ ہو یعنی کسی تدبیر و ترکیب سے  
خود سوار نہ ہو سکے تو مرد کو چاہیے کہ تکلف سے کپڑے لپیٹے تاکہ مرد کو اس عورت کے جنم کی گرمی محسوس نہ ہو۔ یہ بھی کوشش  
کی تدبیر میں سے ہے۔ وان لم یجد الثیاب یدفع الشہوۃ عن قلبہ بقدر الامکان۔ اور اگر کپڑے عیسر نہ ہوں  
تو اپنے دل سے جہان تک ممکن ہو شہوت دور کرے۔ ہاں سے مستنبط ہوا کہ اگر اتنا سے سفر میں مرد کو  
کو یہ فون ہو کہ راہ میں ایسے حالات میں خطر شہوت ہو گا تو اسکو ساتھ سفر کرنا اور انہو گاہ کہ جبکہ حاجت شرعی طاری ہو گا  
لا جاری کی حد تک نہ پہنچے کیونکہ انہیں حاجت مستبر ہے اور شاید کہ شہوت کی صورت میں ضرورت مستبر ہو۔ واللہ تعالیٰ  
اعلم۔ م۔ باقی راہ غیر کی ملک باندی کو دیکھنا۔ قال وینظر الرجل من ملکہ بطیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیہ من  
قوات محارمہ۔ اور مرد کو غیر کی ملک باندی سے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہے جکا دیکھنا اپنی محرمہ عورتوں سے جائز ہے



فمنعنی ابی مان بن وغیرہ محرمات میں سے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے انھیں اعضاء کو غیر کی ملک میں سے دیکھ سکتا ہے۔ اور یہ کلمہ معلوم ہو چکا کہ یہ بیان صرف جسم عورت کا ہی در نہ شہوت سے تو کسی اجنبیہ کے کسی جسم کو دیکھنا وہ نہیں کر پس حاصل یہ ہوا کہ مرد کے واسطے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء جسم عدت نہیں ہیں وہی غیر کی ملک باندی میں سے بھی عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ جوان ہو۔ لہذا تخرج لحوالہ مولانا۔ اسولے کہ باندی مذکورہ تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے واسطے ہر نیکلی۔ و تخدم اخصیافہ۔ اور مولیٰ کے مہمانوں کی خدمت کر گئی۔ وہی فی ثیاب مہنتہا۔ حالانکہ وہ اپنے خدمتی کپڑوں میں ہوگی۔ یعنی جیسے معمولی کپڑے کام کاج کے وقت پہنتے ہیں کہ اسے نام بدن عموماً نہیں ڈھکتا ہر حتیٰ کہ بند لیاں و بازو تک کھل جاتے ہیں اور اسکو اندر و باہر خدمت سے چارہ نہیں ہے۔ فصار حالہا خارج البیت فی حق الا جانب کمال المرأة داخل فی حق محارم الاقارب۔ تو ملکہ عورت کا حال گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہو گیا جیسے آزادہ عورت کا حال گھر کے اندر اپنی محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے۔ اور محارم اقارب سے وہ مرد مراد ہیں جنکے ساتھ اس عورت کا کھل جائی حرام ہو خواہ بقرب یا دالامی یا رضاعت چنانچہ اوپر گزرا پس جیسے آزادہ کو گھر کے اندر اسکے محارم ابدی سولے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے کھٹے تنک بانی سب دیکھ سکتے ہیں جبکہ نفوذ بامردن ذلک بہ نظری ہو تو اسی طرح ملکہ کو گھر کے باہر اجنبی لوگ دیکھ سکتے ہیں جبکہ نظر شہوت نہیں معلوم ہوا کہ ملکہ البیہ سے سولے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے کھٹے تنک کے بانی سب جسم دیکھنا جائز ہے۔ بلکہ ملکہ کو آزادہ کی شکل بنانا جبکہ اس سے اشتباہ مضرب پیدا ہو منوع ہے کیونکہ ایسی شہادت میں احکام جاری میں شبہ ہوگا اور محاسب پریشان ہوگا۔ اسکا زادہ کے احکام میں چلے جائے کہ میں۔ و کان عمر رضی اللہ عنہ اذ اراہی جاریہ متفقہ علاہ بالدرہ و قال الی عنک الخمار یا وفاراً تشبہین بالحر ائز۔ اور عمر رضی اللہ عنہ جب کسی باندی کو قتل کرنے سے روکنا نہ دیکھتے تو سپرد رہ اٹھتے تھے اور فرماتے کہ اے گندی یہ تمہارا اپنے اوبہ سے اہم روئے کیا تو آزادوں کی شہادت کرتی ہے۔ ان الفاظ سے تو نہیں پائی گئی اور یہی رحلے کہا کہ اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آثار صحیحہ وارد ہیں۔ الولیعی۔ اور صحیفہ بنت ابی عبد رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت خمار اوڑھے اور چادر دھوئے نکلی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بوجھا کہ یہ کون عورت ہے تو عرض کیا کہ اے آل فلان کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹوں میں سے ایک کا نام لیا گیا پس آپ نے حضرت ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا یعنی اپنی دختر کو کھلا بھیجا کہ تنک کا جیز باعث ہوئی کہ کہنے اس چھو کری کو خمار و جلباب اور طحالیٰ حتیٰ کہ میں نے اسکو آزادہ عورت سمجھا اسکو مارنے کا قصد کیا تھا۔ تم اپنی باندیوں کو آزادوں کے مشابہت بناؤ۔ رداہ البیہقی۔ اسکے اسناد قوی ہے۔ الذہبی فی المختصر۔ اس وجہ مختلف ظاہر ہو گئی کہ بعض امرا زادہ عورتوں کو سبیل نہیں ہیں مثلاً ہندلی کھونا اور باندیوں کو سبیل ہیں پس اگر باندی کے اوبہ سے مشابہت آزادہ کے ساتھ ہو حالانکہ وہ ساق کھولے ہے تو محاسب اسکو مارے گا حالانکہ باندی کو اس حرکت سے سزا نہیں ملتی مگر تو یہ مشابہت کی وجہ سے دھوکا ہو پس اب یہ اعراض نہیں ہوتا کہ جس ام ولد نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجھا تھا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور میرا گزر گھورے پر ہوتا ہے تو اس کو ارشاد فرمایا کہ ہند زمین کی رگڑ سے پاک ہو جانا ہے جیسا کہ اصل فقہ صحاح میں سرود ہے ہر سادہ اعراض اسوجہ سے ساق نہ ہوا کہ اسکی مشابہت درباری دامن سے ایسے طور پر نہیں ملتی کہ اشتباہ واقع ہو۔ حالانکہ مالفت کا مار صرف اشتباہ پر ہی دلہذا اگر نام بدن و حال کے اور سر کھلا جو جس سے باندی معلوم ہو تو مشابہت نہیں ہے غرض کہ دھوکا نہ ہو۔ اور واضح ہو کہ اپنی ملک باندی جو بوجہ رضاعت بار شتم وادائی کے اسپر طال ہو تو وہ بھی بنزائے غیر کے باندی کے ہے۔ ولایکل النظر لے لبطنہا وظہرہا خلافاً لما یقول محمد بن یحییٰ

۲۵۵



انہ یصلح الا الی ما دلت السریۃ الی الرکۃ سادس بانہی کے پیٹھ و پیٹھ کا دیکھنا حلال نہیں ہے بر خلاف قول محمد بن مقاتل  
 الرادی رحمہ کے کہ سب بیاح ہے سوائے زیر ناف سے گھٹنے تک۔ جسے مرد کا حکم ہے اور یہی ظاہر قول شافعی رحمہ کی ہے۔  
 قول ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حدیث طویل میں آیا ہے کہ جو کوئی کسی باندی کو خریدنا چاہے تو سوائے موضع ازار کے اسکو  
 دیکھے۔ اور یہ دلیل آگے اہل کہ وہ نہ کہہ گا اسی پر غلط راہ ہے اور انہم کہتے ہیں کہ خرید بجز نکاح ہے تو شاید ایسی حالت میں جواز ہو پس  
 احتمال سے استدلال نہوگا اور شاید کہ موضع ازار سے کہنا یہ ہو کہ سوائے اس قدر جسم کے جو ضرورت ہے اس واسطے کہ قول مذکور غلط  
 قیاس ہے۔ لہذا لا ضرورہ کافی المحارم۔ اس واسطے کہ پیٹھ و پیٹھ کے دیکھنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے جیسے ازارات المحارم  
 میں بے ضرورت ممنوع ہے۔ یعنی دراصل ذیہ اعضاء بھی جسم عورت ہیں لیکن جواز بوجہ ضرورت کے ہوا تو ضرورت  
 تک محدود رہیگا اور پیٹھ و پیٹھ دیکھنے کی جیسے محارم میں ضرورت نہیں اور ممنوع ہے اسی طرح غیر باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔  
 بل اولی لفظ الشہوۃ فیہن وکما لہما فی الامار۔ بلکہ غیر باندیوں میں محارم سے بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہیے کیونکہ محارم  
 میں شہوت کی قلت ہے یعنی بوجہ دائمی حرمت کے انکی جانب اشتہار بہت قلیل ہے اور باندیوں میں اشتہار کامل ہے۔  
 حتیٰ کہ غیر سے خریدے یا اسکی اجازت سے نکاح کرے تو حلال ہو جاتی ہیں پس انہیں باوجود کمال شہوت کے ان اعضاء پر  
 نظر کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولفظہ المملوۃ فیہ نظم المذبرۃ والمکاتبۃ دام الولد لتحقق الحاجۃ۔  
 اور لفظ مملوۃ فیہ مذبرہ و مکاتبۃ دام الولد کو بھی شامل ہے بوجہ ضرورت تحقق ہونے کے۔ یعنی کتاب میں یہ لفظ نکاح  
 کہ غیر کی مملوۃ۔ تو یہ شامل ہے کہ خواہ اسکی رقیقہ ہو یا مذبرہ ہو یا مکاتبۃ یا ام الولد جو سب میں سے سوائے پیٹھ و پیٹھ و زیر ناف  
 سے گھٹنے تک کے باقی دیکھ سکتا ہے اور ان اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا پس ام ولد و مذبرہ میں اگرچہ آزادی کا سبب پیدا ہوا ہے  
 لیکن ضرورت کا رخصت وغیرہ ان باندیوں میں بھی متحقق ہے اور بالفعل وہ آزادہ نہیں ہوئیں تو ضرورت کی وجہ سے انہیں  
 بھی مانند رقیقہ کے نظر جائز ہے۔ رہی وہ باندی کہ جس میں سے کچھ آزاد ہوا اور باقی کے واسطے وہ کمالی کی کوشش کرتی ہے  
 کہ ادا کرے جسکو مستعاضہ کہتے ہیں تو ام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکا حکم ہے پس فراہم۔ والمستعاضۃ کالمکاتبۃ  
 عند ابی حنیفہ رحمہ علیہ ماعرف۔ اور مستعاضۃ مانند مکاتبہ کے ہے بقول ابو حنیفہ رحمہ چنانچہ معلوم ہو چکا ہے کہ  
 تو جو حکم مکاتبہ کا مذکور ہو کہ وہ بھی مانند رقیقہ کے ہے وہی مستعاضہ کا حکم ہے۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جس باندی یا ام  
 میں سے کچھ آزاد ہوا تو وہ کل آزاد ہو گئی اگرچہ اس پر کمالی کر کے ادا کرنا واجب ہو پس وہ گویا ایک آزادہ عورت ہے جس پر  
 ہے کہ اسکو کمال کر ادا کرنا واجب ہے پس صاحبین کے نزدیک اسکا حکم مثل آزادہ کے ہے کہ اس سے آزادہ کے سوائے زیادہ  
 کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اما المملوۃ بہا۔ رہا غیر کی باندی کے ساتھ تنہا کرنا۔ والمسافرة معہا۔ اور غیر کی باندی کے  
 ساتھ مسافرت کرنا۔ آیا بیاح ہے جیسے محارم میں ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ فقہ قیل بیاح کافی المحارم  
 چنانچہ ایک قول میں کہا گیا کہ جیسے محارم میں بیاح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی بیاح ہے۔ اور اسی قول کی جانب  
 خمس الامۃ سرخی نے میل کیا ہے۔ وقد قیل لا بیاح لعدم الضرورۃ۔ اور دوسرے قول میں کہا گیا کہ غیر کی باندی  
 میں خلوت یا مسافرت نہیں بیاح ہے کیونکہ ضرورت تحقق نہیں ہے۔ یعنی غیر کی باندی پر نظر کرنا بوجہ ضرورت کے بیاح ہو چکا  
 اور اسکے ساتھ خلوت کرنے یا اسکے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو بیاح بھی نہیں ہے اور اسی طرف حاکم الشہید رحمہ نے میل  
 کیا ہے۔ میں کہتہ ہوں کہ پھر اگر غیر کی باندی کو خدمت کے واسطے اجازہ لیا ہو اور سفر یا خدمت شرط ہو تو حاجت ہوگی کہ اگر انکو  
 کہا جاوے کہ ایسی خدمت نہیں جائز ہے جس سے خلوت یا تنہا سفر لازم آوے فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کتاب میں اس طرح  
 اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قول اول اوچھ ہے کیونکہ امام محمد رحمہ نے انارنے چڑھانے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا تو یہ مبنی ہے کہ



اس کے ساتھ مسافرت جائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و فی الارکاب والا نزال۔ اور سوار کرنے و اتارنے میں غری کی باندی کے حق میں کیا حکم ہے یعنی سفر میں اگر غری کی باندی کو اونٹ پر بٹلا دے یا اوپر سے اتارے تو کیا حکم ہے یعنی ضرورت متبصر یا فقط حاجت کافی ہو۔ معتبر محمد رحمہ فی الاصل الضرورة فیہن و فی ذوات المحارم مجرد الحاجة۔ و امام محمد رحمہ نے مسوطہ میں غری کی باندیوں میں ضرورت واقع ہونے کا اعتبار کیا اور ذوات المحارم میں خالی حاجت کو مطلقاً کیا فس۔ ضرورت سے مراد یہ کہ بغیر اس کے چارہ نہ ہو یعنی یہ باندی خود بدون ضرورت و مشقت کے سوار نہیں ہو سکتی اور ضرورت ہے تو ایسی حالت میں البتہ جائز ہے کہ اجنبی اس کو اتارے یا سوار کر دے اور مرد اپنی محرمات ابدی کو احتیاج کے وقت اتارے چڑھا دے اگرچہ بلا ضرورت نہ ہو فہم۔ ع۔ م۔ قال ولا باس بان لمیس ذلک اذا اراد ان یشتہوا من خاف ان یشتہی۔ اور مضائقہ نہیں کہ غری کی باندی سے ان مواضع اعتقاد کو چھوے جنکا دیکھنا جائز ہے جبکہ خریداری کا قصد رکھتا ہو اگرچہ اس کو شہوت کا فون ہو۔ کذا ذکر فی المختصر۔ ایسا ہی قدوسی نے مختصر میں ذکر کیا فس۔ کہ باوجود شہوت کے بھی جائز ہے۔ و اطلاق البیضا فی الجامع الصغیر لم یفصل۔ اور امام محمد رحمہ نے بھی جامع صغیر میں مطلق لہذا لکھی اور کوئی تفصیل نہیں فرمائی فس۔ کہ شہوت کا فون ہو تو نہ چھوے پس جب یہ قید نہیں تو ظاہر اطلاق اس امر کی دلیل ہے کہ چھونا مطلقاً مباح ہے اگرچہ شہوت کا فون ہو۔ قال مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ یباح النظر فی مذہ الحالہ وان اشتہی للضرورة۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل کی کہ خرید کی حالت میں ضرورت کی وجہ سے دیکھنا تو مباح ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو فس۔ جیسے نکاح کرنے میں آؤادہ عورت کو دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولا یباح المس اذا اشتہی اذ کان اکبر رائہ ذلک لانه فیہ استمتاع۔ اور چھونا مباح نہیں اگر اس کو شہوت ہو یعنی شہوت کا یقین ہو یا اس کا گمان غالب یہ ہو اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا استمتاع ہے و فی یعنی شہوت سے ساس کرنا بھی لذت طبع کا تو طبیہ ہے۔ اور یہ قول سفید ہے کہ اگر شہوت کا فون یا دہم ہو تو چھونا جائز ہے۔ و فی غیر حالۃ الشہو یباح النظر والمس بشرط عدم الشہوة۔ اور حالت خرید کے سولے اوقات میں دیکھنا و چھونا اس شرط سے جائز ہے کہ شہوت نہ ہو کس۔ پس سولے خرید کے دوسری حالت میں دیکھنا مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھونا مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہے۔ قال و اذا حاضت الامتہ لم تعرض فی ازار واحد و معناه بلغت۔ و منہج ہو کہ جب باندی حائضہ ہو چکی ہو یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ ایک ازار میں پیش نہ کی جاوے فس۔ یعنی باندی جب بالغہ ہو گئی تو مخفی اس وغیرہ میں فروخت کرنے والے کو جائز نہیں ہے کہ اسکی پیٹھ و پیٹ نہ ڈھکے اور فقط ازار پہنا کر اس کو فروخت کے لیے پیش کرے۔ و ہذا لما یثان النظر و البطن منہا عورۃ۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ ہم بیان کر چکے کہ بالغہ باندی سے پیٹھ و پیٹ بھی جسم عورت ہے فس۔ اسکا چھپانا واجب ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے۔ ہاں خریدار بشرط عدم شہوت اس کو دیکھ لے یا بغیر ضرورت شہوت سے بھی جائز ہے مگر بالغ اس کو چھپا دے۔ اور ستر جم کشا ہے کہ اس دلیل سے معلوم ہوا کہ بدن کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ماہک اسکی پیٹھ و پیٹ چھپانے کا کپڑا اس کو دے تاکہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو۔ تو بالغہ کی تصریح ہے۔ و عن محمد رحمہ انہا اذا کانت تشتہی و تجامع مثلہا فی کالبا لعملا تعرض فی ازار واحد لوجود الاستہار۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اسکی جانب شہوت ہوئی ہو اور ایسی عورت سے جماع ہو سکتا ہو (اگرچہ بالغہ نہ ہو) تو یہ بالغہ کے مثل ہے کہ وہ ایک ازار میں پیش نہیں کی جائے گی کیونکہ شہوت موجود ہے فس۔ اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر اسکی جانب شہوت نہ ہوئی ہو اور نہ اس قابل ہو کہ اس سے جماع کیا جاوے تو اس کو ایک ازار میں پیش کرنا روا ہے۔ قال و ان شخصی فی النظر فی الاشیاء



کا لفظ۔ اور خفی یعنی خفیہ نکاح یا ہوا مرد و عورت اجنبیہ کو دیکھنے میں مانند زکے ہر قسم۔ یعنی جسے مرد و عورت  
 سے جو دیکھا بیل اور جہنمیں مباح ہر اسی طرح خفی کو بھی اسی کے مثل مباح وغیرہ مباح ہر پس جو عطلو کہ تو نہیں دیکھ سکا اسکو  
 خفی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لفظ عائلۃ زمرہ انحصار مثلاً اس دلیل سے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا  
 کہ خفی کرنا مثلاً ہر قسم۔ یعنی شرعاً حرام ہر یکن یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ حدیث  
 اسباب بن محمد بن محمد بن یحییٰ عن مطر عن رجل عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال خصاء البہام مثلاً قرأوا منہم فلیزین خانی  
 یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کہہ کہ جار با دن کو خفی کرنا مثلاً ہر اور یہ آیت پڑھی جسکے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے حضور باری تعالیٰ  
 میں عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم کروں گا پس دے اللہ تعالیٰ کی خلقت کو بگاڑینگے۔ مع۔ م۔ اس روایت سے اگرچہ بہائم  
 کا خفی کرنا منہج لکھا ہے اور وہ خفیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے لیکن خلافت نہیں کہ آدمی کا خفی کرنا حرام ہے۔ اور خفی ہونے  
 سے پہلے اسکو اجنبیہ کی طرف نظر کرنا مذکر کے تھا۔ اور خفی کرنا ایک جرم فعل ٹھہرا۔ فلا بیع ما کان حراماً قبلہ۔ ووجوب  
 کہ خفی پر مفسار سے پہلے حرام تھی اسکو خصاء مباح نہیں کرے گا۔ ولانہ فعل یجامع۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خفی ترزوما  
 ہے کہ وہ جماع کر سکتا ہے۔ بلکہ بعض نے کہا کہ اسکے آگے کو سستی نہیں ہوتی ہے۔ یعنی خواہش نہیں ہوتی لیکن اگر  
 استدادگی ہوتی تو ہاتھ پاؤں کی طرح وہ بہت دیر تک سست نہیں ہوتا ہے۔ ولذا الجبوب لانه یسحق فی نزل۔ اور  
 بھی محبوب کا حکم ہو کہ وہ سخن کہے انزال کرنا ہر قسم۔ جسکے خفیہ مع ذکو کے کاٹ ڈالے گئے ہوں تو اسکو دل سے شہوت  
 باقی ہوتی ہے پس وہ عورت کے ساتھ سخن کرے عورتوں کی باہم چٹائی باری کی طرح رگڑتا پھر انزال کرتا ہے۔ اسی واسطے کہ  
 محبوب کی روجہ سے بچہ ہو تو اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایسا محبوب ہو کہ جسکی سنی شک ہو گئی ہو تو بعض  
 نے اسکو عورتوں میں سے چلے رہنے کی اجازت دی اور اصح ہے کہ حلال نہیں کیونکہ نصوص عام ہیں مع۔ وکذا اثبت  
 فی الردی من الافعال لانہ فعل فاسق۔ اور اسی طرح جو مرد کہہ انزال کرنے میں مخنث ہو تو وہ بھی نظر کے  
 مسئلہ میں مانند زکے ہے کیونکہ وہ بدکار زہری قسم۔ بدکاری سے مخنث کی قیما سولے نکالی کہ اگر یہ لکشی مخنث ہو  
 جسکے اعضاء میں زنا نہ بن و بولی میں زنا نہ بن اور شہوت بالکل ندارد اور غین ہوتا ہے تو اسکے واسطے بعض مثل مخنث  
 اجازت دی بدیل تاویل قولہ تعالیٰ والذابعدین غیر اولی الاربعہ سن الرجال الآیہ۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں ہے  
 اتقوا ما بینہم جو سولے اپنے چپ کے یہ نہیں جانتے کہ عورتوں سے کیا مقصود ہے۔ مع۔ والیصال انہ یؤخذ  
 فیہ بحکم کتاب اللہ المنزل فیہ۔ اور اصل کلام یہ ہے کہ اس بارہ میں کلام الہی عز وجل سے حکم کا حکم لیا جائیگا  
 یعنی قولہ تعالیٰ قل للمومنین ليقضوا من البہائم الآیہ یعنی مومنوں کو حکم دے کہ اپنی نظریں بند کریں یا بچی کریں۔ پس یہ  
 آیت محکم ہے۔ اور قولہ تعالیٰ والذابعدین غیر اولی الاربعہ آیت۔ مثلاً یہ ہے جسکی مادیات واقع ہوئیں تو اس بارہ میں مخنث  
 و محبوب وغین وغیرہ میں دو آیات ہیں ایک آیت سے حکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کریں یعنی اجنبیہ عورت سے  
 نظر نہ رکھیں۔ اور دوسری آیت غیر اولی الاربعہ الخ سے ایک تاویل نکلتی ہے کہ سولے واسطے بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہو  
 یہ آیت مثلاً ہے اور جب حکم و مثلاً یہ میں تعارض ہو تو حکم پر عمل ہوتا ہے پس ان سب کے واسطے یہی حکم ہوا کہ نظر حلال  
 نہیں سوائے ضروری استثناء کے۔ اور اسکی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا  
 مروی ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور بیان ایک مخنث تھا پس آپ نے  
 اس مخنث کو کہتے شا کہ سے عبد اللہ بن امیہ جب کل کے روز اللہ تعالیٰ تمہارے چہرہ طائف کو فتح کرے تو آپ ضرور غلام  
 یا دختر لے لیں کہ وہ چار بچوں سے سولے آتی اور آٹھ بچوں سے سب کچھ لے جاتی ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم



کہ ایسے لوگ تمہارے یہاں نہ آئے۔ پادین۔ کما فی الصبح۔ اور مخنث مذکور کی مراد یہ تھی کہ غیلان کی دختر بہت مولیٰ تھی  
 اگر جس سے اسکے بیٹے میں جا۔ ملین بڑی ہیں پس سانس سے چار معلوم ہوتی ہیں اور چونکہ چاروں کے دونوں کنارے  
 دونوں پہلو تک پہنچتے ہیں تو پیچھے سے چاروں کے دونوں کنارے آٹھ نظر آتے ہیں اور چونکہ عرب بہت مولیٰ عورت  
 کو پسند کرتے تھے لہذا اسے ایسا بیان کیا۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ مخنث ان باتوں کو سمجھتا  
 ہے لہذا منع فرمادیا۔ والطفل الصغير مستثنیٰ بالنفس۔ اور طفل صغير تو حکم قرآنی سے مستثنیٰ ہے۔ پس طفل  
 کے واسطے جملہ عورات میں خلط ملط جائز ہے دلیل قولہ قالے او الطفل الذین لم یطہروا علی عورات النساء الا یہ۔ قال  
 ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیدۃ الالی یا یجوز للاجنبی النظر الیہا۔ اور مملوک غلام کو جائز نہیں کہ  
 اپنی سیدہ مالکہ عورت کے اعضاء پر نظر کرے سوائے ایسے اعضاء کے جنکو اجنبی آدمی اس عورت سے دیکھ سکتا ہے  
 پس جس صورت چہرہ وہ تعیلان جو اجنبی دیکھ سکتا ہے وہی اسکا مملوک بھی دیکھ سکتا ہے یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے۔  
 اور باقی کچھ دیکھنا حلال نہیں ہے۔ وقال مالک ہو کا لحم وهو احد قوے الشافعی۔ اور امام مالک رحمہ نے  
 کہا کہ عورت کا غلام مانند اسکی محرم کے ہے اور یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ یعنی جیسے عورت  
 کی دائمی محرم زمرہ داروں کو اس سے دیکھنا جائز ہے اسی طرح مملوک کو بھی جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ او مالک  
 ایما نہیں۔ اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یادہ جنکے مالک ہوئے عورتوں کے۔ ایں ہاتھ سے۔ یعنی  
 زینت ظاہر نکون کسی کے سامنے سوائے والد وغیرہ کے جنہیں مالک بھی ہیں تو معلوم ہوا کہ اپنے اعضاء زینت کو اپنے  
 مالک کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں اس واسطے کہ کلمہ ما۔ یعنی جو۔ چلے۔ آتا ہے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے تو نوٹ  
 و غلام دونوں کے سامنے اظہار جائز ہوا۔ ولان الحاجۃ متحققہ لہ خولہ علیہا من غیر استئذان۔ اور اس واسطے  
 کہ یہاں ضرورت بھی موجود ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنی مالکہ کی حضور میں بغیر اجازت حاضر ہوتا ہے۔ اسی ضرورت  
 کی وجہ سے کہتا کہ آدمی کو اپنی ذوات محارم سے مواضع زینت دیکھنا جائز ہے کیونکہ وہ بغیر اجازت کے باہم آتے  
 جاتے ہیں۔ ولنا انہ فعل غیر محرم ولا زوج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور مذکور ہے جو اپنی مالکہ کے ساتھ رشتہ  
 محرمیت نہیں رکھتا اور نہ اسکا شوہر ہے۔ پس محض جنسی ہے۔ والشہوۃ متحققہ بحوازا النکاح فی الجملہ۔ اور شہوت  
 بھی موجود ہے کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے۔ یعنی جب غلام مذکور آزاد ہو جاوے تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی مالکہ سے نکاح  
 کرے پس دائمی حرمت بھی نہیں و شہوت سے ایس کرئی ہے۔ والحاجۃ قاصدۃ لانه لعل خارج البیت۔ اور ضرورت  
 مذکورہ پوری نہیں بلکہ ناقص ہے کیونکہ غلام تو گھر کے باہر کام کرتا ہے۔ پس ہر وقت مواجد کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا کہا جاوے  
 کہ آیت کریمہ او مالک ایما کم الا یہ۔ تو ہر وقت کے واسطے اجازت دینی ہے تو جواب دیا کہ اس میں غلام داخل نہیں ہے۔ والماراد  
 بالنفس الامار۔ اور نفس مذکور میں نوڈیان مراد ہیں۔ قال سعید و احسن وغیرہما لا تقرن لم سورۃ النور فانہما  
 فی الاناث دون الذکور۔ چنانچہ سعید بن مسیب حسن بصری وغیرہما نے فرمایا کہ تم لوگ سورہ النور کی آیت میں  
 غلطی مت کھاؤ کہ وہ عورتوں میں ہے نہ مردوں میں۔ یعنی اس میں مالک ایما کم۔ سے مملوک عورت میں یعنی نوڈیان  
 میں اور غلام مراد نہیں ہیں پس تم اسکو عام سمجھ کر دونوں کو شامل مت کرو۔ پھر اثر سعید بن مسیب رحمہ کو ابن ابی شیبہ  
 نے روایت کیا اور اسی کے مانند حسن بصری رحمہ سے روایت کیا اور طحاوی رحمہ نے عام شیبی رحمہ سے مانند قول حسن رحمہ  
 روایت کیا۔ اور اسانید اگرچہ قوی ہیں لیکن یہاں وارد ہوتا ہے کہ ظاہر القرآن عام ہے اس واسطے کہ کلمہ مالک میں موصول  
 و خلوف عام ہے اور عام مذکور خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہیں کہ آثار سے تخصیص ہو سکے اور یہ اصول الفقہ میں صحیح



ہے۔ پھر اگر ہم کہیں کہ آثار حضرت سید بن المسیب و حسن بصری و شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ قابل الثبات و مرویہ و احتیاطی  
تخصیص کیجائے تو علاوہ خلاف اصول کے اس کے معارفہ میں یہ امر موجود ہے کہ ایسے پردہ میں شدت و مرجع ہر علاوہ  
ازین آیت میں عورتوں کا ارادہ کرتا عجیب ہر اس واسطے کہ امت میں سے کوئی ایسا نہیں جس کا اس امر میں تردد ہو کہ تو مذکور  
کھانی مالک کا دیکھنا ممنوع نہیں ہے کیونکہ موضع زینت و یکنہا جب مرد محرم کو جائز ہے تو عورتوں کو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ علاوہ  
ازین قولہ تعالیٰ طوافن علیکم بعضکم علی بعض۔ میں صریح صیغہ جمع ذکر ہے۔ علاوہ ازین آثار یہ قول مالک و شافعی  
وارد ہیں۔ پس ظاہر حکم تو مفید قول مالک و شافعی رحمہم اللہ اس زمانہ کے فساد پر نظر کر کے جو ان مذکور کو نظر آثار  
کے ممنوع کرنا جائز ہے پس استدلال یہ حاصل ہوا کہ اصل حکم اس بارہ میں یہی ہے جو امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے لیکن جو فساد  
زمانہ کے اس اباحت کو متروک کیا گیا جیسے عورتوں کا سجدہ میں حاضر ہونا جائز و مشروع ہے لیکن بظرف فساد ممنوع ہوا تو غلام کے  
مثل محرم کے پردہ کرنا کسی امر شرعی کی بھی تنفیص نہیں لایکہ مباحت میں سے ہر واسطہ بظرف فساد متروک کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہے  
یہ تمام بحث مزاج کے نزدیک امام محمد رحمہم اللہ کے قول کی تحقیق میں ہر واسطہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال و لی عزل عن متہ بغیر  
افونہا ولا لی عزل عن زوجہ الا باذنتہا۔ اپنی باندی سے عزل کرے بذات اس کے اجازت کے اور اپنی زوجہ سے بعلی کی  
اجازت کے عزل نہیں کر سکتا۔ اور عزل یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا باندی سے وظی کرے اور جب انزال ہونے کے بعد نکال کر باہر انزال  
کرے اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ علی نہ رہے پس باندی سے عزل کرنے میں خود مختار ہے کچھ باندی کی اجازت ضرور نہیں ہے اور زوجہ  
مستحبہ سے عزل بدون اس کی اجازت کے نہیں جائز ہے۔ لہذا علیہ السلام نہی عن العزل عن المحرمۃ الا باذنتہا اس واسطے کہ بظرف  
نے آزادہ عورت سے عزل کرنے سے منع فرمادیا مگر اجازت آزادہ و نہ یعنی آزادہ کی اجازت سے جائز ہے۔ رواہ  
ابن ماجہ و احمد و الدارقطنی و البیہقی۔ وارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ محرم نے غرض سے ارسال کیا یعنی سنا و قطع ہے۔  
و قال لمولے امہ اعزل عنہا ان شئت۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی کے مول سے فرمایا کہ تیرا چاہی  
چاہے اس سے عزل کرے۔ یعنی اسے پوچھا تھا کہ میرے ایک باندی ہے جس سے میں وظی کرتا ہوں اور مجھے بظرف اسلام ہوتا ہے  
کہ وہ مجھے حاملہ ہو تو فرمایا کہ تیرا چاہی چاہے اس سے عزل کرے اس کے واسطے جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آجائیگا۔ جبر بعد حدت  
وہ شخص آیا اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہو گئی تو فرمایا کہ میں نے تو مجھے کہہ دیا تھا کہ اس کے واسطے جو مقدر ہے وہ اس کے پاس  
آجائیگا۔ رواہ مسلم عن جابر رضی اللہ عنہ۔ اور حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ میں بنو المصطلق کے گرفتار کی ہوئی عورتوں  
کے بارہ میں ہے کہ پھر بنے عزل کرنا چاہا پھر آپس میں کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر جیسے ایسا کام کہہ سکتے ہیں  
حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود ہیں پس ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے  
فرمایا کہ ما علیکم ان لا تفعلوا۔ یعنی تیر کیا ہے کہ تم نہ کرو۔ یا تمہارا لازم نہیں کہ تم نہ کرو۔ سداہ مالک و البخاری و مسلم۔ خلاصہ یہ کہ  
اجازت دیدی کہ چاہو کرو۔ یعنی نہ کرنے کے واسطے کوئی حکم و ممانعت درجہ نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کہو  
ہو۔ حالانکہ کوئی قسم جو نیاست سے پہلے ہوئے والا ہے وہ ضرور پیدا ہو گا یعنی عزل کچھ تقدیر نہیں روک سکتا و مضائقہ نہیں  
ہو کہ کر دیکھیں یہ خوب جان رکھو کہ جو کچھ پیدا ہونے والا مقدر ہے وہ ضرور پیدا ہو گا اور عزل نہ کرنا اس کو منع نہیں کرتا  
مترجم کہتا ہے کہ میں نے مقدر خدا دی وغیرہ میں تحقیق کر دیا کہ یہی راہ اسلام ہے کہ جلد تمہا پر مفیدہ پر عمل کرتے ہیں حالانکہ  
الحکا اعتقاد یہ ہے کہ جو امر مقدر فرمایا گیا ہے وہی خیر ہو گا پس تقدیر پر ایمان لاؤ اس امر کی شافی نہیں کہ تدبیرات  
مستقل ہوں اس پر عمل نہ کرے اور سابق زمانہ میں اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے کچھ لوگ تھے کہ وہ کمائی میں کم تیر فرمایا  
اور وقت شب و روز کو عبادت و آخرت کے کام میں مصروف کرتے تھے اور جانتے تھے کہ یہ امر ظاہر و باطن کے ہر ایک



قلیل ہمارے واسطے مقدر ہو پس عہد اس امر کے قضا صد ہو گئے تھے چنانچہ غزالی علیہ الرحمۃ نے احیاء العلوم میں اشارہ فرمایا ہے حافظہ۔ م۔ اور حدیث الشریعہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ ایک نے غزالی کو دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر وہ جانی جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے اگر تو اسکو بچہ پر ڈال دے تو بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ نکالے گا کہ اللہ تعالیٰ تو جس نفس کو پیدا کرنے والا ہے اسکو وہ ضرور پیدا فرماوے گا۔ روایہ احمد والبخاری وصحیح ابن حبان۔ اور غزالی کرنا سفر ت ابو یوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت وابن عباس رضی اللہ عنہم یہ روایت مالک رحمہ ثابت ہے بلکہ ایک جماعت کثیر سے مروی ہے اور ابن عبد البر رحمہ نے کہا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک غزالی جائز ہے۔ م۔ عات۔ بھر وضع ہو کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی و بدی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی اور اس قیاس پر ملن ہے کہ مرد کو غزالی کا اختیار عورت آزادہ سے حاصل ہو۔ اگر عورت اس سے بچہ نہ دے تو جواب یہ ہے کہ نفس مذکورہ نظر سے رفع فساد ہے نہ از قسم عبادت و طامات حالانکہ عورتوں کو سجد سے منع کیا گیا پس بیان بہت سے مصالح اسی کو مفید ہیں لیکن اسپر فتویٰ نہ دیا جاوے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولان الوطی حق الحرة قصار للشہوة وخصیلا لاولد ولہذا تخیر فی الحبب والقتہ۔ اور اس دلیل سے کہ وطی تو آزادہ عورت کا حق ہے بشرط نفی شہوت و بظہر حصولی فرزند اور اسی وجہ سے شوہر کے محبوب یا عین ہونے کی صورت میں اسکو اختیار ہو جاتا ہے کہ چاہے ترک نکاح کرے۔ ولحق للامۃ فی الوطی فلہذا لا ینقص حق الحرة بغير اذہا و مستبد یہ المولی۔ اور بانہری کے واسطے کوئی حق وطی میں نہیں ہے پس اسی وجہ سے آزادہ کا حق بدون اسکی اجازت کے کم نہیں کیا جاتا ہے اور مولیٰ اسکے ساتھ مستقل ہے۔ بعض شارحین نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ بیان مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ آزادہ عورت کا حق کم نہیں کیا جائیگا کہ اس سے عول کرے اور باندی کے حق میں غزالی کرنے کا مولیٰ کو خود مستقل اختیار ہے باور میرے نزدیک ظاہر ہے یہ معنی ہیں کہ اسی وجہ سے کہ مرد کا حق ہے تو بدون اسکی اجازت کے شوہر کو اسکا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے اور غزالی کرنے میں شوہر کو خود استقلال نہیں ہے بلکہ اسکی اجازت کی ضرورت ہے۔ یہ معنی اس بنا پر ہیں کہ قولہ لا ینقص۔ پر مستبد۔ عطف نہیں بلکہ نقص۔ پر عطف ہے فافہم۔ م۔ پھر یہ حکم اپنی باندی میں ہے۔ ولو کانت حرة امت غیرہ فقد ذکرنا ہا فی النکاح۔ اور اگر مرد کے نکاح میں غیر کی باندی ہو تو ہم اس حکم کو کتاب النکاح میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عول کی اجازت دینے کا اختیار اسکے مولیٰ کو ہے اور صاحبین کے نزدیک خود باندی کا اختیار ہے۔ مخرج کتابہ کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی باندی سے وطی کرے تو عول کا خود مختار ہے اور اگر منکوحہ سے وطی کرے تو اجازت شرط ہے پس اگر آزادہ عورت ہو تو اسکی اجازت درکار ہے اور اگر وہ کسی کی باندی ہو تو امام رحمہ کے نزدیک اسکا مولیٰ اجازت کے اور صاحبین کے نزدیک وہ خود اجازت دے۔ فافہم۔ م۔

## فصل فی الاستبراء وغیرہ

یہ فصل استبراء وغیرہ کے بیان میں ہے۔

ف۔ استبراء سے مراد یہ کہ باندی کے رحم کو حمل سے پاک دریافت کرنا بذریعہ حیض کے۔ قال ومن استبری جاریہ فانیہ لا یقر بہا۔ اگر کسی شخص نے باندی خریدی تو وہ اس باندی سے وطی نہ کرے۔ کہ یہ تحقیقا منوع ہے اور اسی کے احتیاط کے واسطے فرمایا۔ ولا یلمسہا۔ اور نہ اس سے مس کرے۔ یعنی چھونا و لپٹنا یا بھی شہوت منہ سے۔ ولا یقبلہا ماورئہا بوسلے۔ شہوت کہ یہ داعی شہوت ہے۔ ولا یطرا لے فرجہا بشہوت۔ اور نہ اسکی بچہ دیکھے یہ کوئی کام شہوت نہ کرے۔ ف۔ یعنی مس دوسرے مظهر شہوت منہ سے۔ حتیٰ کیستر نہا۔



استبراء کرے۔ پس جب تک استبراء نہ کرے تب تک جماع اور جو چیزیں کہ جماع تک فوت ہو جانے والے ہیں سب منع ہیں۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام فی سبایا او طاس الا لا تو طار الجہالی حتی لیضعن حملن ولا الجہالی حتی یستبرن بحیضہ۔ اور اصل اس بارہ میں قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در بارہ او طاس کے بکڑی ہوئی عورتوں کے کہ آپ نے فرمایا کہ خبردار ہو جاؤ کہ حاملہ عورتیں وطی نہ کی جاویں یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور غیر حاملہ عورتیں بھی وطی نہ کی جاویں یہاں تک کہ ایک حیض سے استبراء کی جاویں۔ روایہ ابو داؤد والحاکم۔ اور ابن ابی شیبہ نے اسکو شعبی سے مرسل روایت کیا۔ وعبدالرزاق نے شعبی سے مرسل روایت کی کہ یوم او طاس کو یومئذ نے قیدی عورتیں پائین ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کریں یہاں تک کہ وضع حمل ہو اور کسی غیر حاملہ سے وطی نہ کریں یہاں تک کہ اسکو حیض آ جاوے۔ اسنادہ صحیح۔ اور اس باب میں حدیث روایتی رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابی داؤد وابن حبان۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابن ابی شیبہ۔ اور حدیث ابن عباس مرفوعاً عند الدارقطنی۔ اور امام ہو کہ او طاس ایک مقام کا نام ہے جو کہ مسطر سے تین مرحلہ پر واقع ہے۔ افادہ جو یسا او استبراء علی المولے۔ اس حدیث نے افادہ فرمایا کہ مولیٰ پر استبراء واجب ہے۔ ودل علی السبب فی المسببۃ وہو استحراث الماک والید۔ اور حدیث نے سبب پر دلالت کی کہ سبب جو قیدی عورت میں ہے وہ جدید ملکیت و قبضہ ہے۔ پس تو معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی کہ جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہو۔ لانا ہو الموجود فی مورد النقص۔ اسواسطے کہ جس موقع پر حدیث وارد ہوئی اس میں یہی سبب موجود ہے۔ اور بالاتفاق یہ نقص خلاف قباس نہیں تو علت قباس سوائے مذکورہ کے کچھ نہیں۔ و ہذا لان الحکم فیہ التعرف عن برارہ الرحم صیاتہ للیاء المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباہ اور یہ امر اسواسطے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ رحم کی پاکی دریافت ہونا کہ محترم نطفے باہمی خلط سے محفوظ ہوں اور اشتباہ سے نسب محفوظ رہیں۔ و ذلک عند حقیقۃ الشغل۔ اور بہ حفاظت اسوقت کہ در حقیقت رحم مشغول بنطفہ ہوتا یعنی حاملہ ہو۔ اوتی تم الشغل لما رحمتم و ہولان یکون الولد ثابت النسب۔ بامشغولی کا وہم ایسے نطفہ سے ہو جو محترم ہے اور وہ اسطرح کہ بچہ ثابت النسب ہو۔ پس نطفہ محترم کا البتہ احترام ہو گا اگرچہ کافر کا نطفہ اس کے طریقہ پر نکاح سے ہو پس زنا و خارج ہو گیا اور حاصل یہ کہ اگر حاملہ بغیر زنا ہو تو بچہ کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہے پس اگر وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ وطی جائز ہو تو نطفہ خلط ہو جاوے اور یہ معلوم نہ ہو کہ بچہ کس نسب سے ہے اور یہ مذکورہ ہے اور جس صورت میں کہ حمل ظاہر نہ ہو لیکن شوہر یا مالک موجود ہے تو شبہہ ہے کہ شاید اس کے وطی سے حمل ہو جاوے بھی ظاہر نہیں ہے نہ احتیاطاً واجب ہے کہ حیض سے استبراء کیا جاوے۔ لہذا اگر باندی خریدے تو بھی جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہوا پس استبراء واجب ہوا۔ و یجب علی المشتري لا علی البائع۔ اور یہ استبراء صرف مشتری پر واجب ہے نہ بائع پر۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے کسی وجہ سے واپس کر دی تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ لان العلة حقیقۃ ارادة الوطی۔ اسواسطے کہ حقیقی علت استبراء کی یہ کہ وطی کا ارادہ ہو۔ و المشتري هو الذی یریدہ دون البائع۔ آپ علیہ۔ اور وطی کا ارادہ کرنے والا بھی مشتری ہے نہ بائع تو استبراء بھی مشتری ہی پر واجب ہو گا۔ تو معلوم ہو کہ ارادہ دہی پر استبراء واجب ہو گا۔ غیر ان الارادة امر مبطن۔ لیکن اتنی بات ہے کہ ارادہ ایک امر پوشیدہ ہے۔ پس اسکا معلوم ہونا مشکل ہے اور ایسی صورت میں امر ظاہر کو اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ فیہذا حکم علی و علیہ۔ و ذلک لیس ارادہ پر مدار حکم ہو گا۔ و ہوا لتکلیف من الوطی۔ اور دلیل مذکور یہ کہ وطی کرنے کا قابو حاصل ہو۔ پس بوجہ است کہ جب قابو حاصل ہوا تو وہ ارادہ کرے گا۔ و التکلیف انما یثبت بالمالک والید۔ اور قابو ہونا بذریعہ ملکیت



قبضہ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ ف۔ موجب مشتری نے خرید کر قبضہ کیا و دونوں باتین پائی گئیں۔ و منصب سبب  
پس یہ تمکین و قائلوں اس لائق ہوا کہ استبراء کا سبب ہو سکے۔ ف۔ پس سبب قرار دیا گیا۔ و ادراک علیہ سبب  
اور آسانی دینے کے واسطے اسی سبب پر حکم استبراء کا مدار رکھا گیا۔ ف۔ جیسے سفر میں حکم قصر کے واسطے مشقت سبب  
اصلی مگر پوشیدہ ہے تو رسالت بعیدہ کو قائم مقام کیا گیا۔ ایسا ہی اس مقام پر وطنی کا قائل ہونا ارادہ کا قائم مقام ہے۔ ف۔ نکاح  
السبب استحداث ملک المرقبة الموكدة بالید۔ پس سبب استبراء یہ تھا کہ جدید ملکیت حاصل کرے و قبضہ کے  
ساتھ موکہ ہو۔ ف۔ یعنی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی ہو تاکہ ملکیت موکہ ہو جاوے کیونکہ قید بان او طاس کو سہلان  
مین تقسیم کر دیا گیا تھا تو ملکیت مع قبضہ حاصل تھی۔ یا بخل نفس مزبور میں سبب مذکور متعین ہوا۔ و اقاری الحکم  
سائر اسباب الملک۔ اور یہ حکم دیگر اسباب ملک کی جانب متعدی ہوا۔ ف۔ یعنی سولے جہاں کے دیگر اسباب  
ملک سے اگر ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو یہ حکم وہاں بھی متعدی ہوگا۔ کما لشرع۔ جیسے خرید و ف۔ کہ اگر دینے  
کوئی باندی خریدی اور قبضہ کر لیا تو اس میں بھی یہ سبب استبراء موجود ہوا پس حکم متعدی ہوا۔ و الہیۃ۔ اور جیسے بیہ ف۔  
کہ زید نے خالد کو ایک باندی بہرہ کے قبضہ میں دیدی تو جدید ملک مع قبضہ حاصل ہوئی۔ و الوصیۃ۔ اور جیسے وصیت ف۔  
کہ زید نے خالد کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے وصیت قبول کی پھر زید مرا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کیا  
تو اسکو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ و المیراث۔ اور جیسے میراث ف۔ کہ زید مرا اور اس کے پسر خالد نے اسکی باندی  
میراث پائی مع قبضہ۔ و التخلع۔ اور جیسے تخلع ف۔ کہ زید نے اپنی زوجہ کو ایک باندی پر طلع دیا اور اس باندی پر  
قبضہ پایا۔ و الکاتبۃ۔ اور جیسے کتاب ف۔ کہ زید نے اپنے غلام کو ایک باندی پر نکاح کیا اور غلام مذکور نے اسکو  
درجہ کی باندی ادا کر دی تو زید کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ و غیر ذلک۔ اور سوائے ان وجوہ مذکورہ کے ف۔ خلا  
صدقہ یا صلح وغیرہ میں پائی تو ان سبب میں جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونے سے سبب استبراء پایا جاتا ہے تو حکم یعنی  
استبراء بھی واجب ہوگا۔ و کذا یجب علی المشتري من مال البی و من المرأة۔ اور اسی طرح استبراء واجب ہے  
اگر مشتری نے کسی طفل کے ملوکہ مال میں سے خریدی یا عورت سے خریدی ف۔ جسکی طرف سے باندی کے ساتھ وطنی  
کا شبہہ نہیں ہے۔ و من المملوک۔ یا اسنے ملوک سے خریدی ف۔ مثلاً زید نے اپنے غلام مازون سے جیسے فرضہ ہفدر  
جو طہ گیا کہ اسکی گردن کو محیط ہے۔ یہ باندی خریدی حالہ کہ مازون غلام کو اس باندی سے وطنی کرنا حلال نہیں ہے۔ و من  
لا یحل له وطیہا۔ یا اسنے ایسے شخص سے باندی خریدی جسکو اس باندی سے وطنی کرنا حلال نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً زید نے  
اپنی باندی جو رضاعی نہیں ہے ذوق خشکی تو مشتری نے ایسے شخص سے خریدی جسکی جانب سے اس باندی کے ساتھ وطنی کا شبہہ  
نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب استبراء کی علت یہ قرار پائی کہ ملک جدید مع قبضہ ہو بدون اسکے کہ وطنی کا ارادہ ہو یا نہ تو اگر مشتری اس  
باندی کو ایسے شخص سے خریدے جسکو باندی سے وطنی کی قابلیت نہیں باندی طفل و عورت کے یا شرعاً مانعت ہے یا غلام غلام  
وغیرہ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے کیونکہ جدید ملکیت مع وجود ہے۔ و کذا اذا كانت المشتراة بکرا لم توطأ۔ اور  
اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی ہنوز باکرہ موجود ہو جس سے وطنی نہیں واقع ہوئی ف۔ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے۔  
لتحقق السبب۔ کیونکہ استبراء کا سبب موجود ہے۔ ف۔ کہ ملکیت جدید مع قبضہ پائی گئی اگرچہ جس ملکیت سے استبراء  
ہوا ہے یعنی ارادہ وطنی و شغل رحم وہ نہیں موجود ہے کیونکہ اس ملکیت کے قائم مقام ظاہری سبب ہے۔ و ادارة الاحکام علی  
الاسباب دون الحکم لبطونہا۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار انکے اسباب پر ہے یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم ثابت  
ہوگا کہ سبب پر ماسوائے اسکی حکمتوں پر کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ فیستحق تحقق السبب عن توہم الشغل۔ و



اشغول ہونے کے تو ہم پر سبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ استبراء جس حیض سے معتبر ہو وہ حیض ہر کہ  
 ہو ملک و قبضہ حاصل ہو۔ نے کے بعد واقع ہو کیونکہ سبب متحقق ہو کر اپنا حکم واجب کرتا ہے اور جو اس سے پہلے ہو وہ معتبر نہیں  
 وکذا لا یجوز ابا حیضۃ المتی اشتراک فی اثباتہا۔ اور اسی طرح وہ حیض بھی معتبر نہ ہوگا جس کے درمیان میں باندی خریدی  
 ف۔ مثلاً باندی کو ایام حیض میں خرید کیا حتی کہ بقیہ حیض مشتری کے پاس تمام ہوا تو یہ حیض معتبر نہیں ہے۔ ولا با حیضۃ  
 المتی عاقبتہا بعد الشراء وغیرہ من اسباب الملک قبل القبض۔ اور اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو  
 قبضہ سے پہلے بعد خرید وغیرہ اسباب ملک کے آیا ہو ف۔ مثلاً باندی خریدی یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں  
 حاصل ہوئی مگر ہنوز قبضہ نہیں کیا کہ باندی کی حیض آگیا تو بعد ملک کے قبضہ سے پہلے آیا پس معتبر نہیں ہے۔ ولا بالولادۃ  
 الحاصلة بعد ما قبل القبض۔ اور نہ اس ولادت کا اعتبار ہو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہوئی  
 ف۔ حتی کہ اگر خرید یا ہبہ یا میراث وغیرہ کے بعد باندی حاملہ کو وضع حمل ہوا اور ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ ولادت  
 اسکے استبراء میں معتبر نہیں ہے بلکہ بعد قبضہ کے حیض سے اسکا استبراء کرے۔ خلا فالابی یوسف۔ بر خلاف قول  
 ابو یوسف رحمہ کے کہ لکے نزدیک اثنا سے خرید و قبضہ کا حیض کافی ہے اور طرفین کے نزدیک مانند بایقون کے کافی نہیں  
 لان السبب استحداث الملک ولید۔ کیونکہ استبراء واجب ہونے کا سبب تو جدید ملکیت مع قبضہ ہے۔ والحکم  
 لایسبق السبب۔ اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا ف۔ پس سبب استبراء جبکہ قبضہ سے پہلے  
 موجود نہیں تو استبراء کیونکر موجود ہو جائیگا چنانچہ سفر موجود ہونے کے پہلے قصداً کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ وکذا لا یجوز  
 بالحاصل قبل الاجارۃ فی سبب الفضولی وان کانت فی ید المشتري۔ اور اسی طرح اس حیض کا اعتبار استبراء  
 میں نہ ہوگا جو فضولی کی معین اجازت سے پہلے واقع ہوا اگرچہ باندی مذکورہ اسی مشتری کے قبضہ میں ہو ف۔ صورت  
 یہ کہ اپنے خالہ سے اسکی باندی بروض ہزار درم کے بکرے کے واسطے خریدی اور باندی مذکورہ بکرے کے قبضہ میں موجود ہے تو  
 بطور امانت یا اجارہ وغیرہ کے پھر بعد بیع کے باندی مذکورہ کو حیض آیا لیکن بکرے نے ہنوز بیع کی اجازت نہیں دی ہے پھر  
 اجازت دی تو استبراء کے واسطے یہ حیض کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ملکیت سے پہلے واقع ہوا کیونکہ جب بکرے اجازت دے تو  
 بیع تمام ہو۔ ولا بالحاصل بعد القبض فی الشراء الفاسد قبل ان یشترى ہما شرا صحیحاً لما قلنا۔ اور خرید  
 فاسد میں قبضہ کے بعد اور بطور صحیح خریدنے سے پہلے جو حیض آیا وہ بھی استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ مذکورہ بالا  
 ف۔ یعنی اگر خریدنے کے بعد بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کر لی پھر اسکو حیض آیا پھر خریدنے اس سے صحیح طور پر  
 خریدی تو جو حیض آچکا وہ استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ بعد خرید صحیح کے استبراء کی ضرورت ہے کیونکہ سبب فی الحال متحقق ہوا اور  
 خرید فاسد میں داخل نہیں کرنا تو زیادہ واجب تھا۔ ویجب فی جاریۃ للمشتري فیہا نقص فاشتری الباقی۔ اور اسی  
 باندی میں استبراء واجب ہے جس میں مشتری کا ایک حصہ تھا پس اسے اپنی خریدی ف۔ مثلاً زید و بکر خالہ کے درمیان  
 ایک باندی مشترک ہے پھر زید نے باقیوں کا حصہ خریدا اور قبضہ کر لیا تو زید پر اسکا استبراء واجب ہے۔ لان السبب قد تم  
 الآن۔ استبراء کا سبب تو اب پورا ہوا ف۔ کہ اب اسکو قبضہ کے ساتھ پوری ملکیت حاصل ہوئی۔ والحکم یغایث  
 الی تمام العلل۔ سار حکم کی نسبت پوری علت کی جانب ہوتی ہے سو پھر ابا حیضۃ المتی عاقبتہا بعد القبض وہی  
 مجموعہ اسکا تبتہ۔ اور واضح ہو کہ استبراء کے واسطے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا حالانکہ  
 وہ جو سبب تھی یا مکافہ ہے۔ بان کا تہا بعد الشراء۔ بان طور کہ بعد خرید کے اسکو مکافہ کر دیا۔ ثم اسلمت مجموعہ  
 او عجزت۔ اسے مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکافہ مذکورہ عاجز ہو گئی ف۔ صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے



ایک مجوسہ باندی خریدی یا یہ باندی مسلمان تھی اور خرید کر اسکو مکاتبہ کر دیا اور ہنوز استبراء نہیں کیا اور مجوسہ مذکورہ پر  
 قبضہ کیا۔ پھر مجوسہ کو حیض آیا اور ہنوز وہ مجوسہ ہی یا مکاتبہ کر حالت کتابت میں حیض آیا اور ظاہر ہو کہ سولی کو ان دونوں میں  
 سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے پھر مجوسہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مسلمہ اپنی کتابت سے عاجز ہو گئی تو وہ حیض سے  
 ہر ایک کو آپکا ہر استبراء کے واسطے کافی ہوگا اور شتری کو جائز ہے کہ ہر ایک سے وطی کرے سو جو وہاں بعد اسبب و ہوا  
 استحداث الملک والید۔ اس واسطے کہ حیض مذکورہ بعد سبب استبراء کے پایا گیا اور سبب ملکیت جدید مع قبضہ ہے۔  
 اذ ہو مقض للحل۔ اس واسطے کہ وہ مفتضی ہے کہ ملک حلال ہو جائے فن۔ اسکی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی۔ و  
 الحرمة للمانع۔ اور حرمت تو دوسری مانع سے تھی فن۔ یعنی مجوسہ ہونا اور مکاتبہ ہونا۔ کما فی حالہ الحیض۔ جیسے  
 حالت حیض فن۔ چنانچہ اگر مسلمان باندی خریدی اور اسکا حیض سے استبراء کر لیا چنانچہ حلال ہو گئی پھر اگر اسکو حیض شروع  
 ہوا تو اس حالت میں وطی حرام ہے پس یہ حیض کی وجہ سے ہے کہ حیض میں وطی کرنا ممنوع ہے۔ ولا یحب الاستبراء اذا وجبت  
 الابتناء۔ اور استبراء نہیں واجب ہوتا جبکہ بھاگی ہوئی باندی واپس آئے فن۔ اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید اس سے  
 کسی نے وطی کر لی ہو۔ اور دوت المغصوبہ۔ یا غضب کی ہوئی باندی اسکو واپس دی گئی فن۔ اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید  
 نہ مہنے اس سے وطی کی ہو۔ او المواجهۃ۔ یا اجارہ دی ہوئی باندی واپس دی گئی اگرچہ وہم ہے کہ شاید مستاجر نے  
 کسی دوسرے نے اس سے حرام وطی کر لی ہو۔ او فکت المرہونۃ۔ یا رہن کی ہوئی باندی بانک رہن کی گئی یعنی واپس  
 لی فن۔ تو گویا اس قبضہ میں آئی اور شاید کسی نے اس سے وطی کی ہو۔ مگر باوجود اسکے بھاگی ہوئی و مغصوبہ و اجارہ دی ہوئی و مرہونہ  
 کسی کے واپس لئے بن استبراء واجب نہیں ہوتا ہے۔ لالغدام السبب و ہو استحداث الملک والید۔ کیونکہ وجوب استبراء کا سبب  
 مارا ہوا اور وہ جب یہ ملکیت مع قبضہ حاصل ہونا فن۔ اگرچہ اصل حکمت یہی تھی کہ لطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا کہ غلط لطفہ و اشتباہ  
 سے حفاظت ہو لیکن حکمت وجہت نفی کے قائم مقام سبب ظاہری یعنی جب یہ ملکیت مع قبضہ قرار پائی۔ جیسے ناز میں وقت آئے۔ و سبب  
 تعیین۔ اور سبب مذکور بیان سبب تعیین ہے فن۔ جس میں کوئی تردد نہیں ہے۔ فاہیر الحکم علیہ وجود او عدم۔ پس اس سبب  
 بزرگ کا مارا اندازہ وجود عدم کے رکھا گیا فن۔ کہ اگر سبب مذکور موجود ہو تو استبراء واجب ہے اگرچہ لطفہ کا قیام نہ ہو  
 مثلاً طفل با عورت وغیرہ سے خریدی ہو اور اگر سبب مذکور موجود نہ ہو تو استبراء واجب نہیں ہے اگرچہ قیام و وطی موجود ہو مثلاً  
 بھاگی ہوئی باندی وغیرہ میں ہے۔ ولہذا ظاہر کثیرۃ کتبنا ہانی کفایۃ المفتی۔ اور اس اصل کے نظائر بہت ہیں جنکو  
 ہم نے کتاب کفایۃ المفتی میں ذکر کیا ہے فن۔ جیسے مکاتبہ عاجز ہو کر قبضہ ہو گئی یا خیار شرط پر فروخت کی ہوئی پھر دی گئی  
 یا دبیعت رکھی ہوئی واپس لی۔ کما فی الشرح اور مترجم کو اس مسئلہ میں تکوین بیکار نظر آئی لہذا تقریبات سے قلم رد کا  
 الی انتہ التضرع و ہوالی النصیر۔ م۔ بالکل وطی حلال ہونے کے واسطے استبراء واجب ثبوت ہوا۔ و اذا ثبت  
 وجوب الاستبراء و حرم الوطی حرم الدفای۔ اور جب استبراء واجب ہونا اور بدون اسکے وطی حرام ہونا ثبوت  
 ہوا تو جو چیزیں کہ وطی تک ثبوت پہنچانے والی ہیں وہ بھی حرام نکلیں۔ لاقتضاہما الیہ اولاحتمال وقوعہما فی  
 غیر الملک۔ کیونکہ یہ چیزیں وطی تک پہنچانے والی ہیں یا اس احتمال سے کہ یہ امور غیر ملک میں واقع ہوں۔ مثلاً غلبہ  
 ظہور اخیل و دعویۃ البائع۔ باعتبار ظہور حل و دعوت بلع کے فن۔ یعنی وطی کے سواے ساس و بوسہ وغیرہ یا وہ چیزیں  
 سے منع ہیں کہ شاید جناب ہو کر وطی کو بیٹے نہ حرام میں مبتلا ہوا ہو جس سے کہ شاید اسکو درپردہ حل ہو کیونکہ ابھی حیض نہیں آنا  
 اور شاید کہ بائع اسکے حل کا معنی ہو جس سے وہ بائع کی ام ولد ہو کر بی بی باطل ہو۔ کما دل العینی۔ اور اگرچہ حل کی یہ خاص وجہ ہے  
 حالانکہ عام حل میں منع ہے پس اسکی وجہ آئندہ دواعی کی بحیث بن معلوم ہوگی۔ م۔ بخلاف الحائض۔ اور یہ حکم برخلاف



زوج یا ملوکہ جائزہ کہے۔ حیث لا تحرم الدواعی فیہا لانہ لا یحتمل الوقوع فی غیر الملک کہ حائض کے ساتھ بوسہ و غیرہ دواعی حرام نہیں ہوتے ہیں کیونکہ انہیں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ بلکہ صرف حیض کی وجہ سے دواعی کی ممانعت ہے۔ ولانہ زمان لفرقة فالاطلاق فی الدواعی لا یقضي اسے الوطی۔ اور دوسری وجہ حائض میں یہ کہ حیض کا زمانہ ایک وقت لفرقة ہے تو ایسی حالت میں دواعی کی اجازت کچھ دلی تک پہنچانے والی نہ ہوگی۔ و الریبة فی المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات فتقضي الیہ۔ اور خریدی ہوئی باندی میں رغبت جب تک اسکے ساتھ دخول نہیں واقع ہوا تو بہت پوری رغبت ہے تو دواعی لینے بوسہ وغیرہ دلی تک پہنچانے والی ہوگی۔ ولما ذکر الدواعی فی المسیبة۔ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی اسکے بارہ میں دواعی کا ذکر نہیں کیا۔ کہ مستبرر سے پہلے دواعی حلال ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الرواۃ میں یہ ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ دلی منوع ہونا اصل میں جہادی باندی سے تسخیر کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر مفصل مذکور ہوا۔ وعن محمد رحمہما لا تحرم۔ اور امام محمد رحمہما سے فادریں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں مستبرر سے پہلے دواعی حرام نہیں ہیں۔ اگرچہ دلی حکم حدیث اور طاس منوع ہے۔ کہ اصل کلام یہ ہے کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر غازی کے حصہ میں آئی ہو تو قبل استبراء کے اس سے دلی کرنا بحکم حدیث منوع ہے اور اسکی ملکیت یہ کہ ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہوئی تو تسخیر ہوا کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو استبراء واجب ہے اور ان فروعات میں یہ بھی بیان کیا کہ بوسہ و ساس وغیرہ جو چیزیں کہ دلی کی دواعی میں لینے دلی کی جانب ہلانے والی ہیں اور دلی تک نوبت پہنچانے والی ہیں یہ بھی منوع ہیں بلکہ اصل میں لینے گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا کہ وہاں جیسے دلی منوع ہے اسی طرح دواعی بھی منوع ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الرواۃ میں مذکور نہیں ہے لیکن نو اور میں امام محمد رحمہما کا قول یہ آیا کہ پکڑی ہوئی میں دواعی منوع نہیں ہیں لانہما لا یحتمل وقوعہما فی غیر الملک۔ اس واسطے کہ بیان دواعی مذکورہ میں یہ احتمال نہیں کہ شاید غیر ملک میں واقع ہوں۔ کیونکہ غیر ملک میں واقع ہونا تو بائع یا داء ہب وغیرہ کے دعویٰ سے ہوتا ہے کہ میرا اصل ہے اور وہ بیان مذکورہ لانہما لا یحتمل وقوعہما فی غیر الملک۔ کیونکہ جہادی نوڈی کو اگر حل ظاہر ہو تو اسکے شوہر وغیرہ حرابی کا فرکا دعوے سے نسب صحیح نہ ہوگا۔ بخلاف المشتراة علی ما بینا۔ برخلاف خریدی ہوئی باندی کے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہاں اگر بائع نے اپنے حل کا دعویٰ کیا تو صحیح ہے۔ اور بیع ٹوٹ جائیگی کیونکہ ظاہر ہوا کہ اسنے اپنی ام ولد فروخت کی ہے۔ لیکن یہ احتمال باقی رہا کہ شاید دواعی کی ممانعت اسوجہ سے ہو کہ اسنے دلی تک نوبت پہنچانے کیونکہ جہادی میں بھی قبل دخول کے رغبت پوری صادق ہے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ استبراء واجب ہے۔ فالاستبراء فی التحال لوضع الحمل لما روینا۔ پس حاملہ باندی (جو جب یہ ملکیت سے قبضہ میں آئی ہو) اسکا استبراء دفع حمل کے ساتھ ہی بدلیل حدیث اور طاس کے جواہر میں روایت کی ہے۔ اور اگر غیر حاملہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو حیض سے مایوسہ یا صغیر ہوگی اور یا حیض والی ہوگی۔ و فی ذوات الاثھر بالشھر لانہ الیم فی حقیقہ مقام الحيض کما فی المعتقدہ۔ اور مہینوں والیوں میں استبراء بذریعہ شمار ماہ ہوگا (یعنی ایک ماہ گزر جاوے جو بجائے حیض ہے) اس واسطے کہ کفن میں حیض کی مدت قائم مقام حیض ہے جیسے معتدہ میں معلوم ہوا ہے۔ کہ مایوسہ و صغیرہ مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں سے ہوگا اور بیان یہ اشکال ہے کہ مایوسہ کی استبراء کی حاجت نہیں کہ وہ دلی کرنے کے لائق نہیں ہے اور صغیرہ میں احتمال نہیں ہے۔ جواب یہ کہ مایوسہ سے جب رغبت ہو کیونکہ مایوسہ ہونا گمان پر ہے اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال حل نہیں لیکن اوپر توضیح گزر چکی کہ حلال حل اصل ملکیت ہے اور حکم میں اسکا اعتبار نہیں بلکہ جدید ملکیت مع قبضہ اسکا سبب ہے تو یہ سبب پایا گیا حتیٰ کہ اگر وہ میں یا



عقل سے خریدی ہوئی مین بلکہ عورت سے خریدی ہوئی مین استبراء اسی سبب سے واجب ہوتا ہے اور منصوصہ وغیرہ مین  
 باوجود احوال کے نہیں واجب ہوتا ہے۔ لہذا ایسے دو صغیرہ مین مہینوں سے عدت واجب ہوگی۔ واذا حافظت فی  
 اشتائہ بطل الاستبراء بالایام۔ اور اگر ایام سے استبراء کرنے کے درمیان مین خون آگیا تو ایام۔ اشار سے استبراء باطل  
 ہوگا۔ للتقدیر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اس  
 بر قدرت ہوگئی ف۔ یعنی خون حیض سے استبراء اصل ہے اور وجہ ایسی یا صغیر سنی کے مہینہ اسکا قائم مقام کیا گیا تھا  
 تو جب قائم مقام سے ہنوز استبراء کا حکم پرانہ نہیں ہونے پایا کہ اصل خون آگیا تو خلیفہ کا حکم باطل ہوگا جیسے عجم مین پانی  
 بر قدرت اور انہما کے نفاذ کے کثیرہ ہیں۔ کما فی العدة۔ جیسے عدت مین بھی ہوتا ہے ف۔ کہ اگر مطلقہ مہینوں سے عدت  
 گزارنی تھی اور درمیان مین خون آگیا تو مہینوں کا حکم جاتا رہا اور حیض سے عدت پوری کری ان اگر استبراء کا مہینہ پورا  
 ہونے کے بعد خون آیا تو استبراء ہو چکا۔ جیسے عجم سے نماز پڑھ لینے کے بعد پانی ملا تو نماز پوری ہو چکی۔ فان ارتفع  
 حیضہا ترکہا۔ پھر اگر اسکا حیض مرتفع ہو گیا تو اس کو چھوڑ دے ف۔ یعنی اگر اسکا طہر دراز ہو گیا اور مدت دراز تک  
 پھر خون نظر نہ آیا تو ابھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ چھوڑ دے۔ حتی اذا تبین انہا لیست بحال وقع علیہا۔ یہاں تک  
 کہ جب یہ ظاہر ہو کہ یہ عورت حاملہ نہیں ہے تو اس سے وطی کرے ف۔ پھر اس مدت کی کیا مقدار ہے۔ ولیس فیہ تقدیر  
 فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ مین اسکی کوئی تقدیر مذکور نہیں ہے ف۔ کئی معین اندازہ نہیں کہ جب استبراء  
 گزار جاوے تو وطی جائز ہو۔ مبسوط مین لکھا کہ یہی صبح ہے کیونکہ قیاس سے مقادیر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے۔ وکیل یقین  
 بشہرین او ثلثہ اور بعض نے کہا کہ دو مہینہ یا تین مہینہ مین ظاہر ہو جائیگا کہ حل نہیں ہے ف۔ یہی صبح ہے کیونکہ اس  
 مدت مین غالباً علی ظاہر ہو جاتا ہے۔ الغایۃ۔ وعن محمد رحمہ اللہ اربعۃ اشھر وعشر۔ اور نوادر مین امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے  
 کہ مقدار مدت چار ماہ دس روز ہیں۔ وعن شہران وخمسۃ ایام۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت مین دو مہینہ  
 وپانچ دن ہیں۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی وفاضلخان۔ ع۔ اعتباراً بعدۃ الحرة والامۃ فی الوفاۃ۔ اور ان دونوں  
 روایتوں کی وجہ یہ کہ اول روایت کا قیاس آزادہ عورت کی عدت وقات پر ہے اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت  
 وقات پر ہے۔ کفایہ مین ہے کہ دو مہینہ پانچ دن کی روایت وہ قول ہے کہ جسکی جانب امام محمد رحمہ اللہ نے رجوع کیا ہے اور اسی  
 قول پر فتویٰ ہے کہ جب باندیوں مین نکاح کی صورت مین اس مدت کے اندر رحم کا حل۔ سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے یعنی  
 شوہر کی وفات سے حاملہ ہونا دریافت ہوتا ہے تو ملک مین مین اس مدت سے استبراء بدیعہ اولی معلوم ہوگا۔ انتہی شرح  
 مترجم کتا ہے کہ عدت وقات تو ہمارے نزدیک شوہر کے احترام کے واسطے ہے اور برات رحم کی غرض سے نہیں ہے جیسا کہ  
 العدة مین مخرج ہوا تو استلال مین خلل ہے اگر آگے کہا جاوے کہ اس کے ضمن مین برات بھی دریافت ہوتی ہے وہ ذیہ نظر قابل  
 م۔ وعن زفر رحمہ اللہ سنن و ہور وایہ عن ابی حلیفۃ رحمہ اللہ۔ اور زفر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسکی مدت دو برس  
 ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے۔ اور یہی سفیان الثوری رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ع۔ قال ولا بأس  
 بالاحیال لا سقط الاستبراء عند ابی یوسف رحمہ اللہ خلافاً لمحمد رحمہ اللہ۔ معنی یہ کہ استبراء ساقط کرنے کے لیے حیل  
 کرنے مین امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مضائقہ نہیں اور امام محمد رحمہ اللہ مین مخالفت ہیں۔ وقد ذکرنا الوجہین فی الشفعة  
 اور پہنے دونوں کے دلائل کو کتاب الشفعة مین بیان کیا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ حق شفعہ منصوص ہے اور بیان حکم مذکور  
 بتخلیل تعدی ہے۔ تو یہ ضعیف ہے پس حیل کو زیادہ گنجائش ہے۔ والما فذ قول ابی یوسف رحمہ اللہ فیما اذا علم ان البائع لم  
 یقر بہ فی طہرہا ذلک۔ اور ماخذ یعنی عمل مثل اس باب مین قول ابی یوسف رحمہ اللہ وہ صریح ہے کہ بانی نے اس



مجو کرے اس طہرین و طہرین کی تھی۔ و قول محمد رحمہما اذا قرہا۔ اور قول محمد رحمہما در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ  
 بائع نے اس سے طہر کی طرف یعنی شلح کے نزدیک سمول اس میں تفصیل اور درودہ اس طرح کہ اگر یہ بات معلوم ہو  
 کہ بائع نے اس باندی سے اس طہرین حسین فرخت کی ہر طہرین کی تو بقول ابی یوسف رحمہما سے استبراء ساقط کرنے  
 جائز ہے اور اگر معلوم ہو کہ طہر کی تھی تو بقول محمد رحمہما مذکور نہیں جائز ہے۔ یعنی یہ من کہ اوپر توضیح معلوم ہوا کہ استبراء کا  
 مدار طہرین پر نہیں ہے بلکہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہونے کی علت سے استبراء واجب ہوتا ہے اگرچہ طفل یا عورت سے بائع  
 خریدی ہو کیونکہ اصلی علت کے بجائے سبب ظاہری قائم کیا گیا ہے پس ہمارے مثل نے در صورتیکہ اصلی علت یعنی بائع  
 یا واپس یا صدقہ دینے والے کی طہر کو قبل اسکے معلوم کیا تو حکم دیا کہ استبراء واجب ہوا ایسی علت سے کہ وہ نفس اصلی ہر تو  
 ساقط کرنے کا حیلہ نچا ہے جیسا کہ امام محمد رحمہما کا قول ہے اور اگر معلوم ہو کہ طہر نہیں واقع ہوئی ہے تو گو یا حقیقی علت نہیں ہے مگر  
 علت جیسے استبراء کا مدار یعنی ملکیت جدید مع قبضہ تو یہ موجود ہے پس مضائقہ نہیں کہ استبراء ساقط کرنے کا حیلہ کیا جاوے  
 جیسا کہ ابو یوسف رحمہما کا قول ہے۔ و الحیلۃ اذا لم تکن تحت المشتري حرة ان تزوجها قبل الشراء ثم يشتريها۔ پھر  
 استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب مشتری کے تحت میں کوئی آزادہ منکوحہ نہ ہو تو وہ خریدنے سے پہلے باندی نہ کہ وہ سے نکاح  
 کرے پھر اس باندی کو خریدے۔ و آزادہ عورت منکوحہ ہونے سے اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائیگا پھر جب اسکو  
 خریدیگا تو نکاح ٹوٹ جائیگا اور استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی منکوحہ کو خرید لیا ہے۔ اور یہ حیلہ اس وقت کہ مشتری کے تحت میں  
 آزادہ منکوحہ نہ ہو سوا کانت فالحیلۃ ان تزوجها البتہ قبل الشراء او المشتري قبل القبض بمن یوق بہ۔  
 اور اگر مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری کی خرید سے پہلے خود بائع اس باندی کو کسی ایسے شخص  
 کے ساتھ بیاہ دے جیسے پھر و سالیا جاتا ہو یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے ایسا کرے۔ و کہ یہ شخص کے ساتھ بیاہ  
 دے جیسے اعتماد ہو کہ وہ طلاق دیگا اور اگر عورت ہو کہ طلاق نہ دیگا تو اس شرط پر بیاہ دے کہ اس عورت کا امر طلاق پر ہے  
 اختیار میں ہے جب کبھی چاہوں طلاق دون تو بھی مقصود حاصل ہوگا۔ القاضی خان۔ بالجملہ بائع یا مشتری پر وہ مذکورہ بالا اسکو بیاہ دے  
 ثم يشتريها و یقبضها۔ پھر مشتری اسکو خرید کر اپنے قبضہ کرے۔ و یعنی اول صورت میں جبکہ بائع نے اسکو بیاہ دیا ہے۔ او  
 یقبضها۔ یا پھر مشتری قبضہ کرے۔ و دوم صورت میں جبکہ مشتری نے بیاہی ہے۔ ثم یطلق الزوج۔ پھر مرد نکاح کے ساتھ  
 بیاہی تھی اس باندی کو طلاق دیدے۔ و استبراء ساقط ہوگا۔ لان عند وجود السبب و ہو استحاث الملك الموكد  
 بالقبض اذا لم یکن فرجا حلالا لا لا تحب الاستبراء وان حل بعد ذلك۔ اس واسطے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب یہ کہ  
 ملک جدید مع قبضہ ہو اور اس سبب کے وقت ہو کہ باندی مذکورہ کی فرج اسکے خریدنے والے کے واسطے حلال نہیں تھی (کیونکہ منکوحہ غیر تھی) تو  
 مشتری پر استبراء بھی واجب نہ ہوا اگرچہ وہ بعد اسکے مشتری کے واسطے حلال ہو جاوے۔ لان المحترمان وجود السبب۔ اس واسطے  
 کہ معتبر تو وہ وقت ہے جس وقت کہ سبب پایا جاوے۔ و جس اگر اس وقت سبب مذکور سے حکم لازم نہ ہو تو آئندہ لازم نہ ہوگا  
 لکھا اذا كانت معتدة الغیر۔ جیسے ایسی صورت میں کہ باندی مذکورہ اپنے شوہر سے عدت میں ہو۔ و یعنی اگر  
 ایسی باندی خریدی ہو اپنے شوہر کی عدت میں ہے اور قبضہ کر لیا پھر قبضہ کے بعد اسکی عدت گزر گئی تو استبراء واجب نہیں  
 ہے کیونکہ ملکیت بقبضہ حاصل ہونے کے وقت اسکی فرج اس مشتری کو حلال نہ تھی تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہ ہو  
 تو آئندہ واجب نہ ہوگا کیونکہ سبب مذکور پیدا نہ ہوگا۔ النہایۃ۔ یہ بحث ختم ہوئی۔ و ظاہر وہ شخص جس نے اپنی زوجہ سے  
 طہار کیا ہو مثلاً کہ اگر جمعہ میری ان کی پشت کے مانند ہے۔ اور باب الطہار کتاب النکاح میں گزرا۔ قال ولا یقرب المظاہر  
 ولا لیس ولا یقبل ولا یطرب لے فرجا البشوة حتی یفر۔ جامع منیر میں ہے کہ ظاہر مکرر ہے والا اس زوجہ سے قربت کرے



اور نہ مس کرے اور نہ بوسے اور نہ اسکی فوج کی جانب نگاہ کرے شہوت کے ساتھ بیان تک کہ کفارہ دیے۔ لانیلا  
حرم الوطی اسے ان یکفر حرم الدواعی للافضار انہ۔ اسواسطے کہ جب ظہار کرنے والے بردہ طی حرام کی گئی ہو یا  
کہ نہ کفارہ ادا کرے تو اس پر ایسی چیزیں بھی حرام ہوئیں جو طہی کی جانب جانے والی ہوں یعنی باعث طہی ہوں کیونکہ یہ طہی تک  
زبت ہو بخاتی ہین۔ لان الاصل ان سبب الاحرام حرام۔ اسواسطے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہے اور  
فس۔ کیونکہ اگر سبب طلال ہو تو اسکے کرنے سے سبب پیدا ہوگا پھر وہ حرام نہیں ہو سکتا کیونکہ بے اختیار ہی ہوتا ہے  
تو سبب بھی حرام ہے۔ کمافی الاعتکاف والاحرام۔ جیسے اعتکاف و احرام میں ہوتا ہے فس۔ کہ ان دونوں حالتوں  
میں جیسے طہی حرام ہو اسکے دواعی مانند بوسہ و مساس وغیرہ بھی حرام ہیں۔ و فی المنکوحۃ اذا وطئت بشبہتہ۔ اور جیسے  
اس منکوحہ میں جو شبہہ سے طہی کی گئی فس۔ مثلاً زہر کی زوجہ منکوحہ سے کسی نے شبہہ میں طہی کر لی یعنی اپنی جوڑیا کی  
سمجھ کر طہی کر لی پھر معلوم ہوا اور عورت مذکورہ پر عدت واجبہ ہوئی۔ تو اس حالت میں جب تک عدت نہ گزیرے زہر کو اس  
ساتھ طہی حرام ہے کہ جس طہی نے دواعی یعنی بوسہ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ بخلاف حالتہ حیض و العصوم۔ برخلاف حالت  
حیض اور حالت عوم کے فس۔ کہ ان دونوں حالتوں میں طہی حرام ہے مگر بوسہ وغیرہ دواعی حرام نہیں ہیں۔ کیونکہ حرج  
لا حق فی طلال حیض میتہ شطر عمر ہا۔ اسواسطے کہ حیض تو اس عورت کی نصف عمر تک تمتد ہو سکتا ہے فس۔ کیونکہ ایک  
میں اول دس روز آیا پھر پندرہ دن ٹھہر کے بعد شروع ہوا تو اسنے مہینہ میں سے پندرہ روزے بے پس نصف عمر کو شامل  
ہو گیا۔ والعصوم میتہ شتر افرضاً و اکثر العمر لفظاً۔ اور روزہ بطور فرض رمضان کے ایک مہینہ تک اور بطور نفل کے  
اکثر عمر تک دس روز ہوتا ہے۔ ففی المنع عنہا بعض المخرج۔ تو حیض و عوم میں دواعی سے منع کرنے میں خود راجح ہر وقت  
اور حرج و فروع ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔ ولا کذلک ماعد و نام القصور مردہا۔ اور یہ بات حرج کی ان ہوں ہیں  
جو ہم نے بیان کیے در اعتکاف و ظہار و احرام وغیرہ) بیش نہیں آتی ہے کیونکہ انکی مذہب کنز ہیں فس۔ پھر جو جسے قیاس  
بیان کیا اسکی فصیح کے واسطے نص چاہیے ہے۔ وقد صح ان ابی علیہ السلام کان یقبل وہو صائم۔ اور یہ بات  
صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیتے در حالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے فس۔ کمافی  
صحیح البخاری و مسلم وغیرہ۔ ویضاحح نسارہ وہن حیض۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کو  
ساتھ لٹاتے در حالیکہ وہ عائفہ ہوتی تھیں فس۔ جیسا کہ صحیح اسنہ کی حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے  
قال ومن لم یمن ان ختان فقبلہا بشہوۃ فانه لا یحاسع واحدة منہما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی ملک  
میں دو باندیاں ہوں سبکی بہنیں ہوں پھر اسنے ان دونوں کو شہوت سے بوسہ لیا تو پھر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے  
متاع نہیں کر سکتا فس۔ یہاں تک کہ ایک کی فوج کو غیر کی ملک کر دے۔ ولا یقبلہا ولا یسہا بشہوۃ ولا یمنظر  
الے فرجہا بشہوۃ حتی یلک فرج الاخری غیرہ ملک اور نکاح او یعتقہا۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا  
بوسہ کرے اور نہ شہوت سے مس کرے اور نہ شہوت سے اسکی فرج دیکھے بیان تک کہ دوسری باندی کی فرج کو دوسرے  
مرد کی ملکیت میں خواہ بطور نکاح یا ملک کے دیدے یا اسکو آزاد کر دے فس۔ فرجہ باندی کا رقبہ اپنی ملک سے  
محال ہے یا اسکی فرج کو اپنی حلت سے خارج کر دے مگر خالی قصد کافی ہوگا۔ اور اگر اسنے در دن کا بوسہ نہ لیا ہو تو اسکو  
اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس ایک سے چاہے طہی کرے اور اسکے سوا سے دوسرے سے طہی وسین کر سکتا اگر نہ لے گا  
بوسہ۔ اور ظاہر کلام اس امر کو نہیں ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہے جیسے اب معاہرت میں صدر الشہید رحمہ کا  
اعتقاد ہے اور جیسے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے۔ واصل ہذا ان الجمع بین الاختین المملکتین یا بخل



وطیلاطلاق قولہ تعالیٰ وان تجمعا بین الاختین۔ اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ اگر کہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ وان تجمعا بین الاختین۔ مطلقاً ہے۔ یعنی حرام فرمایا کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ خواہ بطور نکل ہو یا بطور ملک وطی ہو۔ یعنی وطی میں ملکہ دو بہنوں کا جمع کرنا بھی حرام ہے اور اسی پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم متفق ہیں۔ اور دو بہنوں کو خالی ملک میں رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ ولا یعارض بقولہ تعالیٰ او مالکیت ایماکم۔ اور قولہ تعالیٰ او مالکیت ایماکم۔ اسکے معارض نہ ہوگا۔ یعنی ملکات حلال کرنے کی آیت بھی عام ہے کہ چاہو تمنا نصرت میں لاؤ یا دو بہنوں کو جمع کرو تو لازم آیا کہ مطلقاً حلت ہے تو جواب دیا کہ اہل اطلاق سے حرمت نکلتی ہے اور اس اطلاق سے حلت نکلتی ہے تو جہاں حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص جمع ہوں تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح ہوتی ہے علاوہ اسکے ملکات میں قضاہی مان ہو سیکے یا مذہبی بھی داخل ہے حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں تو معلوم ہوا کہ مالکیت ایماکم۔ عام نہیں بلکہ مخصوص ہے۔ اور مخفی نہیں کہ مالکیت ایماکم۔ میں عموم ہے اور قولہ ان تجمعا آلا یہ۔ میں اطلاق ہے تو عام اور مطلق میں معارضہ کی راہ نہیں ہے بلکہ آیت سے ثبوت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکل میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔ ولا یجوز الجمع بینہما فی الدواعی لا طلاق النص۔ اور اسی طرح دو بہنوں کو دواعی میں جمع کرنا جائز نہیں کیونکہ نص مطلق ہے۔ یعنی نص میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ازراہ وطی ہو یا ازراہ بوسہ وغیرہ باعث وطی ہو حتیٰ کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں سب باعث وطی ہیں وہ بھی حرام ہیں لیکن جہنم اطلاق النص سے یہ تمتع حرام نکالا۔ ولان الدواعی الیٰ وطی بمنزلہ الوطی فی التحکیم علی ما ہدناہ من قبل۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی حرام ہیں کہ وطی کے دواعی یعنی جو امر وطی کی جانب دواعی باعث ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں یعنی حرام ہیں میں وطی کی طرح اسکے باعث بھی حرام ہیں جیسا کہ جہنم سابق میں مہمہ کر دیا۔ فاذا قبلہما فکانہ وطیہما۔ پس جب مرد مذکور نے دو وزن بہنوں کو بوسہ یا تازگو یا دو وزن سے وطی کر لی۔ ولو وطیہما لیس لہ ان یجامع احدہما۔ اور اگر وہ دو وزن سے وطی کر لیتا تو بھرا سکو یہ اختیار نہ تھا کسی ایک معینہ سے وطی کیا کرے۔ فن جب تک کہ ایک کو حرام نہ کرے یعنی بطریق مذکورہ بالا اسکو جدا نہ کرے۔ ولان یاتی باللدواعی فیہما۔ اور یہ بھی اختیار نہ تھا کہ طلع کے باعث چہرہ دن کو ان دو وزن کے ساتھ عمل میں لاوے۔ وکذا اذا قبلہما۔ پس اسی طرح جب دو وزن کا بوسہ لے یا فتنہ تو بھی یہی حکم ہے۔ اور بوسہ کو بابت شہوت ہوا کرتا ہے۔ وکذا اذا سہما بشہوتہ او نظر الیٰ فرجہما بشہوتہ لما بینا۔ اور اسی طرح جب دو وزن کو شہوت کے ساتھ مس کیا یعنی شہوت سے جھوڑا ساس کیا یا ان دو وزن کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو بھی یہی حکم ہے بلکہ مذکورہ بالا فتنہ کہ جو چیزیں کہ وطی کی جانب دواعی ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں۔ دواعی بھی نہیں کر سکتا۔ الا ان یملک فرج الاخری غیب۔ یہ ہلک اور نکاح۔ لیکن اگر ایک کو چھانت کر دوسرے کی فرج کا مالک کسی غیر کو کر دے بذریعہ ملک رقبہ یا ملک نکل کے۔ او یعتقہا۔ با دوسرے کو آزاد کر دے۔ لانا لما حرم علیہ فرجہا لم یبق جامعاً۔ اسولے کہ جب اسنے ایک کو چھانت کر دوسری باندی کی فرج اپنے اوپر حرام کر لی تو وہ دو وزن کو جمع کرنے والا نہیں رہا۔ وقولہ یملک ارادہ ملک یلین۔ اور یہ جو فرج یا رقبہ ملک کے یعنی غیر کی ملکیت میں بذریعہ ملک دوسرے اس سے مراد یہ کہ غیر کو رقبہ کا مالک کر دے۔ فینظم التملیک لیسار اسبابہ سبباً وغیرہ۔ پس یہ قول جدا سبباً سے غیر کے مالک کرنے کو شامل ہے خواہ بسبب بیع ہو یا غیر بیع ہو۔ فتنہ غیر کو بوسہ کر دے یا صدمہ میں دیدے یا عرض صلح یا قصاص یا جزانہ میں دیدے یا مثلاً زوجہ کو ہزار درہم پر اس شہوت سے طلع دے کہ شوہر یہ باندی پس دینگا۔ پھر یہ شرط نہیں کہ غیر کو اس باندی کے کل رقبہ کا مالک کر دے بلکہ۔ و تملیک



التقص فیہ کتمیک الکل لان الوطی یحرم بہ۔ رقبہ کے ایک ٹکڑے کا مالک کرنا مانند کل رقبہ کے مالک کرنے کے ہو جانا دیکھنے والی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اس واسطے کہ اس قدر سے بھی وطی حرام ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شوکر باندی سے وطی کرنا حرام ہے۔ وکذا اختاق ببعض من احدث لہما کاحاق کلہما۔ اور اسی طرح ایک باندی سے کوئی جز آزاد کرنا بھی منہ زہ کل آزاد کرنے کے ہر قسم۔ یعنی اس فائدہ کے واسطے ایک جز آزاد کرنا بھی کالی ہے کیونکہ وطی حرام ہو جائیگی لیکن یہ قول صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کی اصل پر مستقیم ہے کہ ان کے نزدیک اختاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں ورنہ صاحبین کے نزدیک تو ایک جز آزاد کرنے سے کل باندی آزاد ہو جائیگی۔ وکذا الکاتبہ کالاعتراف فی ہذا الثبوت حرمت الوطی بذلک کلمہ۔ اور یوں اسی مکاتب کرنا اس بارہ میں مانند آزاد کرنے کے ہوتا ہے اس واسطے کہ اس سب سے وطی حرام ہوتا ثبوت ہو جاتا ہے۔ و برہن احدث لہما داجار تھا و تہیر ہا لا تحمل الاخری لانہا لا یخرج بہا عن ملک۔ اور واضح ہو کہ دونوں باندیوں میں سے ایک کے رہن کرنے سے یا اسکو اجارہ پر دینے سے یا اسکو مردہ کرنے سے دوسری اس پر حلال ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے سے مرہونہ یا برہ یا اجارہ دی ہوئی اس کے ملک سے خارج نہوگی قولہ او نکاح۔ یہ جو فرمایا کہ بزرگہ نکاح کے قسم یعنی انہیں سے ایک کا نکاح کسی مرد کے ساتھ کرے۔ اور وہ نکاح الصحیح۔ اس سے نکاح صحیح مراد ہے۔ اما اذا زوج احد لہما نکاحا فاسدا لا یصح لہ وطی الاخری الا ان یدخل الزوج بہا فیہ لانہ یحب العدة علیہا والعدة کالنکاح الصحیح فی التقریم۔ اور اگر اسے دونوں میں سے ایک باندی کو بطور نکاح فاسد کے بیاہ دیا تو مولیٰ کو دوسری باندی کے ساتھ وطی کرنی حلال نہوگی لیکن اگر اس نکاح فاسد میں شوہر نے اس کے ساتھ وطی کر لی ہو تو دوسری اس پر حلال ہو جائیگی اس واسطے کہ وہ فاسد پر مدت جب ہوگی اور مدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے مانند ہر قسم۔ حتیٰ کہ غیر کے مستند سے نکاح اسی طرح حرام ہے جیسے غیر کی منکوحہ سے حرام ہے تو اس کے ساتھ ملک میں سے وطی بدعت اولیٰ حرام ہے۔ ولو وطی احد لہما حل لہ وطی الموطور دون الاخری۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو اسی موطورہ کے ساتھ برابر اسکو وطی کرنا حلال ہے اور دوسرے کے ساتھ حلال نہیں ہر قسم۔ اور اس سے دو بہنوں ملکہ کا جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ دو نوات ملکہ میں سے ایک موطورہ ہے اور دوسری صرف ملکہ ہے۔ لانہ یصیر حامعا بوطی الاخری لا بوطی الموطورہ اس واسطے کہ وہ شخص جمع کرنے والا بھی ہو گا کہ دوسری باندی سے وطی کیے نہ اس وقت کہ صرف موطورہ سے وطی کرے قسم۔ کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا اسکو حلال ہے۔ البتہ اسکی بہن سے بھی وطی کرنا دونوں کو جمع کرنا ہو گا اور یہ نہیں پایا گیا۔ وکل امرأتین لای يجوز الجمع بینہما نکاحا۔ اور ہر وہ دو عورتیں کہ دونوں کو ازراہ نکاح کے جمع کرنا جائز نہیں ہر قسم جیسے عورت واسکی خالہ اور عورت واسکی بھوپھی۔ فیما ذکرناہ بمنزلہ الاختین۔ تو ایسی دو عورتیں امور مذکورہ میں بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں قسم۔ یعنی جیسے ایک ان باپ سے یا نطفہ باپ یا نطفہ ماں سے دو بہنیں بطور ملک کے جمع کرنا جائز ہے اسی طرح ایک باندی واسکی بھوپھی یا خالہ کو بھی ملک میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر ایک سے وطی کرے تو دوسری سے وطی یا کوئی فعل داعی کرے اور اگر دوسری سے بھی کیا تو جب تک ایک کو حرام نہ کرے جو وہ مذکورہ تک کسی سے وطی یا داعی جائز نہوگا۔ (فروع متفرقة متعلق برودہ) امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی ان وہن و دختر کے بیان میں آگاہ کرنے کا اجازت کے بخا دے اور زوجہ کے پاس صرف سلام کر کے چلا جاوے۔ اتنا نار خانہ یہ قول منصوص بحديث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ ان کے پاس جانے میں بھی اجازت کا حکم دیا اور فرمایا کہ کیا تو جیسے کہ کہہ گا کہ اسکو نکلی کہلی دیکھنا یا نہ دیکھنا تو فرمایا کہ ہر قسم میں محبوب کا بالی خشک ہوا تو صبح یہ کہ عورتوں میں اسکا خلط نہیں



جائز ہے بلکہ منع کیا جاوے۔ القاضیان - ۵۔ وادعت کرنا اپنی ملک و مملوک و دودھ کے ساتھ حرام ہے۔ عورت کی نزع و مقعد کے درمیان جو جھلی کا پردہ ہے اگر بھٹ گیا تو شوہر کو اس سے وطی نہیں جائز ہے مگر جبکہ یہ یقین ہو کہ طلع و طی کر سکتا ہے مگر مقعد میں نہ چاہے اگر شک ہو تو وطی نہیں کر سکتا ہے۔ الغرائب - ۵۔ (متعلق لباس) سیاہ رنگ پہننا منہ و سبہ و الکفر - ۵۔ بلکہ جائز ہے اور مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر فتح مکہ کے روز سیاہ عمامہ تھا اور آپ نے سید کے واسطے ارشاد فرمایا ہے - ۴۔ عمامہ کا چھوڑ دو وزن کندھوں کے بیچ میں لگانا مستحب ہے۔ الکفر - بعض نے کہا کہ اسکا طول ایک بالشت ہو اور بعض نے درمیان پشت اور بعض نے زیر کمر تک کہا بالذکر عمامہ زمین پر نہ چکے اور جب دو ہر اکبر باذہنا جائے تو بیچوں کو جیسے باذہنا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے خواتین لمغنین ٹوپی پہننا سفائقہ نہیں ہے۔ الوجیز - بلکہ طریقہ سنت اور فرق از کفار ہے کہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں۔ کما فی الحدیث - ۴۔ رفیق حریر بالا جماع مکروہ ہے۔ المضمرات - اگر مانا حریر و بانا غیر حریر ہو تو بلا خلاف بالا جماع جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اسکے برعکس ہو تو جہاد میں بالا جماع جائز ہے۔ المحیط - لطائف جہاد میں حریر و دیباچ مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ انحراف - اس زمانہ میں خنز کو ریشم کے گودے سے بناتے ہیں تو خنز کی طرح کردہ تحریمی ہونا چاہیے۔ الملتقط - ریشمی لحاف مرد کو جائز نہیں اور نسہری کا ریشمی پردہ جائز ہے جیسے بچہ کا گوارہ ریشمی چادر سے جائز ہے۔ القیہ - ریشم کی ٹوپی مکروہ ہے۔ السراجیہ - ریشم کا تکر مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ القیہ - عورتوں کو حریر خالص جائز ہے۔ المحیط - صوف و بال کا لباس سنت نبیاء علیہم السلام ہے۔ الغرائب لباس جیلہ پہننا مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ تکبر نہ آوے اور تکبر کی تفسیر یہ ہے کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی رہے۔ السراجیہ - سیاہ یا لالون کپڑے کسی بیت پر ناسف کے واسطے پہننا مکروہ تحریمی ہے۔ القیہ - ہر دقت عمدہ کپڑوں سے محتاج مسلمان زن کو اذیت نہ دے انخلاصہ - قد من تک لکلتی ازار مرد کو مکروہ ہے۔ العتبیہ - پیوند لگا ہوا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے۔ قلت قد سبق فی حدیث عمر رضی اللہ عنہ - نیا رواہ ابن حبان عن ابی عثمان النہدی - پانچواں مرد و عورت کے واسطے مستحب ہے۔ الغرائب ازار و قیص دراز لٹکانا بدعت ہے اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچی نہ تو کراہت نثری ہے۔ الغرائب - بلکہ صحیح یہ ہے کہ ٹکے سے نیچی ازار لٹکانا بھی تکبر و خیلا کی تفسیر ہے پس مطلقاً مکروہ ہے اور ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جبکی لٹکانے سے نیچی ہو اللہ تعالیٰ اسکی نماز قبول نہیں فرماتا۔ نووی رحمتہ لہ کہ اسکی استاد برشرط مسلم صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنوں سے نیچی ہو جبے ٹخنہ ڈھکے یا ناز کے وقت ازار یا پاجامہ کو اوپر چڑھا دے بہر حال اس وعید میں شال ہوگا اسواسطے کہ ممنوع ایسی ازار ہے نہ ٹخنہ ڈھکنا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوزہ ہنکر اور چادر باندھ کر نماز ٹخنہ ڈھکے یا ٹخنہ جائز ہے۔ ۴۔ سمور و سنباب و ثعلب کی ٹوپی میں مضائقہ نہیں ہے اور جلد درمزدون کی کھال سے پوستیں مکروہ نہیں جبکہ ازار ہو یا ذبیحہ ہو اور چاہے مصلی بناوے۔ العتبیہ و المحیط و الملتقط - ۵۔ جن برتنوں پر چاندی سونے کی قلمی ہو اسے آفح بالا جماع مباح ہے۔ الاختیار شرح المختار - موتی پہنا اطفال و بالغ دو وزن کو جائز ہے اور کرے و لنگن طفل مذکر کو مکروہ ہیں۔ السراجیہ - سونے کی انگوٹھی صحیح قول میں مردون کو حرام ہے۔ الوجیز - لوہے و تانبے و پتیل و کافہ و رنگ کی انگوٹھی مرد و عورتوں سب کو مکروہ ہے۔ اور عقیق و شب علی الصبح جائز ہے۔ السراج و ابجواہر - لیکن حدیث میں ہے۔ و اتمس و لختا من حدید - یعنی تاج سے کہہ کہ تلاش کر اگر چہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ پس شاید کہ عورتوں کے واسطے مضائقہ نہ ہو۔ ۴۔ اور اگر لوہے پر چاندی کا پانی پھرا ہو تو جائز ہے۔ المحیط - (ایضاً کھانے پینے میں) کھانا یا چارچہ ہے فرض و مستحب و مباح و حرام - قسم اول فرض اسقدر کہ مرتجاوے پس اگر کھانا یا پینا ترک کیا یا شاک کہ مر گیا تو خود کشی کا گنہگار ہے۔ قسم دوم مستحب اس سے اتنا زیادہ کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے اور اس پر روزہ آسانی ہو مگر تم کھانا کہ اس سے ظاہر ہے کہ اگر بقدر فرض پینا



اکتفا کرے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے تو کچھ گناہ نہیں آتا اگرچہ رکن قیام اور نوسکا کی بنا قیام میں شخص کے واسطے گناہ ہیں جو قیام میں ہوا دیر سے نزدیک ظاہر ہو جائے تو اسے فرائض کے ہر دلیل کے کسب قیام واجب ہے جو چیز کو قیام کی قوی ہو وہ واجب ہوتا ہے۔ جیسے نماز میں شرمگاہ چھپانا واجب ہے تو رشتہ کمائی جس سے کپڑا حاصل کرے واجب ہے اور اسی کی نظر زوجہ اور والد کا نام و نفقہ ہے جبکہ یہ ضرورت بدون کمائی کے پوری نہ ہو چنانچہ کسب کا مسئلہ آتا ہے۔ ان اگر بھری اسباب کا بڑا کر کے بعد سیر ہو تو معذور ہے جیسے کسی کو بادیہ و کمالی کے کھانا میر نہ ہو یا قدر فرض سے زائد مہر نہ ہو تو معذور ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قسم سوم صلح وہ مقدار کہ سبب سے زائد سیر تک کھاوے تاکہ بدن کی قوت بڑھے (یعنی مثال خیر مانند جہاد و تہجد وغیرہ میں قوی ہو۔) ثابت اگرچہ ثواب ہے لیکن نفس کھانا مباح ہے۔ اور اس میں کچھ عذاب و ثواب نہیں اور اگر حلال سے ہو تو حساب آسان ہوگا۔ قسم چہارم حرام اور وہ سیری سے زائد ہے یعنی سیری سے زائد کھانا حرام ہے لیکن جہاد کے روزه پر قوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ فرض کہ نہان شرمندہ ہو یا سیری سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی مثلاً اس شخص کی مقدار سیری یا دیر ہو اور نہان قوی کی سیری تو بڑھ جائے پس اگر اسے باؤ کھینچا تو وہ شرمندہ ہوگا لہذا اس کی سیری سے زائد مباح ہے۔ خوراک کم کرنے کی ریاضت اس درجہ تک نہیں جائز ہے کہ اسے فرائض سے کمزور ہو جاوے۔ مترجم کتھا، ذکر کپڑے احکام سابق کے واسطے صریح دلیل ہے کہ مقدار واجب ہے کہ کھڑے ہو کر فرائض ادا کرے کیونکہ قیام واجب ہے۔ م۔ م۔ نفس کا مقدار بھوکا کھنا کہ اسے عبادات سے عاجز نہ کرے مباح ہے۔ مترجم کتھا، بلکہ محمود و شاب ہے۔ م۔ اور اس میں نفس کی ریاضت ہے اور اس سے طعام خوشگوار ہو جاتا ہے برزخات قسم اول کے حسین ادا سے فرائض سے قاصر ہو تو وہ خودکشی میں سے ہے اسی طرح نوجوان جس کو خوش شہوت سے حرام زنا و کافون جو مضائقہ نہیں کہ وہ کھانے سے باز رہے تاکہ بھوک سے ہی شہوت ٹوٹ جاوے بشرطیکہ اس حد تک ہو کہ اسے عبادات سے عاجز نہ ہو جاوے بلکہ اختیار شرح مختار۔ ۵۔ حدیث صحیح بن زرارہ کہ مومن ایک آنت بن کھاتا ہے اور کافران آنتوں میں کھاتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر آدمی کے واسطے چھ آنتیں ہیں پس مومن کا بطن نوران سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار سے بھر ہو جاتا ہے اور کافر خالی تو اپنے جوف کو بیان تک بھرتا ہے گویا چھ سے سات ہو جاتی ہیں یعنی سیری سے زائد کھاتا ہے۔ حدیث صحیح میں محمد حسین یہ رکھی کہ جوف میں تین طعام رہتا ہے پانی و تھالی سانس کے لیے ہو یعنی اس سے زائد خلاف مستحب ہے اگرچہ کئی بہتر اور حدیث صحیح میں آیا کہ گروہ نوجوانوں کے تم میں سے جسکو قوت و قدرت حاصل ہو وہ نکل کر لے کہ وہ خوب نظر کو بھی کرنے والا اور زنج کی حفاظت کرنے والا ہو تاکہ اور جسکو صفت نہ تو روزہ روزہ رکھنا ہے اور پر لازم کرے کہ یہی اسکے واسطے خوشی ہونے کا فائدہ دے گا۔ رواہ البخاری وغیرہ کیونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے نفی ہو جانے کی اجازت مانگی تھی پس اسکو حرام فرمایا اور روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی۔ لہذا خالی بھوکا رکھنا نفل اختیار ہے بلکہ روزہ رکھے۔ اور واضح ہو کہ رہبانیت بدعت و منوع ہے اور بعض احادیث میں ہے کہ سیری بہت کی رہبانیت تو جہاد ہے۔ اور اس مقام کے بیان سے ظاہر ہوا کہ بعض اہل بدعت نے بزرگوں کے نام سے جو بدکشی نکالی اس طرح کہ ایک بند مکان میں ایک دانہ و گھونٹ پانی سے چالیس دن تک افطار کرتے ہیں حتیٰ کہ چالیسویں روز صرف تین خالص باقی ہوتی ہے اور یہ پیش نکلے جاتے ہیں اور وہ چکار چند روز پرورش کے جاتے ہیں یہ طریقہ ترک فرض و حرام باخلاص ہے اور ساتی کے بعض صاحبین جنکی اختراع کا دعویٰ کرتے ہیں انکی کیفیت یہ تھی کہ انکی ریاضت آہستہ آہستہ یہاں تک پہنچی تھی کہ طعام قلیل بعد دو تین روز کے کھاتے تھے اور جو قوت روحانی و غلبہ انرا ایمانی کے انکو اسے عبادات وغیرہ کی قوت بہ ستر حاصل رہتی تھی حتیٰ کہ امام غزالی علیہ الرحمہ نے بعض سے ایک ہفتہ باز یادہ کے بعد طعام نفل کیا ہے اور اسکا بھید یہ ہے جسکی جانب مترجم نے اشارہ کیا اور یہاں اے سنت خاصہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے درپے چند روز تک روزہ رکھنے سے



اور جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کرنا چاہا تو انکو منع فرمایا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مجھے میرا رب سبحانہ تعالیٰ کو ملتا  
 پاتا ہے لہذا حاجت سلف و خلف نفسی اللہ عنہم نے متواصل روزہ مکروہ جائز کر دیا کہ انکو افلاک کی حاجت نہ رہے تو بھی ایک  
 جہاں سے وغیرہ سے انظار کر لیتے تھے۔ پس حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بہت آوی کو ایک نعمت غیر مرتبہ ثابت فرمائی کہ جسکو  
 طریقہ سنت و ادب بر طاعات میں لگانے سے وہ نکات روحانیہ فاضلہ و کاملہ ایک بیونہما ہو اور بعض مومنین میں ترجمہ  
 نصیر کی کہ جیسے جسم کے ساتھ ایک پیکر بیولانی اسی شکل و صورت کا یعنی ہمزاد ہو جو ہر آدمی کے ساتھ موافق حکم حدیث کے ہوتا  
 ہوتا ہے اسی طرح روح سری کے ساتھ ایک پیکر نورانی اسی شکل و صورت کا یعنی مدلی ہے کہ موافق تعلیم حدیث کے وہ بھی انسان  
 کے ساتھ مخلوق ہوتا ہے اور جیسے اس خمسہ ظاہری و باطنی اس جسم و اسکے متعلق پیکر بیولانی کے واسطے ہیں اسی طرح روح  
 و اسکی بیات نورانی کے واسطے ہیں حتیٰ کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر و باطن متادب رکھنے سے بہت جلد اسکے  
 مقام بیولانی پر پہنچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اسکو تواسے عزوجل سے درخواست کی کہ وہ برس فتنہ کا مقام پر پہنچا  
 متجاوز ہو کر پیکر نورانی روحانی تک واصل ہوا اور اٹلی ابدی اخروی قوت کے واسطے قوی ظاہر ہونے تو پھر اسکی ان باتھ  
 باذن وغیرہ اور ان واسطے حافظہ و خیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے کہ اگر یہ باتھ باذن کٹ جاوے تو اسکی قوت  
 کے کام و باذن کے کام میں کچھ شکل نہیں بلکہ اس سے بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی دوم علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ ذیل  
 کا قصہ نقل کیا جسکے باتھ جہاد میں کٹ گئے تھے اور صحاح احادیث میں اسکے اشارات صریح اپنے موارد مہانی و معانی میں  
 موجود ہیں لیکن ادراک و فہم درکار ہے ورنہ حکم قولہ تعالیٰ و کم سن آیت فی السموات والارض یرون علیہا و ہم عنہا سرخون ہیں  
 کافرون کے حد و ادراک سے یہ لازم نہیں کہ وحدانیت حق عزوجل کلمات اس زمین و آسمان و انکے نقوش میں موجود ہوں  
 اسی طرح احادیث میں نا سمجھی سے معانی نمونا لازم نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب جاننا چاہیے کہ جسے قبل وصول مقصود  
 یعنی روحانیت کے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا تو وہ نہایت خرابی و خسارت میں مبتلا ہوا اور آئندہ اسکے باتھ سے متعین ذلیل  
 کہ ہوا اور بام اعلیٰ پر چڑھنے کی سیرتھی و زینتہ ندارد ہو گیا پس اسکی حالت پر ہزار ہزار فکرم ہزارا فکرم ہے لہذا جاہل و جاہل  
 شیطان کے نفس کشی کے دھوکے میں خود کشی کرتا اور برباد ہو جاتا ہے اور بعد وصول نہ کھانے وغیرہ سے کوئی ضرر نہیں ہوتا ہے  
 پس جن بزرگوں سے بے روزہ رکھنا یا د چار روز تک نہ کھانا مردی ہے وہ اپنی حالت وصول پر تھے کہ باوجود اسکے  
 فرائض و طاعات و جہاد ادا کرتے تھے اور ان عقلمندوں نے حالت سے اپنی ابتدائی حالت میں انکی نقل ہماری اور حدیث  
 و فقہ کی متابعت سے سرکشی کی تو برباد ہوئے پس شرع سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی راہ اختیار کرنا اگر اسی ہے اور اپنے نفس کی  
 راہ یہ بھی ہے کہ اپنی سمجھ پر کام کرے واللہ العالی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اصلاح بدن کی غرض سے بقدر حاجت یا زیادہ کھانا مضامین  
 نہیں ہے۔ الحادی۔ روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں ان رکنا بخلا اسرات ہے مگر جبکہ اسکی حاجت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز سے  
 انکار سے قوالی سامن زکاری وغیرہ کئی قسم کا پکاوے تاکہ۔ ایک بین سے تھوڑا تھوڑا کھاوے تاکہ ادا سے طاعت کی قوت  
 حاصل کرنے تک پورا ہو جاوے یا یہ غرض ہو کہ سترہ مہانوں کو کھاوے تاکہ ہر ایک گردہ کو دسترخوان پر ایک مہد دوسرے  
 کے ٹھلاوے کہ سبکی ضیانت پوری ہو جاوے۔ الخلاصہ والاقتیار۔ دسترخوان پر حاجت سے زائد رزنی رکھنا بخلا اسرات ہے  
 مگر انکے بعد دیگرے مہانوں کی آمد ہو۔ اور بخلا اسرات کے یہ کہ روٹی میں سے بیج کا حصہ کھاوے اور کھانے چھوڑے  
 یا بھولی بولی کھاوے اور باقی چھوڑے کیونکہ یہ ایک طرح کا التزام ہوا لیکن اگر دوسرا اسکو کھا لیتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے جیسے مدین  
 عجاظ کرکھانے میں حکم ہے۔ الاختیار بخلا اسرات کے یہ کہ باتھ سے گرا ہوا لقمہ چھوڑ دے بلکہ اٹھا کر پیٹے اسکو کھاوے۔ الاختیار  
 و حد حدیث میں ہے کہ اسکو شیطان کے واسطے چھوڑے۔ م۔ روٹی کی بندگی کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آوے



تو کھانا شروع کر دے اور ساتھ کی چیز سالن زکامی وغیرہ کا انتہا نہ کرے۔ سال اختیار۔ طعام سے پہلے اور پیچھے ہاتھ دھو کر پڑے۔  
 ہو۔ الطہرۃ۔ اور حدیث میں بھی ایسا ہوا کہ آپ نے پہلے نہ دھوئے اور کبھی بعد طعام کے ہاتھ نہ دھوئے۔ م۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے  
 پہلے جواذن کے پھر پڑھوں کے ہاتھ دھو لائے جابریں اور بعد طعام کے اسکے برعکس ہو۔ الطہرۃ۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے ہاتھ  
 دھو کر روال سے نہ پوچھے اور بعد طعام کے دھو کر پوچھ ڈالے خزانہ المفتین۔ یہ اس وقت کہ عدال رکھنا بطور نحر نہ ہو بلکہ اس  
 غرض سے کہ اگر طعام سے انگلیاں صاف ہو جائیں۔ م۔ آٹے کے چکر سے ہاتھ دھونا یا جو کر جلانا جبکہ اس میں کچھ آٹا نہ ہو مضافاً  
 نہیں اگرچہ اسکو جانور کھاتے ہیں۔ القاضی خان۔ بعد طعام کے آٹے یا مین سے مانند صابون کے ہاتھ دھونے میں بقول  
 ابو حنیفہ و عاصمین کچھ مضافہ نہیں۔ یہ نوادر ہشام میں مذکور ہے۔ الذخیرہ۔ جب کو دو دن ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے  
 کھانا دینا مکروہ ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ کو مکروہ نہیں مگر کھانے کے بعد ہر صورت مستحب ہے۔ القاضی خان۔ ہمارے  
 بعض مشائخ نے کہا کہ ہم۔ ضرور میں غیرت مد نہیں لیتے یہی حال طعام کا ہے یعنی اس میں خود پانی مارے اور دھو دے۔ لحد  
 سنت طعام میں اول بسو و آخر الحمد شرعی اور اگر بھول جاوے نہ کہے۔ بسم اللہ ابلہ و آخرہ۔ یہی حدیث میں وارد ہے۔ الخلیفہ  
 بسم اللہ۔ زور سے کہے تاکہ ساتھی لوگ کہیں۔ اور کچھ فقہ زور سے نہ کہے مگر جبکہ ساتھی قاریغ ہو چکے ہوں۔ اتنا آواز خانہ  
 اگر کسی ساتھی نے بسو نہ کہے تو شکیانہ شریک ہو جائے اور ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم  
 شریک تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی اگر شریک ہو جس سے طعام جلد ختم ہو گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے بسملہ  
 نہیں پڑھی تھی۔ م۔ بسو ایسے طعام کے اول میں کہے کہ وہ رزق حلال ہو یعنی حرام پر بسو کہنا کفر ہے۔ وراحمہ بعد ہر طعام  
 کے کہے۔ لقیہ۔ سنت ہے کہ تک سے شروع اور تک پر ختم کرے۔ الخلاصہ۔ قول یہ نفید ہے بلکن سنت ہونے میں تاہل ہے  
 اگر انکو سنت سے مراد کسی وقت قبل۔ سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ خوراک قبل روزانہ  
 الغراب۔ حدیث میں گرم کھانے کو بھونکنا منع ہے بلکہ صبر کرے کہ خورج ہو جاوے۔ م۔ ابو یوسف ہم سے تفسیر مروی ہے کہ  
 بھونکنا مکروہ نہیں مگر اسی صورت میں کہ بھونک سے آواز نکلے جیسے فون۔ اُت وغیرہ۔ کما فی النوادر۔ ولکن غننا۔  
 یہ کہ سٹا تھا چاہے بنا چہ خلاصہ میں بعد نقل و اد کے کہا کہ گرم طعام نہ کھاوے اور نہ سونگھے اور نہ کھانے پینے کی چیز میں پھونکے۔  
 م۔ شاید اسوجہ سے کہ لعاب دہن کے ربڑ، اس میں گرنے سے دوسروں کو طہا کر اہت معلوم ہوگی۔ م۔ شروع طعام میں کھانے  
 کے چہین سے نہ کھاوے۔ الخلاصہ۔ انگلیاں چاٹنا قبل صاف کرنا سننے کے مسنون ہے۔ ابو یوسف۔ اور پالہ چاٹنا یعنی انگلیوں  
 سے صاف کرنا سنت ہے۔ الخلاصہ۔ اگر ابو القمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے۔ الخلیفہ۔ راستہ پر کھانا مکروہ ہے اور بقول مختار کہ کھانا  
 مکروہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ چمکے دیے ہوئے کھانا دینا یا باہان ہاتھ ٹپک کر یا ٹپک لگا کر مکروہ ہے۔ العتبیہ اور کہا گیا کہ اگر بطور  
 مگر نہ تو بقول مختار مضافہ نہیں ہے البواہر الاخلاطی۔ مترجم کہتا ہے کہ قول اول ہی اصح ہے اور حدیث میں منصوص ہے اور چونکہ  
 یہ وضع اہل تکبر کی ہے تو نیت بیفائدہ ہے غیر از جگہ حدیث میں اس طرح وارد ہے کہ میں ایسا نہیں کرتا تو درست نہیں ہے مگر خلاف سنت  
 ہوگا اور شاید کہ مکروہ سے یہی مراد ہے۔ م۔ مخصہ کی حالت میں مردار سے اس قدر کھانا کہ جس سے ہلاکت دفع ہو مضافہ نہیں ہے  
 السراج میں کہتا ہوں کہ شاید مختار یہ کہہ بحال خود حرام ہے صرف گناہ دور کیا گیا ہے یا مراد یہ کہ اس میں قول مخالف معتبر نہیں ہے  
 ورنہ یہ تو صحیح ہے کہ اس وقت مردار سے اس قدر کھانا فرض ہے کہ اگر نہ کھاوے اور مردار سے تو خود کشتی ہے اور اسی طرح شراب  
 بناد سو کر کھانا۔ اور یہی حکم اگر اہل میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ ہم جھکو قتل کرینگے ورنہ تو اس مردار یا خون یا شراب یا سو سے کھانا  
 کھائے گا اگر یہ قدرت رکھنا ہوتا ان بناد واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گناہ ہوگا بخلاف اسکے اگر کہا کہ ہم قتل کرینگے ورنہ تو  
 نزدیک قتل کرنا خود قتل ہونے سے زیادہ گناہ ہے۔ نہیں کہ نزدیک قتل کرے۔ م۔ پھر مخصہ کی حالت میں اخلافاً معتبر ہے



چنانچہ بعض نے کہا کہ مردار اسوقت جائز ہے کہ بھوک سے اپنے نفس پر تلف کا خوف کرے۔ ابن المبارک سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ بازار میں جاوے تو سولے اس حرام کے دوسری چیز کو نہ دیکھے۔ بعض نے کہا کہ جب اس وقت سے کہ دور ہو جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز کے بعد مباح ہے اور صحیح یہ ہے کہ اسکے واسطے کئی وقت مقرر نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں۔ الغراب۔ اور حدیث صحیح میں بعضے ایسے لوگوں کو اجازت دی جو روزانہ کفایت سے کم پائے تھے پس شاید کہ اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر صغیر بچہ اسکو برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور اسکا حج شدید ظاہر ہے حالانکہ حج مرفوع ہے خالفیم۔ م۔ پھر بعض نے کہا کہ مردار کھانا تو حرام تھا اسی طرح حرام ہے لیکن مخمض سے مضطر کے واسطے گناہ دور کر دیا گیا ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مضطر کے واسطے حلال ہے حتیٰ کہ وہ اسکو چھوڑ نہیں سکتا۔ الغراب اور یہی حق ہے۔ اسواسطے کہ قول تعالیٰ خلق لکم مافی الارض جمیعاً۔ اصلی اباحت کی دلیل ہے سوائے اسکے جو بطور حکم بعدی کے ممنوعات ہیں پس جب اس میں مانعت نہیں رہی تو اصلی علت قائم ہوئی و اسے شاکہ علم۔ م۔ اگر بھوک سے اپنی جان پر موت کا خوف ہو حالانکہ سفر میں اسکے سامنے کسی پاس طعام ہے تو وہ سفر میں مذکور ہے کہ اسکو جائز ہے کہ اپنی ہلاکت دور کرے کی مقدار اسکے طعام سے بشرط ضمانت ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی جسقدر لیا اسکا ضمانت ہے۔ م۔ اور اگر پیاس سے فون موت ہو اور اسکے پیش کے پاس پانی ہو تو اس سے استعذار پانی لینا جائز ہے کہ پیاس کا خوف جائز ہے حتیٰ کہ اگر وہ انکار کرے تو اس سے لڑائی کرنا جائز ہے مگر بدن ہتھیاروں کے لڑ سکتا ہے اور ہتھیار سے دفاع کر نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ اپنی جان رکھنے کے واسطے دوسرے کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور ہتھیار سے قتال میں ہی قصد ہے اور قصد نہ کر رہنہ قتل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں قاتل و مقتول دونوں کو دوزخ میں فرمایا ہے پس بچا گیا کہ یہ قاتل ہے اور وہ مقتول کیون دوزخ میں ہے تو فرمایا کہ اسواسطے کہ وہ سامنے کے قتل پر جریض تھا۔ م۔ اور اگر رفیق کو بھی پیاس سے خوف ہو تو اسکے پاس سے کچھ پانی لے اور کچھ چھوڑ دے۔ الخلاصہ۔ اور تہذیب میں لکھا کہ اگر مالک طعام نے اسکو دینے سے انکار کیا تو قتال نہیں کر سکتا اور اگر مبر کر کے مر گیا تو اسکو روا ہے۔ م۔ اسواسطے کہ غیر کی ملکوت چیز میں قتل اسکو قتل کرنا روا نہیں ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس حالت میں اسکا حق متعلق ہو گیا کیونکہ غیر کی ملکوت غایت یہ کہ حرام ہے اور اسوقت اسکو حرام بھی حلال ہے اور جواب یہ کہ ہاں جس طرح چاہوے لیوے لیکن اسکو قتل نہیں کر سکتا ہے بخلاف اسکے اگر کوئی کے پانی سے مانع ہو تو قتال کرے جیسا کہ تہذیب میں مذکور ہے اور یہ اسوجہ سے کہ اسکا حق پہلے سے متعلق ہے تو رد کئے والے کو یا اسکو مار ڈالنا چاہتا ہے تو یہ اپنے حق کا قصد کر کے دفع کرے پس دونوں میں فرق یہ کہ غیر کے طعام سے پہلے اسکا حق متعلق نہیں تھا اور گنو میں کے پانی سے متعلق تھا۔ بخلاف اسکے اگر گنو میں میں پانی سے مانع ہو ملکا اپنی مشکیزہ سے مانع ہو تو قتال نہیں کر سکتا ہے۔ پس اسکا حکم یہ ہے جو محیط میں مذکور ہے کہ شیخ بولفرم نے فرمایا کہ جس شخص کو آدمی نے اپنے وزہ تصرف میں کر لیا وہ اسکا مالک ہو جاتا ہے جب تک طعام اور پانی جو اسے برتن وغیرہ میں کر لیا اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔ تو اس چیز کے لینے میں مضطر کو مالک سے قتال جائز ہے لیکن بدن ہتھیار کے لڑے اور ہتھیار سے روا نہیں جائز ہے۔ م۔ اگر کوئی وغیرہ کے پانی میں اگر مضطر ہو گیا تو اسکو ہتھیار سے قتال بھی جائز ہے۔ کذا فی الموطأ۔ پیاس سے خوف ہلاک ہوا اور اسکے پاس شراب موجود ہے پس اگر جانے کہ اس سے رفع تشنگی ہوگی تو بقدر ضرورت پینا جائز ہے۔ اور جز۔ بلکہ بقول اصح اگر کچھ اور ہلاک ہو تو عاصی ہے۔ م۔ اگر مضطر لے مردار بھی نہ پایا اور اپنی ہلاکت کا خوف کیا پس کسی آدمی نے اس سے کہا کہ میرا طعام یا کوئی عضو کاٹ کر کھالے تو اسکو ایسا کرنا روا نہیں ہے اگرچہ وہ شخص اس طرح کھڑا کھائے سے مرنا چاہے اور اس شخص کا حکم دینے بھی صحیح نہیں ہے جیسے مضطر کو روا نہیں کہ اپنے بدن سے کھڑا کھائے۔ القاضی خان۔ باب کو اگر سپر کے مال کی فروخت



ہوئی کہ تناول کرے پس اگر شہران ایسا ہوا اور محتاجی کی وجہ سے ہو تو مفت کھادے اور اگر جنگل میں ہو اور طعام نہوے  
 کی وجہ سے ضرورت پڑے پس اگر پاب تو نگہ جو لینے اسکو صدقہ لینا حلال نہو تو وہ پس کمال بقیبت تناول کرے۔ انخلاصہ۔ باب  
 کو اپنے پس بخیل کمال تناول کرنا روا نہیں ہے مگر جبکہ حاجت پڑے اور اگر وہ لیم بخیل نہو تو بغیر حاجت بھی روا ہے۔ الملتقط  
 فقیر نے حالت تنصو میں مردار وغیرہ سے انکار کیا یہاں تک کہ مرگیا یا روزہ رکھا اور نہ کھایا حتیٰ کہ مرگیا تو گنہگار ہے۔ الا اختیار  
 والکبری۔ (فصل کسب و کمائی کرنا) امام محمد رحمہ نے کتاب الکسب میں لکھا کہ مستحب حقیقت کمائی سے عاجز  
 ہو تو لوگوں پر اسکا طعام فرض ہے۔ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ٹھکر کمائی سے عاجز ہو تو جو شخص اسکو حال سے  
 واقف ہوا پس فرض ہے کہ اسکو اسقدر طعام پہنچا دے کہ وہ نکلے دادا سے فراغت پر قوی ہو جاوے لیکن جس کسی نے  
 وپا کر دیا تو ذرا بپایا اور باقیوں سے فرضیت ساقط ہوئی) اور اگر کسی نے اسکو طعام نہ دیا حتیٰ کہ مرگیا تو جسقدر لوگ اسکی  
 حالت سے واقف تھے سب گنہگار ہونگے۔ اسی طرح جو شخص اسکی حالت سے واقف ہوا اسکے پاس کچھ نہیں ہے تو اسپر یہ فرض  
 ہے کہ ٹھکر لوگوں کے حال سے مطلع کرے تاکہ وہ موا سات کون بھرا کر کسی نے موا سات کی حتیٰ کہ وہ مرگیا تو سب گنہگار  
 ہوئے اور اگر کسی نے اسکی حاجت نہ کر دی پوری کردی تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی۔ صورت دوم یہ کہ محتاج نکل  
 سکتا ہے لیکن کمائی نہیں کر سکتا تو محتاج پر واجب ہے کہ وہ نکلے اور جو شخص اسکی حالت سے واقف ہو پس اگر اسپر محتاج کا کچھ  
 آتا ہو تو ادا سے حق کے طور پر اسکو دے اور اگر محتاج نہ کر سکتا ہو تو اسپر کمائی کرنا واجب ہے اور اسکو سوال کرنا حلال  
 نہیں ہے۔ صورت سوم یہ کہ محتاج کمائی سے عاجز ہو لیکن وہ ٹھکر دروازوں پر پھیری کر سکتا ہے تو اسپر اسطرح پھیری کرنا فرض ہے  
 حتیٰ کہ اگر ایسا کیا اور ہلاک ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک گنہگار ہوگا۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ دینے والا افضل ہے۔ اس مسئلہ  
 میں بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصل مذکور ہیں۔ م۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ فلان نے میرے مال سے جو کچھ تناول کیا تو  
 اسکو حلال ہے مگر فلان شخص نے کچھ تناول کیا حالانکہ اسکو یہ اجازت اباحت معلوم نہ تھی تو جائز ہے اور وہ ضامن نہوگا۔  
 انخلاصہ۔ ایک نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تو میرے مال سے کھادے سب میں نے کچھ حلال کیا تو یہ حلال ہے اور اگر کہا کہ  
 سب سے میں نے کچھ بری کیا تو بری نہوگا اور صدر الشہید نے فرمایا کہ جواب یہ کہ بقول محمد بن سلیمان بری ہوگا۔ الفوجیر۔ اگر  
 کہا کہ تو میرے مال سے جہان پادے کچھ حلال ہے جو چاہے لے لے تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ یہ فقط آدم و زینار کے واسطے  
 ہے پس وہ اسکے باغ کے بھل دیوہ جات نہیں لے سکتا ہے اور نہ اسکے گھستے بکری لے سکتا ہے اور نہ دیگر چیزیں۔ اور اگر ایک  
 درخت خرما وغیرہ دو آدمیوں میں مشترک ہو پس ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اس سے جو چاہے کھا اور جو چاہے بہ کہ جو چاہے تو بہ  
 ہے۔ السراج۔ اگر کہا کہ تو نے کس قدر میرے آم کھائے اسنے کہا کہ باج حالانکہ دس کھائے ہیں تو دروغ نہیں ہوگا۔ اور اگر  
 کہا کہ تو نے یہ کبیرا کتنے کو خریدا اسنے کہا کہ باج حالانکہ دس کو خریدا ہے تو دروغ نہوگا۔ انخلاصہ۔ مری ہوئی مرغی سے جو اندھا  
 کھلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے دودھ نکلا تو وہ کھایا جاوے۔ السراج۔ دودھ انقر یعنی کرم پیکہ یعنی ریشم کے کڑے جب  
 انہیں روح نہیں بھونکی گئی ہے تب تک انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اسی طرح دودھ الزبور یعنی زبور کے کیراں  
 میں جب تک روح نہیں پڑی ہے انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔ منرجم کہتے ہیں کہ دودھ بلغر اور دودھ الزبور حقیقت  
 کیلے نہیں بلکہ اٹھ سے بن جیسے مچھلی وغیرہ کے اٹھ سے ہوتے ہیں تو انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ نے  
 کہا کہ اگر بکری یا بھیر کے بچہ کو خرما دے دے پالا گیا تو اسکا کھانا حلال مگر مکروہ ہے۔ اگر بکری کو شراب پلا کر اسی وقت  
 قح کیا جاوے تو مکروہ نہیں ہے اور اگر دیر ہو گئی تو وہ چھوٹی ہوئی مرغی کے مانند ہو لینے اتنی دیر تک روکی جائے کہ ازال  
 ہو جاوے۔ گوشت کا کیرا اگر شوربہ میں موجود ہو تو وہ نجس نہوگا لیکن اگر بھٹ گیا تو شوربا بھی نہیں کھایا جاوے گا۔ تنویر



آدمی کا پسینا گرایا رنٹ یا آسنو تو اسکا کھانا جائز ہے۔ خون ہی پانی میں گرے تو جائز ہے۔ لیکن طبیعت کی راہ سے کھنونا ہو گیا۔ القنیہ۔ عورت ہانڈی بکاتی تھی کہ اس کے شوہر نے اگر ایک پیالہ شراب اس میں ڈال دی پس عورت نے اسی قدر سرگرمی ڈالا کہ شور بہ سرکہ کی طرح قش ہو گیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ بچی ہوئی ہانڈی میں نجاست گری تو شوہر کھایا جاوے اور گوشت بھی نہیں کھایا جائیگا اگر ہانڈی میں جوش ہو اور اگر جوش نہ ہو تو بوٹیان دھو کر کھائی جاوے۔ السراجیہ۔ مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں مضائقہ نہیں۔ یہ امام محمد رحمہ سے مروی ہے۔ الحماوی۔ قلت اور اسی پر فتویٰ ہے بشرطیکہ پانی میں نجاست محسوسہ حقیقیہ نہ ہو۔ م۔ بی کے جھوٹے سے آٹا گوندھ کر روٹی بکائی گئی تو آدمی کو کھانا مکروہ نہیں ہے۔ القنیہ۔ مکروہ ہے کہ آدمی خود میرہ کھاوے اور چھانا ہو جس سے میرہ نکال لیا ہو وہ لونڈی غلاموں کو کھانے کے واسطے دے۔ گو بر میں روٹی لی تو ویسا جاوے کہ اگر سخت گو بر ہو تو جھاڑ ڈالا جاوے اور روٹی کھائی جاوے کیونکہ نجس نہیں ہوئی۔ خوانۃ الفقہاء۔ گوہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اسکو جھوڑنے میں معذور ہے اور اسکا دھونا لازم نہیں ہے۔ القنیہ۔ چوتھے لے گیہوں اپنے دانتوں سے کترے تو بغیر درت انکا کھانا جائز ہے اتنا تاریخیہ۔ ادنیٰ یا بکری کی ہنگنی میں جوئے ہوئے پائے تو دھو کر کھانے میں مضائقہ نہیں اور اگر گاسے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائینگے۔ محیط السحسی۔ جائز و مسور و مونگ وغیرہ ایسے چہ بچہ میں دھونا کہ گرتے جاوے مکروہ ہے۔ القنیہ۔ گوشت جب بدبودار ہو گیا تو اسکا کھانا حرام ہے۔ گھی و تیل و دودھ اگر بدبودار ہو تو حرام نہیں ہے۔ طعام اگر تغیر ہو کر جوش کھا گیا تو نجس ہو گیا سینے کی چیزیں تغیر ہونے سے نجس نہیں ہوتی ہیں۔ خوانۃ الفقہاء۔ اگر بھلون کے زمانہ میں آدمی کا گزر بھلون کی طرف ہو اور درختوں کے نیچے بھل گرے پڑے ہن پس اگر آبادی کے اندر ہو تو تناول مباح نہیں مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ مالک نے صریحاً یا دلالتاً اباحت دیدی ہے اور جب عادت جاری ہو کہ ایسے بھلون سے منع نہیں کرتے ہن تو یہ اجازت بدالت ہے اور اگر باہر باغون میں یا دیہات میں ہو پس اگر ایسے بھل ہوں جو باقی رہتے ہن جیسے جوڑ وغیرہ تو لینا جائز نہیں ہے مگر جب کہ مالک کی اجازت معلوم ہو اور اگر ایسے بھل ہوں جو باقی نہیں رہتے ہن تو اختلاف ہے اور صدر الشہید رحمہ نے فرمایا کہ مختار یہ کہ جب تک مالعت صریحاً یا عاۃ معلوم نہ ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ محیط۔ اور غیاثیہ میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ جب تک مالکون کی رضامندی معلوم نہ ہو تب تک کھانا مباح نہیں ہے۔ مترجم کتاہ کہ حدیث صحیح میں گرے بھل بقدر بھوک کے کھا لینے کی اجازت ہے اور جھوڑنے و توڑنے سے اور باندھ لالے سے ممانعت ہے۔ پس شاید کہ اہل مدینہ میں ازراہ عادت کے ایسی اجازت معلوم ہو یا آپ کے ارشاد سے اجازت ہو اور ہمارے دیار میں اگر کوئی شخص ایسا کرے تو مالک مستاجر اس سے بدلہ کرے پس بہر صورت جدال سے بچنا لازم ہے لہذا مفتی اسکی اباحت مطلقہ کا فتویٰ دے۔ مواللہ فیہ الخ۔ م۔ اور ان بھلون میں سے کچھ باندھ لانا جائز نہیں ہے۔ جامع الجوامع۔ اگر درختوں پر بھل لگے ہوں تو خود آبادی میں ہوں یا باہر یا دیہات میں ہوں افضل یہ ہے کہ بدون اجازت مالک نہ لے مگر آنکہ ایسا موضع ہو جس میں بہت بھل ہن جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکون پر اسکا کھانا گران نہ ہو گا تو کھانا جائز اور باندھ لانا نہیں جائز ہے۔ (درختوں کی قبیان) بت جھاڑ میں گر کر راہ میں جمع ہو گئیں پس اگر توت کی طرح کام آتی ہوں تو نہ لے ورنہ ضامن ہو گا اور اگر بے کام ہوں تو نہ لے اور ضامن نہ ہو گا۔ محیط ہر اور ہمارے یہاں آم وغیرہ کی قبیون میں دلالتاً عام اجازت بلکہ مالک کی خوشی و نفع ہے۔ م۔ دوست کے گھر میں جا کر دیکھی گرم کر کے کھایا تو جائز ہے اور اگر دوست کے باغ انگور سے کھاوے ہن اگر جانے کہ گران نہ ہو گا تو مضائقہ نہیں ہے اور فوب دیکھ لے کیونکہ طامع کی نظر خطا کرتی ہے۔ الملقط۔ میں کتاہوں کہ اصل



ان سال میں حوالہ کی طرح قتل و ذخیرہ نہیں کی جاتی ہیں دوست کی گوارائی و ناگوارائی پر ہی موقوف ہے اگر برعکس ہو تو حکم برعکس ہو گا۔ نہ جاری سے پہلے کھا کر کھانے میں مضافۃ نہیں اگرچہ بہت ہوں کہ جو کچھ تھوڑے تو خراب ہو جاوے تو دلیل ہو کہ اٹھانے کے لئے کی اجازت ہو۔ محیط السرخسی۔ بانی سے نگرانی نکال لینا اگر بے قیمت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ السراجیہ و خلاصہ و محیط السرخسی۔ اگر اخروٹ ایک ایک کر کے ایک ہی جگہ سے اس قدر پائے کہ جنگی کچھ قیمت ہوگی تو مثل لفظ کے ہیں حتیٰ کہ تو نگر ہو تو اس کو حلال نہیں ہیں اور اگر مشرق موافق سے جمع کیے تو حلال ہیں فقہ ابو اللیث نے کہا کہ وہ بہر حال مثل لفظ کے ہیں بخلاف چھوڑنے کی گھلیوں کے کہ انکو پھینک دیتے ہیں اور اخروٹ پھینکے نہیں جاتے ہیں لیکن اگر دشتوں کے پتے پاوے تو ایسے ہیں جیسے کھیت کاٹ لینے کے بعد زمین میں بقیہ دانہ و بالیان پارے۔ کہ وہ جائز ہے۔ الحادوی۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد رہاں سے دانہ و بالیان چھوڑ جائز ہے۔ اور شاید یہ حق ہو کہ اگر کھیت دانے سے منہ کر دیا تو مباح ہے لیکن بیٹے دیار میں یوں جاری ہے کہ زمیندار اکثر مٹی جوں کو اجازت دیتا ہے کہ چناؤ گیہوں چھین لیں اگر باغچہ سیر ہو تو نصف زمیندار کا اور نصف ان لوگوں کے واسطے ہے پس ایسا کرنے میں کلام ہے کہ یہ بے نزہۃ فقیر اطمینان ہے کہ زمیندار نے ان لوگوں کو اجازت دیا کہ اسکی زمین سے دانہ چھین کر انھیں دافون میں سے نصف یا چہارم بٹائی ہو اور یہ فاسد ہے حتیٰ کہ کل دانہ جو چناؤ زمیندار کے واسطے ہے اور مزدور دن کو انکا اجر مثل بیگیا جیلہ ہے کہ جس قدر اندازہ ہو اس قدر اطمینان برائے کو مزدور کرے پھر جس اتاج سے چاہے دیدے۔ مترجم۔ (درخت مقبرہ) اگر مقبرہ بنانے سے پہلے موجود تھا تو مالک مستحق ہے جو چاہے کرے۔ اور اگر زمین موات یعنی غیر ملک خاص ہو تو درخت بحکم قدیم ہے۔ اگر مقبرہ بنانے کے بعد مالک تو دیکھا جادے کہ کسی شخص معلوم نے بویا تو اسکی ملک ہے مگر اسکو ثمن صدقہ کرنا چاہیے۔ اور خود بخود مالک تو قاضی مختار ہے اسکی رائے پر حکم ہوگا حتیٰ کہ اگر اسکی رائے ہو کہ درخت کر کے مقبرہ کی ضرورت میں مرنے کرے تو کرے۔ الغرض یہ فقیر کو کچھ صدقہ دیا گیا ہے اس میں سے تو نگر نے کھانا چاہا پس اگر فقیر نے تناول کیا یعنی اجازت دی کہ کھاؤ تو اس کے خلاف ہونے میں مشاع کا اختلاف ہے۔ محیط۔ اور کتاب المکاتب من الہدایہ میں اشارہ ہے کہ تناول جائز نہیں ہے چونکہ لکیت متغیر نہیں ہوئی بلکہ وہ فقہ کی ملکیت برابری ہے جسے مہمان کو اختیار نہیں کہ بدون اجازت مالک کے دسترخوان سے کسی کو کچھ دے۔ م۔ اور اگر فقیر نے یہ چیز تو نگر کو دیدی پھر اسکو کھانا حلال ہے۔ محیط۔ جسے آنحضرت نے بریرہ زہرہ حضرت ام المومنین رضی اللہ عنہا کی آزادی ہوئی تھی اسکا گوشت آپ نے بخورہ یہ قول کیا چنانچہ فرمایا کہ اس کے واسطے صدقہ ہے اور جاری ہے واسطے بریرہ م۔ ابن سبیل کو یعنی نگر کو سفر کی راہ میں بضرورت محتاجی کے کچھ صدقہ دیا گیا جسکے ذریعہ سے وہ وطن روانہ ہوا پھر پہنچ گیا اور بھی کچھ صدقہ اسکے پاس باقی رہا تو اسکے کھانے میں مضافۃ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا گیا پھر وہ تو نگر ہو گیا اور صدقہ قائم ہو تو اسکے کھانے میں مضافۃ نہیں ہے مٹی کھانا کر رہے ہو (مگر وہ تحریری ہے۔ م۔) خمس الاثمہ حلوانی نے شرح نسو ما کتاب الصوم میں کہا کہ اگر اسکو فوت ہو کہ اسکے کھانے کے سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو مباح نہیں ہے اور یہی حکم ہر ایسی چیز میں جو سوا اسے شے کے ہو جس سے یہ ختم ہو۔ محیط۔ ظاہر قول دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے میں یہ خوف ہو کہ بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اسکو کھانا مباح نہ ہوگا کیونکہ شے میں تحریم کی یہی علت کہ مورث مرض ہے اور اس حکم میں مریض یا کمزور کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ فاحفظ۔ م۔ اگر مٹی قلیل و کبھی کبھی کھاتا ہو تو مضافۃ نہیں ہے۔ محیط۔ مترجم کتابہ کہ اس میں مرجع قول اطباء اور وہ بہر صورت میں اسکو مفرکتے ہیں پس ظاہر ہے اب تو اطلاق ہے کہ ہر حالت و صورت میں کرنا ہو جیسا کہ اصول و ضوابط میں مذکور ہے اور یہی اوفق بحديث ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر کسی شخص کی عادت ہو گئی ہو اور یکایک جڑنا تکلیف و صحت مرض و غل و غل و غل ہے تو اس پر واجب ہے کہ فوراً لکھ کر لے اور چھوڑنے کے سوا کچھ میں مشغول ہو بیان کرے۔

۹  
جس کو چاہے کرے  
وہ خود بخود مالک  
تو قاضی مختار ہے



بارے اور یہ نظریہ دیکھ کر جسکی عادت پڑ گئی ہو چنانچہ اس میں بھی حکم ہے جیسا کہ شامی نے رد المحتار میں شیخ ابن حجر  
 علی و شیخ عبد اللہ ابنی ہا بوسی وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ م۔ کہ منظر سے جو سرخ مٹی لٹی جاتی ہے جسکو طین عمرہ کہتے ہیں دیکھو وہ قریب  
 قرابین بھی مثل دیگر بیرون کے گریخت ہے۔ جو ابراہیم نقادی۔ ایک خاص جگہ کی خاک مینہ منورہ حسین شفا کی مدد سے  
 بوجہ نفع خاص کے مستثنیٰ ہے اور بعض فقہار نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت دی کہ جب تک سفر نہ ہو مضافہ نہیں کہہ کر مٹی  
 کی حرمت بوجہ نجاست نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ بیماری پیدا کرتی ہے لہذا ابوالقاسم رحم نے کہا کہ مٹی کھانا عاقل کا کام نہیں ہے بلکہ  
 حق یہ کہ مٹی کھانا مکروہ تحریمی ہے سولہ ایک خاص مقام کے جو مینہ منورہ میں واقع ہے اور وہ بھی تبرکات کھائی جاتی ہے جسکی مقدار  
 نہایت خفیف ہے قافہ۔ م۔ عورت اگر مٹی کھانے کی عادت ڈالے جس سے اسکی جمال میں نقصان ہوگا تو شوہر اسکو منع کر سکتا ہے  
 ایچ۔ مین کتابوں کے اسی طرح اگر انہوں نے بھنگ وغیرہ سے بھی بوجہ کراہت کے اور بوجہ نقصان جمال کے منع کر سکتا ہے۔ م۔  
 (قالودہ وغیرہ) انواع طعام خوش مزہ کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ انصاری۔ انواع نوا کہ سے تلکے جائیں اگرچہ حرکت  
 افضل ہے خواندہ انہیں۔ اقول بھید دانندہ تعالیٰ اعلم یہ کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیکر و عالی کافہ  
 جسمی تک ظہور کرتا تھا تو حسابی کدورت بننے نہ تھی ادب رقیق جسم سے ظہور نہ کر کے بعد جسم کی نازکی مفر نہیں ہے اور بدن اسکی جسم کی  
 تقداری مذہب ہونگے چنانچہ قریب قرن کے بعد مالون کے ق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ مٹی کو پسند کرینگے۔ پس یہ مٹی کی غیر مرتعہ عقلی  
 دانندہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کھڑے ہو کر پانی پینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ انصاری۔ لیکن خلاف ادب ہے حتیٰ کہ آنحضرت نے کھڑے  
 ہو کر پینے والے کو تنہا کرنے کا حکم دیا کافی اسن۔ اور خود بنفس شریف ایک ٹکے ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور  
 معلوم ہے کہ ضرور درمزم کا پانی دھوین کا جھوٹا پانی کھڑے ہو کر بوجہ کراہت کے مندوب ہے اور سبیل کا پانی بوجہ کچھ یا علی مقام کے کھڑے  
 ہو کر جائز ہے پس صواب یہ ہے کہ جن صورتوں میں کھڑے ہو کر مندوب ہو تو وہاں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہے اور پانی صورتوں  
 میں بیشک مندوب ہے مگر اگر کوئی غلغلہ ہو اور کچھ یا علی مقام یا مشکیزہ لٹکا ہوا بیان عذر کے واسطے کافی ہے اور بدن عذر  
 بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ادب سے بے رغبتی نہ ہو ورنہ قرآن کے قابل ہے۔ دانندہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 سقا یہ سے پانی پینا ہر تو گرو فقیر کے واسطے جائز ہے۔ انصاری۔ چلتے ہوئے پانی پینا نہیں چاہیے اور سفر کے لیے اجازت  
 ہے۔ انصاری۔ ایک سانس میں پینا سبیل ہے اور تین سانسوں میں اس طرح کہ برتن سے سہ ہٹا کر سانس لے اور اول سانس پینا  
 اور بعد فراغت کے۔ الحمد للہ الذی سقانا فاروانا۔ پڑھے۔ یہ حد بشرط کے موافق حکم ہے۔ م۔ سقا یہ کے مشکیزہ کے ٹھہ سے لگا کر  
 پانی نہ پے کیونکہ شاید کبڑا وغیرہ خلق میں چلا جاوے۔ انصاری۔ لیکن ابھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ایک شخص کے بیان لکھی ہوئی مشک میں سے ٹھہ لگا کر کھڑے پانی پیا تھا۔ پس مانت بوجہ خون تنگی وغیرہ کے ہے  
 م۔ سقا یہ کا پانی کھڑا لیجانا دو حال سے خالی نہیں کہ اگر اجازت ظاہر ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ سرکہ کے شکر میں ایک  
 قطرہ شرب گری تو پینا حلال نہیں یہاں تک کہ ایک ساعت گزر جاوے۔ اور اگر سرکہ کے شکر میں ایک گھڑا شراب  
 مائی گئی اور اسکی بویا نہ ہو تو فی الحال پینا حلال ہے۔ الملقط۔ کافرباب کو شراب نہ پلاوے اور نہ قوح  
 اسکو دے کر اسکے ہاتھ سے واپس لے اور کافرباب نصرانی کو گر جانے لیاوے گردان سے واپس لاوے۔ کافرباب  
 کی ہانڈی و طعام پکاوے بشرطیکہ ہانڈی میں مردار یا سورنہ نہ ہو۔ دعوت حسین شراب یا سور یا مردار جو وہاں مسلمان  
 حاضر نہ ہو۔ انصاری۔ سانس کا یا لہ یا لکھ ان کو ردولی پرنہ رکھے۔ انصاری۔ کاغذ میں نمک ہو تو ردولی پر رکھنا جائز ہے اور کھانا  
 کہ آپ کے کھانا میں مینہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ انصاری۔ مزہم کے نزدیک یہ شراب غیر مفید ہے کیونکہ علت شرب  
 کہ ردولی کی تکوین میں تصور ہی پس اول اصح ہے۔ ان خوان پر رکھنا مضائقہ نہیں۔ م۔ خوان کے کاندون سے بدشان



مکروہ ہے۔ الطہریۃ۔ روٹی سے انگلیاں پوچھنا یا چہرے کو شست کاٹ کر کھانا ہر مضائقہ نہیں جبکہ بعد اسکے یہ روٹی کھاوے اور بعضے مثل شغ مطلقا مکروہ کہتے تھے۔ المحیط۔ اور یہی الطہریۃ کیونکہ اس میں سو رادب نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

م۔ شیخ علاؤتر جانی رہنے کہا کہ حجری سے مدنی کا ٹٹا مکروہ ہے اور شیخ ابو الفضل الکمرانی والو حامد نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے۔ یعنی

دار علی بن احمد رحمہ نے تفصیل کی کہ اگر دودھ سے گوندھی روٹی ہو تو کاٹنا مضائقہ نہیں وغیرہ مکروہ ہے اور اگر ایسی روٹی ہو تو حجری سے کاٹنا نجیوں کے عادات سے ہے۔ التاتاریخانیہ عن الیتمہ۔ پڑوسی محلہ والے باہم ایک دوسرے سے خیر بیا کرتے ہیں اور انہی سے اسکا عوض دیدیا کرتے ہیں تو یہ جائز ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ یعنی مثلاً ایک لولی خیر ملانے کو لیا اور انداز سے اسی قدر دیدیا تو یہ بیح نہیں بلکہ جائز ہے اور اصول الخفیہ کے موافق اس میں بیاح جاری نہ تھا اس واسطے کہ جنس موجود ہے مگر قدر ندارد ہے کیونکہ نصف صاع سے کم ان کے نزدیک مقداری نہیں ہے۔ ان قرض میں کلام ہونا چاہیے تو جب فتویٰ یہ کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور چونکہ مقداری نہیں ہے لہذا انہی کا کافی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسافروں نے اگر اپنی منزل میں اپنی نادراہ سے نکالا اور سب نے باہم خلع کر کے کھایا۔ یا ہر ایک نے ایک ایک درم نکالا اور سب کے طعام خرید کر باہم کھایا تو یہ جائز ہے اگرچہ کھانے میں تفاوت ہو۔ ابو جزیہ۔ حد۔ (تذیل)۔ طلب رزق حلال جہاں تک ممکن ہو فرض ہے۔ ایک وقت میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تجارت سبب تھی اور اسلام کی سلطنت میں خوب ہے لیکن کفار کی سلطنت میں زراعت بہتر ہے۔ بھرے پیٹ کے ساتھ تمام شب کی عادت سے نصف پیٹ کے ساتھ نصف عبادت افضل ہے۔ سال کثیر و لمو میں طے سے کفایت و قلیل بہتر ہے۔ چونکہ مال کے حقوق و جمعات بہت ہیں لہذا اکثر ممالک قلت کو مختار کیا اگرچہ مال سے خیرات کرے اور حقوق ادا کرے اور حدیث صحیح میں یہ بھی وارد ہے کہ نعم المال الصالح للرجل الصالح۔ یعنی مرد صالح کے واسطے مال حلال عمدہ چیز ہے۔ م۔ حدیث میں ہے کہ تاجر سچا امانت و اربابیت میں شہید و ن صاحبین کے ساتھ ہوگا۔ م۔ (متعلق ہدیہ و ضیافت) کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی پس اگر اسکا غالب مال بروجہ حلال ہو تو قبول میں مضائقہ نہیں ہے مگر جبکہ معلوم ہو کہ یہ چیز بروجہ حرام ہے تو قبول نہیں جائز ہے۔ اور اگر اسکا غالب مال بروجہ حرام ہو تو قبول نہ کرنا چاہیے تاہم یہ قبول کرے اور نہ دعوت کھاوے مگر اگر وہ شخص آگاہ کرے کہ یہ حلال ہے اور میں نے اسکو میراث پایا ہے یا کسی سے قرض لیا ہے۔ البیان۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کی خبر دکنے پر اعتماد جائز ہے اگرچہ درحقیقت مال اسوجہ پر نہ ہو۔ امراے ظلم کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے اموال میں غالب یہ کہ بروجہ حرام ہوتے ہیں لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ غالباً اسکا مال حلال ہے مثلاً تاجر ہو یا کھیتی کرنے والا ہو تو مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ لوگوں کے احوال تو قیاس حرام سے حالی نہیں ہوتے ہیں تو اموال میں غالب کا اعتبار ہوا اور یہی حکم امراے ظلم کی دعوت میں ہوا اختیار ہے۔ ہمارے زمانہ کھامراہ ظلم کے ہدیہ میں شیخ ابو یوسف و الفضل بناری رہنے فرمایا کہ یہ اموال ان لوگوں کو دے جس کیے جادین میں سے یہ ہدیہ لے لے کر میں یعنی اصل مال کو دے جس کے جادین اور شیخ محمد بن حامد رہنے فرمایا کہ بیت المال رکھ دیے جادین۔ اور یہی اناہم محمد رحمہ نے سیر کبیر میں ذکر کیا ہے۔ پس یہ جواب بخیر مست شیخ محمد بن الفضل بناری رحمہ ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ مجھے معلوم تھا کہ مذہب میں اصل حکم یہی ہے لیکن میں نے اس واسطے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اگر یہ اموال بیکرت مال میں رکھے گئے تو پھر امرائے ظلم انکو لیکر اپنی فواہشات میں لہو لعب کے ساتھ صرف کرینگے اور یہ حکم یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ و امرا اس بیت المال کو اپنی فواہش و شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور جماعت مسلمانوں کے واسطے نہیں رکھتے ہیں۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بات یہاں تک پہنچی کہ ہندوستان میں عموماً مسلمانوں کو بیت المال کے معنی ہی نہیں معلوم بلکہ یہی جانتے ہیں کہ خزانہ حق سلطان ہے حتیٰ کہ اس امر کی ضرورت ہے کہ بیت المال بتلایا جادو سے



جسکا خلاصہ بیان یہ ہے کہ سلطنت اسلام میں جو خراج زمین و جزیرہ وغیرہ آتا ہے اور اہل حقوق کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے وہ محفوظ مقام میں رکھا جاتا ہے اور وہ تمام اہل اسلام کا حق مشترک ہے جو انھیں کی حفاظت و ضروریات میں خرچ کیا جائیگا۔ اور سلطان سب کی طرف سے اسکا ستولی ہر حق کہ بدون عام مشورت کے اسکو غیر معمولی مصرف میں خرچ کرنا نہیں جائز ہے لہذا عام قیوم و محلات وغیرہ کی طرف سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس مشورت میں شریک ہو گئے گی جو علم و عقل و راستے کی قوت ہو اور سلطان سب کی تقرری سے صدر مجلس ہے۔ پھر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی خلافت سے جواز شروع ہوا تو آخر یہاں تک جمالت پہنچی کہ سلطنت و خزانہ سب سلطان کی ملکیت سمجھی گئی اور بادشاہ مع اسکے وزراء و امراء کے اس خزانہ کو اپنی آسائش میں جسطرح چاہا خرچ کرنے لگے اور عام اسلام نے جیسے اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے انحراف کیا ویسی ہی دنیا میں مجلس مشورت سے نکالے گئے کہ انکے واسطے عزت و حفاظت میں کوئی دخل و شمار نہ رہا اور عموماً جاہل و بے علم ہونے پر افتخار کرنے لگے اور آخر یہ ذلت ہوئی کہ بے علمی کے قوانین و نظام سلطنت سے ہاتھ کوتاہ کر دیا گیا اور یہ نمونہ مترجم نے اپنے دیار کا بیان کیا ہے اور اگر سلطنت نمونہ خلافت ہو تو عین عدل و جواب ہے اور جو راحت و عدل کہ شریعت الہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم ہے وہ کسی سلطنت میں ممکن نہیں ہے کیونکہ کفار تو جب حق عزوجل سے تجاوز کرنے میں حد بھر ظالم ہیں تو انکا مدار سلطنت صرف دنیاوی زندگی پر منحصر ہے جس سے طاعات الہی عزوجل و معاملات آخرت میں انتہائے مشقت و تکلیف پہنچتی ہے پھر اگر جان و مال کی حفاظت ہو اور ہر شخص کے واسطے بقدر ضرورت اسکی معاش کے ذرائع کھلے ہوں تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے اور معروف ہے کہ دنیاوی زندگی کے واسطے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہ ہو بلکہ ظلم ہو تو ایسی بادشاہت نہیں رہ سکتی اور اگر یہ حفاظت و انصاف موجود ہو تو بادشاہت قائم رہ سکتی اگر یہ بادشاہ کا فر ہو۔ م۔ سلطان سے جائزہ یعنی انعام و عطیہ قبول کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ لینا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام میں سے دیتا ہے۔ امام محمد رحمہ نے ذکر فرمایا ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب تک ہمکو بعینہ حرام معلوم نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کا قول ہے۔ الظہیر یہ شیخ ابوالقاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کرتے اور اپنی جملہ ضروریات کے واسطے قرض لیا کرتے تھے پھر جب عطیہ سلطانی کا وظیفہ ملتا تھا تو اس سے اپنے سب ترغیبات ادا کرتے تھے۔ ایسے مسائل میں یہی حیلہ ہے کہ ادوہا چیزیں خریدے پھر اسکا ثمن جس مال سے چاہے ادا کرے۔ ابو یوسف رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے حیلہ میں مذکور جواب پایا ہے۔ الخلاصہ۔ جس شخص کو صدقہ حلال نہیں آ رہے تو اگر وہ شیخ ابو بکر اسکان رحمہ نے فرمایا کہ اسکو جائزہ سلطانی قبول کرنا نہیں چاہیے کیونکہ یہ صدقہ لینے کے مشابہ ہے۔ اگر علم ہو کہ سلطان نے غصب سے مال لیا ہے اور اسنے فقیر کو جائزہ دیا تو شیخ ابو بکر رحمہ نے کہا کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اسنے غصب کر کے دوسرے درمیان میں خلط کر دیا تو لینا جائز ہے ورنہ نہیں اگر معلوم ہو کہ یہ بعینہ وہی درم غصب ہیں اور بعض نے کہا کہ صاحبین کے قیاس قول پر خلط کی صورت میں بھی جواز منونا چاہیے۔ کافی الحادی۔ سلطان نے اگر کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے غالب مال کو دینے کے لیے اگر غصب وغیرہ حرام سے ہے تو نہ کھاوے اور اگر غالب حلال ہو تو کھاوے یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ شیخ علاء الدین السمرقندی نے فرمایا کہ جو شخص ایسی چیز میں مبتلا ہو جس میں حرام کا شبہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ دعوت کرنے والا کہے کہ میں نے یہ مال فلاں فقیر کی ملکیت کر دیا پس جب وہ فقیر کی ملکیت ہو گیا تو فقیر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی ملکیت کر دے پس جائز ہو گا۔ جواہر الفوائد۔ اگر سود و عمار یا حرام کی چیز نے اسکی دعوت کی پس اگر اسکا اکثر مال حرام سے ہو تو نہ کھاوے مگر اسوقت کہ وہ آگاہ کرے کہ میں نے اسکو میراث یا ہب سے حاصل کیا ہے اور اگر اسکا اکثر مال حلال سے ہو تو دعوت کھانے یا دینے قبول کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الملتقط۔



جرم شخص اعلان کے ساتھ فاسق ہو سکی دعوت قبول کیسے۔ اہم تر شئی۔ یہ اس وقت کہ اسکا مال بروہ حلال ہو۔ و علی ہذا میں جنگی کمائی بھل حرام ہر ماخذ کسبیاں دو حاکم ہی دگالے واسطے تو انکی دعوت و ہدیہ قبول نہ کریں گے۔ دعوت و ہدیہ آج و کل دیرسون ہر پیر منقطع ہو جاتی ہو۔ الطہیرہ جسکے یہاں کوئی مردہ مر جاوے تو اسی روز اسکے یہاں طعام لیجائے اور انکے ساتھ کھانے میں مصافقہ نہیں ہر کیونکہ وہ لوگ تجہیز و تکفین میں مشغول ہونگے اور اسکے بعد مکرہ ہو۔ التاثر خانیہ۔ مصیبت وفات میں تین روز تک ضیافت تیار کرنا سبیل نہیں ہر اور اگر بخون نے تیار کی تو کھانے میں مصافقہ نہیں ہر۔ خوانۃ المفقین۔ اگر ان لوگوں نے فقراء کے واسطے طعام تیار کیا تو بہتر ہر بشرطیکہ سب وارث بلوغ ہوں اور اگر دار فون میں کوئی مسفیر ہو تو حرکین سے یہ جائز نہیں ہر۔ التاثر خانیہ۔ اگر ہمائی دسترخوان پر ہو اور اسنے دسترخوان کے طعام سے کچھ اٹھا کر دوسرے کو دیدیا پس اگر معلوم ہو کہ صاحب خانہ اس امر پر رنجی نہیں تو اسکو دینا حلال نہیں ہر اور اگر رضامندی معلوم ہو تو جائز ہر اور اگر مشتبہ ہو تو بھی نہ دے اور کسی فقیر کو بھی نہیں دے سکتا ہر۔ القاضی خان۔ اور اگر صاحب خانہ نے دو دسترخوان بچھائے ہوں تو ایک دسترخوان والے دوسرے دسترخوان والوں کو نہ دیں مگر جبکہ انکو صاحب خانہ کی رضامندی کا یقین ہو اور کتاب الہدیہ کی روایت پر جائز ہر۔ الملتقط۔ اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دسترخوان والوں میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ اٹھا دیا تو بوجہ عادت و عرف کے جائز ہر اور اگر دہان کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے واسطے آیا ہوتا اسکو کچھ دیدیا تو نہیں جائز ہر۔ القاضی خان۔ اور صحیح ہر بارہ میں یہ ہر کہ عرف و عادت کو دیکھا جاوے اور تردد پر عمل نہیں جائز ہر۔ لیسناج مہمان نے اگر دسترخوان سے کچھ اٹھا کر صاحب خانہ کی بانی کو گوشت یا روٹی قلیل دیدی تو بوجہ عادت کے جائز ہر اور کئے کو دینا نہیں جائز ہر کیونکہ عادت نہیں ہر اور اگر بڑی دیدی تو جائز ہر۔ الطہیرہ۔ والذخیرہ۔ اگر ایک شخص لے لوگوں کی دعوت کی اور متعدد دسترخوان بچھا کر ہر دسترخوان پر ایک ایک جماعت کو بٹھلا با تو ایک دسترخوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہر کہ اپنے دسترخوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دسترخوان والوں کو دیدے اور دوسرے کو کھانا بھی جائز نہیں ہر، سواسطے کہ انکے نے ہر ایک کو اسی کے دسترخوان سے کھانا مباح کیا ہر۔ اور دوسرے دسترخوان سے سباج نہیں کیا ہر۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ تیس ہی ہر ولیکن آگے آگے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دیدیا تو جائز ہر اور اگر وہ ان کے بعض خادموں کو دیدیا تو بھی جائز ہر۔ اور اسی طرح اگر دسترخوان سے مہمان کو کچھ روٹی و قلیل گوشت دیا تو استسما جائز ہر۔ القاضی خان۔ دسترخوان سے زلہ اٹھانا بلا خلاف حرام ہر مگر جبکہ مہماندار کی طرف سے اجازت و اطلاق پایا جاوے جو اہر الاخلاطی کسی شخص کے یہاں اسکے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بچ رہے اور جمع ہو گئے اور گھر والے کھانا نہیں چاہتے ہن تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز و افضل ہر۔ اور ہر یا راہ میں ڈانا نہیں چاہیے لیکن اگر چوہو بچوں کے کھانے کو ڈالے تو مصافقہ نہیں ہر اور یہی سلفست منقول ہر ما الطہیرہ یہ۔ مردار کھلانا مجنون کو نہیں جائز ہر اور بلی کو جائز ہر اگر طعام یا روٹی نجس ہو جاوے تو جائز نہیں کہ مسفیر یا مجنون یا مستوہ کو کھلاوے بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہو اسکو بھی نہ کھلاوے۔ ہمارے اصحاب رحم نے فرمایا کہ مردار سے انتفاع کسی وجہ پر جائز نہیں ہر اور اپنے شکاری کتے و باز جڑ وغیرہ کو بھی نہ کھلاوے۔ القنیہ۔ جہان و مدعو کے واسطے آداب ہن اول جہان بٹھلایا جاوے بیٹھ جاوے۔ دوم جو سٹھنے کیا جاوے اسکو خوشی سے کھاوے۔ سوم بدون اجازت صاحب خانہ کے کھڑا نہ ہو۔ چہارم جب نکلے تو صاحب خانہ کے واسطے دعا کرے۔ میزبان کے واسطے بھی آداب ہن۔ اول یہ کہ کبھی کبھی مہمان سے کہے کہ اور کھائیے مگر زیادہ ہٹ کر نہ ہو۔ مہمان کے پاس کثرت سے خاموسی اختیار کرے۔ سوم انکی نظر سے غائب ہو جاوے۔ چہارم انکے سامنے اپنے خادموں پر خشم و غصہ نہ کرے۔ پنجم مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے اہل و عیال کے طعام میں کوتاہی نہ کرے۔ الطہیرہ۔ خرچ کرنا اس طرح



افضل ہے کہ اول اپنی ذات پر پھر اپنی عیال پر خرچ کرے پھر جو خرچ رہے اُسکو صدقہ دے اور فاسق کو ایک ہونے سے زیادہ خرچ نہ دے اتنا تاہم خانیہ۔ کھانے وقت سکوت مکروہ ہے کیونکہ یہ جو سیون کی مشابہت ہے۔ السراجیہ۔ کھانے وقت سکوت مکروہ لیکن اور خیر اور صاحبین کے قصص بیان کرے۔ الغرائب۔ اور خود مہمانوں کی خدمت پر کھڑا ہو جبکہ قوم کثیر ہوں ورنہ ساتھ بیٹھ جانے میں مصلحت نہیں ہے اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا پانی لادے اور لوگوں نے پسند کیا کہ پہلے صاحب المذبح سے ہاتھ دھلوانا شروع کرے پھر بعد فراغت کے جب اجازت چاہیں فوراً کنا نہیں چاہیے اور بعد فراغت کے ہاتھ دھلوانے میں بار بار طشت کا پانی پھینکنا مثل شمع کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اس وقت میں طعام میں چکنائی کم ہوتی تھی اور اس زمانہ میں اقسام گوشت و روغن دار چیزیں کھاتے ہیں تو طشت میں چکنائی چھوٹی ہے پس مصلحت نہیں کہ پانی پھینک دیا جاوے ایسا نہ کہ چکنائی کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔ فقیہ رحم نے فرمایا کہ خلال کرنے میں جو کچھ دانتوں سے نکلا اگر سٹھ سے باہر نکلا تو پھینک دے ورنہ چاہے نکل جاوے یا پھینک دے۔ خلال درجہ دار آس و آثار کی لکڑی سے مکروہ ہے۔ اور بید سیاہ سے بہتر ہے۔ اور خلال دو کچھ نکلا وہ فرش پر دو لوگوں کے پاس پھینکنا مکروہ ہے بلکہ طشت آسے تو اس میں ٹکا لکر ہاتھ دھو ڈالے۔ پاکستان۔ کھانے میں دوسروں کی جانب نظر نہ کرے اور نظر کلان نہ ہو اور زیادہ چباوے اور سٹھ سے چبانے میں آواز نہ نکالے اور جلدی نہ کرے۔ م۔ (فصل درم و چھوہار وغیرہ لٹانا)۔ اگر درم یا چھوہار سے ایک قوم کے درمیان رکھے اور کہا کہ جو کوئی چاہے جو کچھ لے لے یا جسے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہے تو جسے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہوگا اور دوسرے کو اُس سے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ درم و دینار و فندوس جنہر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہو صحیح قول میں انکا لٹانا مکروہ نہیں ہے۔ جواہر الاطلاعی۔ الذخیرہ۔ اگر چھوہار سے لٹائے اور کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے لے لے تو یہ لینے والے کے ہیں۔ المتقی۔ اور فنادا سے اہل سمرقند میں ہے کہ اگر اسے اپنا دامن یا آستین اسی واسطے پھیلائی ہو کہ آستین شکر یا چھوہار سے گرے تو وہ اس کو لینا جائز نہیں حتیٰ کہ دامن والا اس سے واپس لے سکتا ہے۔ المحیط والینایع۔ اور اگر ایک نے چھوہار لیا پھر اس کے ہاتھ سے گر پڑا اور دوسرے نے اٹھا یا تو اول کی ملکیت ہے۔ الیابیع۔ اگر جامع مسجد کے مقصورہ میں گیا اور وہاں شکر بھی پائی تو اسکو لے سکتا ہے اور خلوائیوں و شکر بنانے والوں کے بازار میں گزرا اور وہاں مٹھائی و شکر پائی تو نہیں لے سکتا ہے۔ خلاصہ۔ علی ہذا اگر کسی مسجد میں گیا اور طاقہ بھراب میں مٹھائی وغیرہ پائی تو لے سکتا ہے اور عرف میں موزوں وغیرہ ساکن مجرہ کا حق سمجھا جاتا ہے۔ م۔ اگر عروس برٹانے کے واسطے شکر یا درم دیے ہیں جو کوئی دے من اسنے چاہا کہ اپنے واسطے بھی محل کے موافق حصہ رکھے تو درجہ و تہہ درم لٹانے کو دیے ہیں تو اسکو یہ اختیار نہیں ہے اور اگر اسنے چاہا کہ دوسرے کو لٹانے کے واسطے دیدے اور خود لٹائے تو یہ بھی اختیار نہیں ہے اور خود لٹ بھی نہیں سکتا ہے۔ اور اگر شکر ہو تو بقول فقیہ ابواللیث چاہے عادت کی قدر رکھے اور چاہے دوسرے کو لٹانے سے اور خود لٹے اور بے مثل شمع نے ہمارا نامزد درم کے اسکو اختیار نہیں ہے۔ المحیط۔ نوادر ابن سماعہ میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ ایک شخص کا گدھا مر گیا اور اسنے اُسکو راہ میں ڈال دیا پھر دوسرے نے اگر اسکی کھال کھینک کر باغی کی تو مالک کو کھال بچے کی راہ نہیں ہے اور اگر اسنے راہ میں نہیں ڈالا بلکہ دوسرے نے اسے مکان سے لیکر کھال کی دباغت کی تو مالک کا اختیار ہے کہ کھال لیکر دباغت کی زیادتی دوسرے کو دیے۔ اور ابو یوسف رحم سے مردار بکری کے بارہ میں یہ روایت ہے کہ اگر اسکو پھینک دیا ہو اور دوسرے نے اسکی کھال کھینچ لی دباغت کی اور صوف نیچ لیے پس اگر مالک آیا تو اختیار ہے کہ کھال لیکر دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دوسرے کو دیے۔ پس اگر اسے مسئلہ سے بکری کے مسئلہ میں جواب مختلف ہے۔ المحیط۔ خسیرہ کے پانچ سے خریرہ کوڑے اور آستین کچھ متیان رہ گئیں اور لوگوں نے اسکو لوٹ لیا پس اگر اسنے اسی کے واسطے چھوڑ دی ہوں تو لوگ



یجاوین تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور نہ ایسا ہوا جیسے کھیتی کاٹ لی اور چند بالیاں جیسے ازراہ عادت چھوڑنے  
 میں چھوڑ دیا تاکہ لوگ لے لیں تو ان کے لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مستاجر نے زمین سے کھیتی کاٹ لی اور کچھ  
 بقیہ رکھا جیسے عادت میں لوگ چھوڑ جاتے ہیں پس مالک زمین نے اسکو سنبھا جس سے وہ زمین تو وہ مالک زمین کی  
 ہے۔ التنازعانہ۔ ۴۔ (مذنیہ) کافر بادشاہ نے مسلمان سے جائزہ لے کر کے واسطے پانچ سو روپہ صہانت  
 داخل کیا کہ جو وقت لاکری سے موقوف کیا جاوے یہ روپہ واپس دیا جائیگا۔ پھر سال گزر جانے پر فیصد سی یا پانچ آنہ کے  
 حساب سے سود یا نفع دینا چاہا اور وہ لاکری سے موقوف ہو گا اور اس بادشاہ کے دستور سے یہ کہ بادشاہت کا روپیہ  
 تجارت میں لگایا جاتا ہے پس اسکا لینا کیا حکم رکھتا ہے۔ جواب۔ بعض لوگوں نے فرمایا کہ قرض کی منفعت کروہ تحریری ہو  
 گا تو اگر ہون کل قرض جو منفعت۔ الخ۔ اور مترجم نے جواب دیا کہ یہ قرض کی منفعت نہیں ہے اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے تو  
 لینے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن اس خیال میں عقیدہ رکھنا اسکو کھانا حلال نہیں بلکہ صدقہ کر دے اور اسی پر اتفاق کیا  
 واقعہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (فصل متعلق اہل الذمہ) ذمی کا فردن کا مسجد الحرام و دیگر مساجد میں جا  
 بقول صحیح جائز ہے۔ محیط المسخری۔ ہاؤن میں نجاست نہ ہو کیونکہ مساجد کی نجاست کا حکم ہے۔ م۔ مسلمان بھی بیعہ رکھتے  
 داخل ہو سکتا ہے لیکن اسوجہ سے داخل ہونا مکروہ ہے کہ وہ مجمع الشیاطین ہے۔ التمیمہ۔ اگر اہل الذمہ نے کوئی قطعہ زمین مقبرہ  
 بنانے کے واسطے خرید لیا تو وہ اسکے مالک ہو گئے جو چاہیں کریں اگرچہ پڑوسیوں کے گھروں کو مضر ہو بخلاف اسکے اگر انھوں  
 نے اسکو بیعہ یا کتبہ یا آتش خانہ بنانا یا الاتح کے جاوینگے۔ خیرۃ الفقادی۔ اسی طرح شرابخانہ یا عام نجاست کے کام سے  
 بھی منع ہو گئے۔ م۔ مضائقہ نہیں کہ نضرانی کے ہاتھ زیادہ جو سی کے ہاتھ انکی ڈپٹی فروخت کرے۔ المسراجیہ۔  
 و علی ہذا اگر نضرانیوں کے ہاتھ انکی ڈپٹی و جونا وغیرہ فروخت کرے یا انکا کپڑا ایسے تو مضائقہ نہیں ہے جسے انکا  
 کھانا پکا دے جبکہ سو روپہ شراب منوم۔ م۔ اگر مسلمان کی زبرد نضرانیہ ہو تو اسکے گھر میں جہاں چاہے اپنی سارا  
 بڑھے لیکن مصلحت نہیں کہ کسی کر سکتی ہو۔ محیط۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ میں نضرانی کو بر لہ نہیں بیچتا تو دنگا اور  
 ہر چیز جس سے مسلم منع کیا جاوے اس سے نضرانی بھی روکا جائیگا سوائے شراب و سور کے۔ الملقط۔ امام  
 محمد رحمہ نے کہا کہ مشرکوں کے برتنوں میں دھونے سے پہلے کھانا نہیں چاہیے۔ اور اگر باوجود اسکے بلیر  
 دھوئے ہوئے کھایا تو جائز ہے اور وہ حرام کھانے والا نہ ہو گا جب تک کہ برتن میں نجاست معلوم نہ ہو اور اگر  
 نجاست معلوم ہو تو بغیرہ دھوئے کھانا بیٹا جائز نہیں ہے ورنہ حرام کھانے پینے والا ہو گا۔ جیسے مرغی کی  
 جوتی میں نجاست معلوم ہو تو اسکے چھوئے ہانی سے دفع کرنا نہیں جائز ہے۔ مشرکوں کا ہاتھ اگر نجس  
 معلوم ہو تو اس میں دھونے سے پہلے نماز نہیں جائز ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو دھونے سے پہلے نماز جائز مگر مکروہ ہے۔  
 نصاریٰ و یہود کے ذابح و غیرہ طعام کھانے میں مضائقہ نہیں خواہ عربی ہوں یا ذمی ہوں خواہ اسرا بلی ہوں یا میر  
 ہوں۔ محیط۔ اس دیار میں گردن مرٹوری مرغی نضرانی بن نہ موقوف ہے تو انکی ذبیحہ میں کراہت ہے۔ م۔ طعام جو جس بھی  
 سب حال ہے سوائے قریح کے کہ جس کا ذبیحہ حرام ہے۔ محیط۔ اور یہی حکم ہنود و غیرہ مشرکین کا سوائے یہود و نضرانی اہل کتاب  
 کے ہے۔ م۔ اہل الشریک کے ساتھ کھانے کے مسئلہ میں حاکم ابو عبد الرحمن نے کہا کہ اگر دو ایک مرتبہ مسلمان قبلا ہو جاوے تو خدا  
 نہیں ہے اور اس پر اصرار مکروہ ہے۔ محیط۔ اور نقطہ کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مشرک اسوقت اپنا سکہ و غیرہ کوئی طعام  
 شرک و کفر ظاہر کرے تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ اصفہانی کی دعوت کرنے میں مضائقہ نہیں اگرچہ وہ ذوق میں سوائے شراب  
 کے کوئی واسطہ نہ ہو۔ الملقط۔ اہل الذمہ کی دعوت میں جانا جائز ہے۔ الخ غیرہ۔ مشرک کے ساتھ صلہ رحم کرنا خواہ قریب یا بعید ہو



مضانہ نہیں بشرطیکہ وہ مسلمانوں سے لڑتا نہ ہو۔ رجب۔ اور اگر صلح ہو تو اس زمانہ میں بھی جائز ہے۔ اتنا تا خانہ اور مشرک کا جو یہ قبول کرنا بھی جائز ہے چنانچہ احادیث میں وارد ہے الا انکما اسکی جانب سے اسلام میں بدگمانی کا خیال ہو سو اہل حق تعالیٰ علیہ السلام و ذمی کافر کے درمیان معاملات ضرور یہ جائز ہیں۔ السراجیہ۔ جسکے والدین کافر ہوں تو بہر حال وہ دونوں کا نفقہ جبکہ محتاج ہوں دینی و خدمت و زیارت لازم ہے اور اگر زیارت سے خوف ہو کہ اسکو کفر کی جانب اٹل کرینگے تو جائز ہے کہ انکی زیارت ترک کرے۔ الخلاصہ مشرک کے واسطے منفرت کی دعا کرے اور اگر اسکے وقت میں ہدایت کی دعا کی تو جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللهم امد قومی فانهم لا یصلون۔ القیین۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کے واسطے ہدایت کی دعا کرنا مستحب ہے۔ م۔ کسی کافر کو آؤ کافر یا آؤ سن مشرک کہنا مکروہ ہے اگر اسکو گراں ہو۔ القفر سکا فرسے یہ کہنا کہ خدا میری عمر دراز کرے۔ اگر یہ نیت ہو کہ شاید مسلمان ہو جاوے یا انہما کے تو مضائقہ نہیں اور بدولت نیت کے مکروہ ہے۔ اھلیہ۔ بڑی نصرانی سے بعد سفر سے آنے کے مصافحہ کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ وہ ترک مصافحہ سے اذیت پاوے۔ القفر۔ یہودی و نصرانی کی عبادت و تشریف کو نے میں مضائقہ نہیں ہے۔ التہذیب والتبیین۔ فاسق کی عبادت علی الاصح جائز ہے مشرک کی خدمت میں کہہ کہ اللہ تعالیٰ تجھے اس سے بہتر عطا کرے یعنی مسلم۔ التبیین بنوئی بر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مسلمان ہو کر نماز جائز ہے اور مسلمان بر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مرتد ہو کر نماز دھوڑنا نہیں جائز ہے یہی امام محمد رحمہ اللہ سے نوادر ابن سماعہ میں مروی ہے۔ المحیط۔ عام میں یہودی داخل ہوا پس مسلمان نے اسکی خدمت کی تو دیکھا عبادے کہ اگر اسکی نیت یہ کہ اس سے اجرت حاصل کرے یا وہ اسلام کے خلق سے مسلمان ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر یہودی کے ثروت کی تعلیم ہو تو مکروہ ہے سالہ خبرہ اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الشکر کی ذکری و خدمت اس نیت سے کہ اجرت حاصل کرے جائز ہے۔ م۔ توریث و انجیل و زبور پر غلبہ و سیکڑنا نہیں جائز ہے یعنی خوف تحریف وغیرہ اور نہ اسکی اثر ثابت کرنا اور علماء و روح جو نبوت وغیرہ پر استدلال لاتے ہیں تو ان لوگوں پر الزام ہے نہ اپنا اثبات ساوہر۔ اور ہمارے زمانہ میں جو ترجمہ توریث و انجیل وغیرہ موجود ہیں تحریف سے ملو ہیں اور اصل مفقود ہے تو سوائے اہل الزام کے دوسرا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ م۔ (فصل بیان نسب) یعنی کمانی و رزق کے واسطے سہی کرنے کے بیان میں۔ واضح ہو کہ رزق مقدر الہی عزوجل ہے کہ وہ بندہ کو پہونچے و لا ھو ذائقہ تقدیر ایک شان الہی عزوجل ہے جس پر اعتقاد فرض ہے لیکن تقدیر سے لپٹنا منع ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال میں مصلحت ہے اور یہ اسکو روا نہیں کہ اس امر سے بحث کرے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس بارہ میں کیونکر ہے۔ حتیٰ کہ اگر اسے نہ کھایا بیان تک کہ مرگیا یا جاوے سے مرگیا اور نہ پینا یا طریقہ اس کے موافق کوٹھے سے زینہ کے ذریعہ سے نہ اُترا بلکہ کودا اور مرگیا تو جہنم کے لائنی عامی ہو گا اگر جہنم مقدر تھی۔ اسی طرح جو طریقہ تہذیب و اس جلا یا گیا ہے اسکے موافق کام کرنا لازم ہے لیکن اعتقاد حق ہے کہ ان تدابیر کو اپنی رائے سے نتیجہ دینے والا ہرگز خیال نہ کرے مگر اسی قدر کہ بظاہر فعل عزوجل اس طرح جاری ہوا ہے اور اس معاملہ میں نتیجہ ہو گا اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے اور اس بیان سے اطلاق کھل گیا اور فرق ظاہر ہو گیا فی حفظہ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کمانی کے چند اقسام ہیں۔ ۱۔ فرض اور وہ بقدر کفایت اپنی ذات و عیال و احوال کے فرض و ادائے نفقہ واجب ہے۔ بھر اگر اس سے لائے کمانی ترک کرے تو اس کو گناہ پیش ہے۔ اور اگر اسے اتنی کمانی کہ اپنے واسطے و اپنے عیال کے واسطے ذخیرہ کرے تو اسکو گناہ پیش ہے کیونکہ صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عیال کا ایک سال کا روزیہ ذخیرہ کر دیا۔ خزائنہ البقین۔ اور اسی طرح اگر اسکے والدین محتاج ہوں تو کفایت کے واسطے اس پر کمانی کرنا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ ۲۔ قسم سبب اور وہ اس مقدار کفایت سے زائد کمانی ہے تاکہ اسکے ذریعہ سے فقیر کی مواسات کرے یا قریب کے ساتھ صلہ رحم کرے اور یہ نقل عبادت کے لیے خلوت سے افضل ہے



۳۔ قسم مباح۔ اور وہ اس مقدار سے زیادہ اس واسطے کہ بخل سے بسر کرے۔ ۴۔ قسم کردہ تحریمی اور وہ جمع کرنا بغرض آفاقی  
 و کافری اگرچہ کما فی حلال ہو سزا نہ العتقین اور وضع ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال و اقوال پر التفات نہ کرنا چاہیے جو حد  
 و خانقاہوں میں بیٹھے ہوئے کما فی سے انکار کرتے ہیں حالانکہ انکی آنکھیں لڑی ہوئی اور ساتھ پھیلے ہوئے ہیں تاکہ جو کچھ لوگوں  
 کے ہاتھوں میں ہے انکو پہنچ جلوس اور یہ لوگ اپنے آپ کو متوکلین کہتے ہیں اور یہ کچھ لوگوں کی صفت نہیں ہے۔ الاختیار خیر  
 و امام ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ کچھ لوگ کہیں الگ ہو کر بیٹھیں اور طبابت سے پرہیز کریں اور اللہ تعالیٰ کی  
 عبادت کے لئے اپنے آپ کو فانی بنادین حالانکہ حلال کما فی کرنا اور جمعہ و جماعات میں حاضر ہونا شہرہ میں بہتر و الزم ہے  
 اتنا آراخانہ۔ یعنی بزرگوں سے منقول ہے کہ جس قاری و عالم نے کما فی ترک کی زدہ اپنے دین سے کھاتا ہے اسلرحجہ۔ کما فی  
 کے طریقوں میں افضل جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت و صنعت۔ الاختیار۔ پھر تجارت کا افضل ہونا بعض کے  
 نزدیک ہے اور اکثر ان کے نزدیک زراعت افضل ہے۔ الوجیز۔ جس شخص کے پاس ایک روز کار و زرینہ ہو تو اسکو مال  
 کرنا حلال نہیں ہے۔ الاختیار۔ مسائل نے بھیک مانگ کر ہمال جمع کیا وہ جیٹ ہے۔ الینا جمع یعنی نجس حرام ہے۔ م۔ شیخی  
 میں بروایت ابراہیم رحمہ امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ عورت ناکھ یا طبلہ سازنگی دالی نے مال کیا پس اگر یہ مال بطور  
 ہو لینے اس کام پر یہ اجرت ٹھہرائی ہو تو جن لوگوں سے لیا ہو انکو واپس دے بشرطیکہ بھیانے در نہ ان لوگوں کے نام سے  
 صدقہ کر دے تاکہ انکو ثواب پہنچے اگر عین مال نہیں ہو چکا ہو۔ اور اگر اسے بدون شرط کے یہ مال پایا ہو یعنی بعد گانے پڑنے  
 وغیرہ کے لوگوں نے اسکو اپنے صرف سے دیا تو بقایا حقیقت مشروط نہ ہوا تو یہ مال اسکے واسطے حلال ہے۔ امام محمد رحمہ سے گالی دیا  
 کے مال میں روایت ہے کہ اگر اسے اس مال سے قرض خواہ کو ادا کیا پس اگر قرض خواہ کو معلوم ہو تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ المحیط۔  
 ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بچھا کر جنہیں تو رستہ و انجیل و قرآن لکھا ہو اور کہتا ہے کہ میں یہ دیتا اور لیتا ہوں  
 تو اسکو یہ حلال نہیں ہے۔ الکبریٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس فاکسین زندہ یون کی کما فی بغفل ناحشہ مشرور مطلقاً حرام غیبت ہے۔  
 رنڈیان جمعرات کو بچا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں اور جاہل موزن انکے ہاتھوں سے لیکر آگے آگے جا کر محراب میں دھک  
 فاختہ دیتے اور رنڈی منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر موزن مذکور اسکو لیکر کھاتا ہے یہ حرام و رشیع ہے۔ رنڈیوں کے احوال سے دعوت  
 و ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے اور اعتبار نہیں کہ بعض لوگ پیر بنکر انکو مرید کرنے اور بیعہ دکھاتے ہیں حالانکہ پشناعت و  
 حرام و ہتک حرمت ہے نفوذ بائس من ذلک۔ کاسن کی کما فی حرام ہے اور اسی میں رمال و نجوی داخل ہیں۔ یون ہی تعویذ سحر  
 وغیرہ متعلقات سحر کی کما فی حرام ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے اور کافہن کو جو دیا جاتا ہے حرام ہے۔ م۔ ایک  
 شخص مرگیا اور اسکی کما فی حرام ذریعہ سے ہے اور اسکا بیٹا اسکو جانتا ہے لیکن خاص لوگوں کو نہیں پہچانتا ہے تو بیٹے کے واسطے  
 شرعیاً یہ مال حلال ہے جو اسنے باپ کا ترکہ پایا ہے لیکن تقویٰ یہ ہے کہ باپ کے خصوم کی نیت سے صدقہ کر دے۔ الینا جمع۔  
 ایک شخص کے پاس ایسا مال ہے جسین شبہہ ہے پس اسنے اپنے باپ کو صدقہ میں دیدیا تو کما فی ہے لیکن ذاب کی نیت کرے  
 ورنہ فوت کفر ہے اور یہ ضرور نہیں کہ کسی راغبی کو صدقہ دے اسی طرح خیر و فزحت کرتا تھا اور اسکے ساتھ اسکا بیٹا  
 کرتا تھا حالانکہ اسکی تجارت میں بیع فاسدہ واقع ہوئی پھر اسنے کل مال اپنے بسر کو صدقہ دیا تو عہد سے نکل گیا۔ القنیہ  
 ایک شخص نے سلطان کے حکم سے ہمال جمع کے جسین لوگوں پر تاوان وغیرہ ناحق ہے پھر اسنے کسی شخص کی دعوت کی تو  
 دیکھا جاوے کہ یہ طعام اگر اسکے پاس غصب یا رشوت سے آیا تو کھانا نہیں جائز ہے ورنہ کھانے سے پرہیز بہتر ہے۔ المحیط۔  
 اس مسئلہ میں دلیل ہے کہ لوگ رشوت سے ہمال جمع کرتے ہیں انکی دعوت کھانا جائز نہیں ہے۔ اگر بڑی قانون کی پیروی  
 مقدمہ پر دالت میں جو اجرت ٹھہرائی جاتی ہے مکروہ ہے۔ اہل کار سرکاری جو دیہات وغیرہ میں جاتے اور بنیر و جہ کے دعوت







۲۔ سفہ جمعرات۔ ۳۔ سفہ جمعہ۔ ۴۔ سفہ شنبہ یعنی پنجہ۔ پھر جمعہ کے روز بعد نماز کے وقت زیارت بہتر ہے اور روز شنبہ کو طلوع آفتاب تک فراغت کرے۔ اور سفہ جمعرات یعنی پنجہ کو شروع دن چڑھے اور بعض نے کہا کہ آخر دن میں افضل ہے۔ اسی طرح ہرک رات میں خصلت الیہ البراءۃ افضل ہے اور اسی طرح ہرک رات میں بہتر ہے جیسے عشرہ ذی الحجہ وعیدین و شہادۃ وغیرہ سو اسم ہرک۔ الغراب۔ جب کسی مقبرہ پر گزرا اور کچھ ذکر ثواب اس نیت سے پڑھا کہ جن مشاہیر سے گزرتا جاتا ہے ان کے ثواب ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ شیخ ابو یوسف ترجیح دیتے ہیں کہ اگر کھانا ہم ساتھ نہیں جاتے تو اس شخص جلتے ہیں لیکن ہم اس میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے۔ عین اللامۃ کہ ایسی رحمتیں لکھا کہ ہنگاموں کو بلا انکار اسی پر پایا اور شمس اللامۃ کی رحمتیں لکھا کہ یہ بدعت ہے۔ القنیہ فقیر کو مسح کرے اور نہ بوسہ دے کیونکہ یہ نصرا یون کی عادت ہے اور والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الغراب۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی والدہ شریفہ کی زیارت فرمائی تو اس میں یہ منقول نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ خمندی رحمت سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبرین دیگر قبروں کے درمیان واقع ہیں تو کیا اسکو جائز ہے کہ دعا و تسبیح کرتا ہو اگر چاہے وہاں تک کہ قبر والدین کی زیارت کرنے تو فرمایا کہ ان اس پر اعتبار ہے بشرطیکہ بغیر قبروں کے روندے ہوئے گونا گون ہو۔ پوچھا گیا کہ ایک شخص کا قطعہ زمین ایسے مقام پر واقع ہے کہ چنانچہ پہنچنا بدون قبروں کے روندے ممکن نہیں ہے حالانکہ اسکو اپنے قطعہ زمین میں زراعت وغیرہ کی طرہ سے استعمال کرنا چاہے تو فرمایا کہ اگر قبروں کے روندے ثابت صندوق میں ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مصنف رحمت نے کہا کہ اسی طرح اگر ثابت میں ہوں تو بھی جائز ہے۔ ان تمار خانہ۔ شیخ وبری رحمت بھی قبروں پر چڑھنے میں گناہ دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں بنیاد گھروں کی چھتوں کے ہیں۔ عین اللامۃ کہ ایسی رحمتیں لکھا کہ اہل نہیں ہے۔ شمس اللامۃ مملوئی رحمت نے کہا کہ مردہ ہے حضرت ابن سعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر میں انکار سے پرہیز کرتا تو مجھے قبر پر چڑھنے سے زیادہ محبوب ہے۔ علاوہ الترجمانی رحمت نے کہا کہ قبروں پر چڑھنے سے گناہ ہو گا۔ القنیہ۔ ان اقوال مختلفہ میں سے استدلال شرعی میں اصح قول شمس اللامۃ مملوئی و علاوہ الترجمانی رحمت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث میں قبور روندنے سے ممانعت صحیح دار ہے۔ م۔ میت کے چہرہ سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں مضائقہ نہیں اور یہ تو بعد دفن کے منوع ہے۔ القنیہ اگر غیر کی زمین میں دفن کیا گیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے مردہ اکھاڑ دے اور چاہے چھوڑ دے اور چاہے زمین برابر کر کے سپر زراعت کرے اور چاہے وارث سے گڑھے کی قیمت لے لے یا بویز۔ اگر ایک عاقل عورت کے بیٹے میں سات ہینہ کا پھل تھا وہ مری اور دفن کر دی گئی پھر خواب میں دیکھا گیا کہ وہ کہتی ہے کہ میں عجب خفتی ہوں تو سکی قبر میں کھودی جائیگی۔ السراجیہ کوچہ بازار میں قبر بنانا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ اور ساجد و گھروں میں بھی مکروہ ہے۔ م۔ اگر کاشا و دکنہ ناداک کہ اس میں بہت سے مردہ دفن کر گیا تو بھی مکروہ ہے کیونکہ قبروں پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ موت سے پہلے اپنے واسطے ثابت بنانا مکروہ ہے۔ ثابت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ قبر پر بھول و غوشہ بولنا اچھا ہے اور اگر انکی قیمت مدد دیدے تو بہت اچھا ہے۔ الغراب۔ اول راتوں میں مقابر میں چراغان لے جانا بدعت ہے۔ السراجیہ۔ اسی طرح عرس وغیرہ میں وہاں چراغ جلتا نا بدعت ہے۔ م۔ وہ جس کو اکثر دیار میں دستوں سے ہر محلہ میں جنازہ کپڑا و تخت کے بنا ہوا رہتا ہے جب کئی مرتبہ تو اس پر ٹا کر لے جاتے ہیں۔ م۔ اگر جنازہ کا کپڑا بچٹ گیا کہ کام میں نہیں آتا تو سوتلی اسکو مدفن نہیں دے سکتا بلکہ اسکو فروخت کر کے اسے دام میں مال ملا کر نیا کپڑا خریدے۔ جو اہر الفتاوی۔ ج۔ فصل گانا و لہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف۔ غالی گانا بغیر درویشی میں اخلافت ہے۔ بعض نے کہا کہ گانا مطلقاً حرام ہے اور اسکی طاعت کان گانا معصیت ہے اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا۔ اول اگر اسے اچانک سن یا دگنا نہیں ہے بعض مثل نے کہا کہ غناء میں مضائقہ نہیں اس فرض سے کہ فانیہ زائد حجت کی سمجھ حاصل کرے۔ مزمع گناہ ہے کہ یہ عیب ہے اس واسطے کہ لعل تو ہر منی اس سے سہاڑ نہیں ہو سکتا اور روم توانی و نصاحت سمجھا کچھ گناہ ہے



موقوف نہیں ہے۔ م۔ بعض نے کہا کہ اپنی تنہائی میں دشت دور کرنے کے لیے گانا جائز ہے بشرطیکہ ایلا ہو اور اس سے لہو  
مقصود نہ ہو۔ اسی طرح شمس الامۃ سرخسی نے یہ لکھا ہے۔ اور اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا نفع ہو تو مکروہ نہیں ہے البتہ میں خبر  
کتا ہے کہ تفصیل یہ ہے کہ بیان رو باتن ہیں اول یہ کہ فصاحت مخارج و حروف حیات اپنے مناسب آواز سے نکالنا حسین  
حکمرانی و تغیر وغیرہ راگ کا نہ تو صحیح ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے بلکہ قرآن ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب ہو کہ ہر چنانچہ حدیث میں ہے کہ  
لیس سن لم یغن بالقرآن۔ یعنی جو کوئی کہ قرآن کو خوش آوازی سے نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ  
استقلے نے استقدر اللغات کسی پر نہیں فرمایا بقدر پیغمبر جو قرآن خوش آوازی سے پڑھے۔ کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور کہتا  
یہ ہے کہ کلام لطیف جسکو بہ آواز بدہیات سے نکالے تو اسکی خوبی میں فرق ڈالنا اور عیب لگانا ہوتا ہے پس اس سے مانعیت  
فرمائی گئی پس قرآن پاک کو خوش آواز سے فصیح لب و لہجہ سے اچھی طرح ادب سے پڑھنا بہت خوب و مرغوب ہے۔ دوم راگ  
و غناء حسین تال و سر و لکھری و تغیر ہوتا ہے اور یہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ نہیں ہے اور یہی جمہور علماء  
کا قول ہے و استقلے اعلم۔ م۔ سباع اشعار پڑھنے میں سفائق نہیں ہے۔ اگر شعر میں کسی عورت کی تعریف ہو تو دیکھا جاوے کہ  
اگر یہ عورت مغنیہ اور زندہ موجود ہے تو مکروہ ہے اور اگر مر گئی ہو تو سفائق نہیں ہے اور اگر غیر مغنیہ ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے۔ ترجمہ  
ہے کہ عورت مردہ مغنیہ میں خوف دوران فتنہ ہے خصوص اس زمانہ میں اسکے ورثہ اس سے ناراض و آمادہ فساد ہونے خوف  
مذکور کی وجہ سے کسی خاندان کی خاص عورت کی تعریف کے اشعار بھی نمون۔ اور یہ سب اسوقت کہ تعریف مذکور بطور تہذیب  
ور نہ فحش و حرام ہے۔ نوازل میں مذکور ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر شعر میں فسق یا شراب یا طفل امر کا ذکر ہو تو مکروہ  
ہے اور زحمت یہ کہ طفل کے بارہ میں وہ تفصیل ہے جو عورت کے بارہ میں مذکور ہوئی۔ الجملہ۔ بعض نے فرمایا کہ شعر میں کراہت کے  
معنی یہ ہیں کہ آدمی اشعار میں مشغول ہو گا جو اسکو قراۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھیں گا اور اگر شعر میں مشغولی ایسی ہو کہ اشعار  
نہیں ہے بشرطیکہ اسکی غرض صالح ہے ہو کہ اشعار عرب کے ذریعہ سے علم حدیث و تفسیر میں مدد حاصل کرے۔ الطبریہ۔ یہی اس  
حدیث کا محل ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو مہلب لہو سے بھرے تو اس سے بہتر ہے کہ شعر سے بھرے۔ رواہ مسلم۔ اور  
قول اول محل اس حدیث کا ہے کہ ان میں اشعار حکمت۔ یعنی اشعار میں سے بعض ایسے ہیں جو حکمت ہیں۔ رواہ فی الصحیح۔  
اور آخر زمانہ میں قرآن مجید اٹھائے جانے کے بیان میں ہے کہ اس بہت والے اشعار میں مستغرق ہونگے حتیٰ کہ قرآن  
اٹھایا جاوے بھر صبح کریں گے تو باہم کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے بھرا اشعار میں غافل ہو جا دیں گے چنانچہ مترجم نے تفسیر میں  
مع توضیح کے بیان کیا ہے۔ م۔ شمس الامۃ خلوائی رح سے بوجھا گیا کہ ان لوگوں کا کیا حکم ہے جو اپنے آپ کو صوفیہ کہتے اور ایک طرح  
کا خاص لباس پہنتے ہیں اور قوالی و وہم میں مشغول ہوتے ہیں اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعویٰ کرتے ہیں تو فرمایا کہ  
نے اللہ تعالیٰ عزوجل پر افوار دروغ باندھا ہے۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر ستقیم راہ شریعت سے کج ہیں تو کیا عوام سے فتنہ دور کرنے  
کے واسطے ملک سے مبد کر دیے جاویں۔ تو فرمایا کہ راہ سے اذیت کی چیز یعنی ڈھیلا و کاٹا دور کرنا صیانت و دیانت میں  
و امثل ہے اور خبیث کو طلب سے جدا کرنا اولیٰ و ازکی ہے۔ التاتارخانیہ۔ شیخ امام رح نے فرمایا کہ سماع و وجد و قوالی جسکو  
زمانہ میں صوفیہ کہتے ہیں یہ حرام ہے اور اسکی جانب قصد کرنا اور واثق ٹھینا جائز نہیں ہے اور گانا و مزامیر سے آہن کچھ  
نہیں ہے اور اہل نصرت نے اسکو جائز رکھا اور اگلے مثل کے نفل کو محبت لاتے ہیں اور میرے نزدیک اگلے بزرگوں نے اس  
پر گرتنیں کیا جو یہ لوگ کہتے ہیں بلکہ اسکے زمانہ میں بسا اوقات کسی نے ایسا شعر پڑھا جو انکے حال کے موافق ہوا تو انھنے اس  
دل کو رقیق کر دیا جس سے بے اختیار یہ دزاری میں مشغول ہوئے بلکہ قلب رقیق کبھی ایسی حالت میں بیہوش ہو جاتا  
ہو کہ بسا اوقات اس سے مانہ الے اختلاقی ہر مہلتے ہیں اور یہ جائز ہونا بعید نہیں ہے اور بزرگان اولیاء اللہ سے



یہ گمان نہیں ہو گا کہ وہ ایسے افعال کے مرتکب ہوئے جو یہ لوگ جاہل بے علم بطور فسق کے کرتے ہیں اور اہل تقویٰ کے افعال  
 کی جانب نسبت کرتے ہیں۔ جو اہر القادی۔ مترجم کتاہ کہ یہ صحیح ہے اس واسطے کہ سابقین اولیاء اللہ تعالیٰ کی جو کتاب میں شائع  
 ہیں ان میں صریح ان افعال سے ممانعت مذکور ہے حتیٰ کہ غنیہ الطالبین وغیرہ میں اس راہ سے گزرنے کو منع فرمایا کہ جس میں گناہ تھا  
 اور لغات میں بیسے اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ اس سے پرچھا گیا کہ ایک شخص کے قلب میں آواز خوب اثر کرتی ہو غنائے کے طور پر  
 ہو تو فرمایا کہ اس کا قلب مریض ہے جیسے سافق کا ہوتا ہے تو پس وہ علاج کرے۔ اور بالاتفاق ان کے کلمات متطابق ہیں کہ جس قدر سنت  
 کے اتباع زیادہ ہو اسی قدر مرتبہ زیادہ ہے اور جب قدر کمی ہو اسی قدر نقص ہے اور بالاتفاق ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع و  
 خلاف سنت کا مرتکب ہو تو فتنہ ہے کہ وہ شیطان کا آلہ ہو اور وہ دل پر گزرنے کا بشرطیکہ ہوش میں ہو۔ اور اگر خوف تعویذ  
 نہ ہوتا تو میں ان اقوال کثیرہ طویلہ کو نقل کرتا اور شیخ النسخی رحمہ کا ایک رسالہ در باب صوفیہ ہے جس میں انہوں نے بارہ خنام  
 بیان کیے اور ان میں سب کے فسق و فجور و گناہی پر شہادت دی سو اسے ایک فرقہ کے جو شرع و سنت پر زہد و تقویٰ کے ساتھ  
 قائم ہے کہ وہ مفتنم ہے اور اس کی خدمت کے واسطے تاکید فرمائی۔ م۔ دُف کے بارہ میں امام ابو یوسف رحمہ سے سوال کیا گیا کہ  
 سولے شادی نکاح کے کردہ جانتے ہیں کہ عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے واسطے بدون فسق کے نکاح بجا دے تو فرمایا کہ نہیں  
 بلکہ جس سے لعب فاحش و غنا پیدا ہو وہ مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ عید کے روزوں بجانے میں مضافۃً ہمیں ہے خواجہ ابوالفتح  
 مترجم کتاہ کہ دخول قریب دن کے ہے جو بغیر حجاب و محجہ کے اور بغیر گانے کے ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث در بارہ  
 دن کے مع ذکر کرنے والے کے وارد ہے اور عرب کا گام مرت اشعار پڑھنا تھا۔ اور حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا  
 کی حدیث الاتصاویعجم اللہ۔ اور حجاب جہتہ کا تماشاد کھانا صریح ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مزاح۔ دل لگی لینے  
 کیا کہ جس سے طبیعت کو طرافت و فوشی ہو تو مزاح میں مضافۃً نہیں بشرطیکہ ایسا کلام نہ بولے جس سے آدمی کنگار ہوتا ہے  
 یہ قصد نہ ہو کہ ساقیوں کو ہنسائے۔ الطہریہ۔ اس واسطے کہ ہنسائے والا قیامت میں ٹھٹھل بنایا جائیگا جیسا کہ حدیث سنن  
 میں وارد ہے اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آدمی زبان سے ایسا کلمہ نکلے جاتا ہے جس کی جانب بے پردائی سے توجہ نہیں ہوتی حالانکہ  
 وہ اس کے عوض بہا لیس برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مزاح فرماتے تھے اور فرمایا  
 کہ میں سو اسے سچ کے نہیں بولتا ہوں اور حضرت انس رضی اللہ عنہ جو اس وقت کم عمر اور آپ کے خادم تھے ایک روز فرمایا کہ  
 یا اذالاذین۔ اسی درکان والے۔ اور ایک مرتبہ انس رضی اللہ عنہ کے چھوٹے بھائی کو کہہ صغیر بچہ تھا فرمایا کہ۔ یا ابا عمیر ما فعل الصغیر  
 یعنی اسے ابو عمیر نے لال کیا ہوا۔ اس بچہ کا نام دوسرا تھا مگر اپنی طرف سے ابو عمیر سے اس کی کنیت فرمائی حالانکہ وہ ابھی عمیر کا  
 باپ ہونے کے لائق نہ تھا اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی کنیت جائز ہے اور معلوم ہوا کہ بچوں کو لال وغیرہ چڑیوں کی اجازت ہے  
 ہر ایک مرتبہ ایک بڑھا کر فرمایا کہ جنت میں بڑھا نہ ہو گی جب وہ گہرائی تہنیلہ کی کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا ہے کہ آدم  
 انکر باکرہ کو کہ داخل جنت کرے۔ م۔ مصارعۃ ابہم کشتی رطنا دیکھا جاوے کہ اگر لہو و لعب بیجا نہ دتت پروری سے  
 ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کی قرب و حرب کی مشق سے ہو تو جائز بلکہ ثواب ہے۔ جو اہر القادی۔ ہمارے دیار میں رکھا ہے  
 ہوا و دھوا اسے حشر کھلے ہوئے عورت کے مرتکب ہوتے ہیں۔ م۔ غریبہ مکذاتہ میں جوان لوگ خربزدوں سے مار کھینچتے ہیں  
 م۔ یہ صلیح ہے۔ الجواہر۔ مترجم کتاہ کہ جو ان کی وجہ ظاہر نہیں کیونکہ نفی کر اہت بھی ضرور نہیں بلکہ خلاف ادلی ضرور ہے۔  
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شطرنج ہمارے نزدیک حرام ہے اور سو اسے شطرنج کے جو سردار و شیر وغیرہ بالا جامع حرام ہیں الجملہ  
 الصغیر جھوٹ۔ ہر جگہ حرام ہے سو اسے چند مقام خاص کے۔ ۱۔ جہاد کے قتال کی حالت میں تاکہ کافر کو مغلوب کرے۔ ۲۔  
 فطرن میں صلح کرنے میں۔ ۳۔ زوجہ کو راضی کرنے میں۔ ۴۔ ظالم کا ظلم رفع کرنے میں۔ ۵۔ ہجرت کی تعمیل میں مکروہ ہے۔



اگر بفرورت مثلاً قتل کسی سے کہا کہ کھانا کھا لیے۔ اسنے کہا کہ میں کھا چکا یعنی کل کھا چکا ہوں تو یہ جھوٹ ہے۔ خوانہ لغین  
 جس شخص نے کسی گناہ کا قصد کیا اور اسکو دل میں جایا اور اسی پر جاریا تو گنہگار ہوگا۔ مطلقہ۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق  
 واستدلال سے اعلیٰ یہ ہے کہ اعمال دو قسم میں ایک وہ کہ جسکا تصور دل میں آیا اور دل ہی میں اسکا اعتقاد کرنا مقصود ہے پس یہ  
 اعمال میں جب کوئی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور سننے دل سے مکروہ جاتا تو یہ دفع ہے پس گناہگار نہیں بلکہ ذاب پارہ کا بیل  
 اس حدیث کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ایسے دساوس آتے ہیں کہ ہم اسکو دلتے سے فوٹاک ہوتے ہیں یہ  
 ہم انکو ایسا ناگوار مذموم جانتے ہیں کہ زبان سے نکال نہیں سکتے زمین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خالص ایمان  
 ہے یعنی انکو خلافت ایمان جانا ہی تو خلوص ایمان ہے۔ اور اگر ایسے خیال کو دل میں جگہ دی پس اگر وہ خلافت ایمان ہو تو  
 باطن میں کفر پیدا ہو جائیگا اگر چہ ظاہر میں قاضی کو علم نہونے سے اسکی تکلیف نہوشلا کسی جاہل نے زعم کیا کہ کافر بھی نیک دم  
 صدقہ وغیرہ دیتا ہے تو وہ بھی کبھی جنت پاؤں گا کیونکہ دائمی جہنم کی سزا نہیں ہو سکتی ہے پس اسنے اپنی جہالت سے جہنم آگاہی ہل  
 وحقائق کے یہ تصور باندھا اور اسنے دل میں جم گیا تو باطن میں کفر ہو گیا یا جیسے اسنے خیال کیا کہ یہ خلافت فطرت ہے کہ عیسیٰ  
 علیہ السلام بغیر باپ کے ہوں پس ضرور انکا کوئی باپ ہوگا و معلوم نہیں ہوا ہے تو یہ باطنی کفر ہے۔ دوم وہ افعال کہ دل میں  
 تصور آئے مگر انکا وقوع بذریعہ ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضا کے ہوگا جیسے قصد کیا کہ دو رکعت نماز نفل پڑھو گا یا قصد کیا کہ فلان کو  
 غیر محرم کو کھیرو گا یا فلان اجنبی سے بد حرکت کرنا گا پس حدیث صحیح میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کرام کا تئیں کو حکم دیا ہے کہ جب نہ  
 نے نیکی کا قصد کیا تو اسے واسطے ایک نیکی لکھو پھر جب عمل میں لادے تو کتر دس نیکیاں اور جہان تک اللہ تعالیٰ چاہے  
 لکھو۔ اور جب بندہ نے بدی کا قصد کیا تو کچھ ست لکھو پھر اگر وہ اس قصد کو ترک کرے تو ایک نیکی لکھو اور اگر عمل میں لادے  
 تو اسنے واسطے ہی بدی لکھو۔ کافی صحیح مسلم بخود۔ پھر قولہ تعالیٰ ان تہدوا مافی انفسکم او تحفوه بحاسنکم۔ اسدالایہ سے ظاہر  
 یہ کہ جو ارادات کہ دل میں ظہور کریں وہ محاسن میں ملتے آئینے پس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ بد خیالات و اہیات جو  
 عمل میں نہیں لایا ہے وہ شرمندہ کرنے کو ملتے جمنے کو یا وہ اسے پیداوار بھل ہیں حق تعالیٰ اپنے فضل سے غفور وودید  
 لہذا آدمی کو ناکہ کسی گئی کہ اپنے قلب کی حفاظت کرے کہ اس میں خطرات و اہیات نہ آدین اور اکثر یہ خطرات نظر شہوات سے  
 ہوتے ہیں لہذا نظر و چہونے وغیرہ کے مسائل مفصل بیان کیے تاکہ احتراز کیا جاوے۔ استدلال سے اعلیٰ بالصواب اور اب  
 بعض مسائل میں کتاب ہایہ کے لکھنا ہوتا ہے۔ م۔ قال ویکرہ ان یقبل الرجل ثم الرجل او یدہ او شیئاً منہ او  
 یعالقہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ مکروہ ہے کہ مرد لسی مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی عضو و جملہ کو بوسہ دے یا اسے ساتھ ساتھ کرے  
 فس۔ یعنی گردن سے گردن مل کر جاتی سے لبتا دے۔ و ذکر الطحاوی سے ان ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحم۔ شیخ  
 طحاوی رحم نے ذکر کیا کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہ رحمہ رحم کا ہے۔ وقال ابو یوسف رحم لا یاس بالثقیل و المعالقة اور  
 ابو یوسف رحم نے کہا کہ بوسہ لینے و سنانہ کر لینے میں مسالقة نہیں ہے۔ لما روی ان ابی علیہ السلام عاتق جعفر رضی اللہ  
 عنہ عین قدم من الجھنہ و قبل من عینیہ۔ اس دلیل سے کہ جعفر رحمہ جب حبشہ سے مدینہ آئے تو آنحضرت نے جعفر کو سنانہ  
 کیا۔ جعفر کی دو وزن آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا فس۔ اور فتح خبر کے روز واقع ہوا تھا پس فرمایا کہ ماستر نہیں جانتا ہوں  
 میں ان دونوں میں سے کس امر سے زیادہ مسرور ہوں فتح خبر سے یا جعفر کے آنے سے۔ رواہ الحاکم عن جابر رحمہ۔ اور حاکم نے ہکونہ  
 ان عمر رحمہ سے سعادت کر کے کہا کہ اسی اسناد بخاری صحیح اور طبرانی رحم نے حدیث ابو حنیفہ رحمہ سے اور دارقطنی نے حدیث عائشہ رضی اللہ  
 عنہا سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ نے جعفر کو بوسہ دیا تو فرمادی تھے حدیث عائشہ سے روایت کیا اور کہا کہ حدیث حسن غریب ہے اور اس بات  
 احادیث صحیحہ و روایا صحیحہ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی فان مبارک کو بوسہ دیا اور بوسہ کافی ہوتا ہے



ولہما مروی ان النبی علیہ السلام نہی عن المکاسۃ وہی المعانقۃ وعن المکاسۃ وہی التمسک - اور امام  
 ابو حنیفہ و محمد رحمہما کی دلیل وہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکاسۃ اور مکاسۃ سے منع فرمایا۔ مکاسۃ بمعنی معانقۃ ہے اور مکاسۃ بمعنی  
 بوسہ لینا ہے۔ یہ دو جہوں میں کہ اول کو ابن ابی شیبہ رحمہ نے ابو یوسف رحمہ کی حدیث سے روایت کیا اور دوم کو ابو داؤد و  
 ابن سنی رحمہ نے روایت کیا۔ اور حدیث ابو یوسف رحمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت کو عورت کے ساتھ مکاسۃ یا مکاسۃ کرنے  
 سے منع فرماتے درحالیکہ دو وزن کے بیچ میں کپڑا حائل نہ ہو اور مرد کو مرد سے مکاسۃ یا مکاسۃ سے منع فرماتے کہ دو وزن کے درمیان  
 کپڑا نہ ہو۔ ابو عبیدہ رحمہ نے کہا کہ مکاسۃ یہ ہے کہ مرد دوسرے مرد سے بدون حائل کپڑے کے معانقۃ کریں اور مکاسۃ زوجہ کے  
 ساتھ مضاجعت بلا حائل و عورت کا بوسہ لینا۔ و ما رواہ محمد بن علی ماقبل التخریم۔ اور جو حدیث کہ ابو یوسف رحمہ نے  
 روایت کی وہ تخریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی الزار و احد۔ پھر شریح نے فرمایا  
 کہ یہ اختلاف اس سے معانقۃ میں ہے کہ ایک ازار میں ہوں۔ یعنی دو وزن مرد صرف اپنی اپنی ازار پہنے ہوں اور باقی بدن  
 پر قمیص وغیرہ نہ ہو۔ اما اذا کان علیہ قمیص اوجبت فلا یاس بہا بالاجل و ہوا للصحیح۔ اور اگر مرد کے بدن پر قمیص نہ ہو  
 ہو تو بالاتفاق معانقۃ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اظہر اس باب میں قول ابی یوسف رحمہ ہے کہ بدن اس کے باہر ہے پھر  
 ایک پھر نے پھر صرف ازار و احد کے ساتھ لیٹیں کیونکہ حدیث مکاسۃ و مکاسۃ اسی میں ظاہر ہے اور بوسہ کے باب میں اختیار  
 دیگر ہیں۔ ازاجل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قصہ سر یہ میں جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک  
 ہوئے اور ہم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و حنفی۔ ازاجل حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ در باب  
 مناقب فاطمہ رضی اللہ عنہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں تشریف لائیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی دختر کا  
 بوسہ لیتے اور اپنی جگہ بٹھاتے تھے اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کھڑے  
 ہو جاتیں اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتی تھیں اور اپنی جگہ بٹھاتی تھیں۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی  
 و قال حسن صحیح۔ ازاجل حدیث صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہر وہی ایک قوم لے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ  
 و پاؤں کو بوسہ دیا۔ رواہ الاربعہ۔ وقال الترمذی صحیح۔ اور اس باب میں کثرت ہے فقال و للناس بالمصافحۃ لانه  
 ہوا المتوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ مصافحۃ میں معانقۃ نہیں ہے۔ اسوئلے کہ یہ متوارث ہے۔ وقال علیہ السلام من صافح  
 اخاه المسلم و حرک یدہ متناثرات ذنوبہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مسلمان نے اپنے بھائی مسلمان  
 سے مصافحہ کی اور اس کا ہاتھ ہاتھ یا تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ من جب دوسرے من سے ملا پھر اس پر سلام کیا اور  
 اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کیا تو دو وزن کے گناہ ایسے گرجاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑ جاتے ہیں۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی  
 حدیث برادر بن ابی حمزہ سے روایت ہے۔ اور دو وزن مصافحہ کرنے والوں کی مغفرت قبل جدائی کے۔ روایت ابو داؤد و ابن ماجہ و  
 الترمذی و احمد۔ اور حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ روایت ابو داؤد و احمد و حدیث انس رضی اللہ عنہ روایت بخاری و حنفی ہے  
 پھر ما یہ امر کہ دو وزن ہاتھوں سے مصافحہ کرے یا ایک ہاتھ سے پس صحاح کی روایات میں اکثر یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑے  
 اور بعض روایات میں دو وزن ہاتھ بھی مردی ہیں اور ظاہر و استدلال علم یہ کہ دو وزن کے درمیان وسعت ہے اور بظرف فضیلت  
 یہ گناہ جھڑ جاتے ہیں لوگوں نے دو وزن ہاتھ کو پسند کیا۔ (فروع) فقہ ابو اللیث رحمہ نے آخر میں فتویٰ دیا کہ مسلمان  
 کے پاس جا جائز ہے۔ التناہیہ۔ ایک شخص کو سلطان نے طلب کر کے چند باغین پر چھین پس اگر وہ سچ کہتا ہے تو اس کو ان کو اگر  
 امر یہ تھا کہ حکم یہ کہ کردہ کو دیکھا جاوے کہ اگر اس کو اپنے قتل یا تلف عضو کا یا غیر کے قتل یا تلف عضو کا خوف نہ ہو تو تلف  
 مال کا خوف ہو تو اس کو سوائے حق بات کے بولنا نہیں چاہیے اور اگر ایسے کردہ امر کا خوف ہو تو خلاف حق بول دینے میں مضائقہ



نہیں ہے۔ اقامتی خان۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کے لیے فرض حرام ہے۔ الملتقط۔ اگر کسی نے سلطان کے واسطے بطور  
تخت سلام کے سجدہ کیا (جیسے بعض اہم سابقہ میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو اس فعل کی تکفیر نہیں  
کی جائیگی لیکن وہ سخت گنہگار ہوگا کیونکہ کبر و گناہ کا مرکب ہوا۔ یہی قول مختار ہے۔ فقہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ اگر سلطان کے  
واسطے بہ نیت عبادت یعنی کمال تعلیم سجدہ کیا یا کچھ نیت دل میں نہیں آئی تو وہ کافر ہو گیا۔ جواہر الاخلاطی۔ اگر سلطان سے  
کہا گیا کہ بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تجھے قتل کرینگے تو شل نہ کرنے لگا اگر انکا یہ حکم بطریق عبادتی سجدہ ہو تو افضل یہ کہ سجدہ  
کرے جیسے ایک شخص پر کفر کرنے کے لیے اگر وہ کہا گیا تو صبر افضل ہو تا ہی اور اگر انکا حکم مذکور بطور سجدہ تحت ہو تو اس کے  
واسطے ہر یہ کہ سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں سجدہ کرتا ہوں اور شاہ کے واسطے  
نیت کرے یا سجدہ تحت کی نیت کرے۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار و شاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے اور  
بوسہ دینے والا اور جو اس پر راضی ہو ورنہ گنہگار سخت ہیں۔ التاتاریخانیہ۔ سلطان یا غیر کے واسطے جھکنا یعنی رکوع کرنا  
سردار کو جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ فعل مجوس سے مشابہت ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ تحتہ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے اور اس سے  
مانعت دارد ہوئی ہے۔ التمر تاشی۔ پانچ ایک شخص نے بوجھا کہ یا رسول اللہ ہم میں سے آدمی اپنے بھائی یا دوست سے  
مٹا ہو گیا اس کے واسطے جھک جاوے فرمایا کہ نہیں۔ عرض کیا کہ کیا اسکو چپٹا دے یعنی گلے لگا دے و بوسہ دے فرمایا  
کہ نہیں عرض کیا کہ کیا اسکا ہاتھ پکڑ کر مٹا دے۔ فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والبیہقی۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے  
کی خدمت کے مٹے کھڑا ہو جانا اور دوزن ہاتھ پکڑ لینا یعنی مصافحہ کرنا جائز ہے۔ الغرائب۔ اگر غیر کے واسطے اپنے ہاتھ کا بوسہ  
لیا تو مکروہ ہے اور اگر دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لیا پس کسی عالم کے ہاتھ کا بوسہ اس کے علم کے یا سلطان کے ہاتھ کا بوسہ عدل کے  
بوسہ لیا تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر سوائے علم و عدل کے بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ جو ابس اگر اس سے مسلمان کا اکرام  
مقصود ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اسکی تعلیم عبادتی کا یا اس سے کچھ دنیادی مال لہانے کا قصد کیا تو مکروہ ہے اور حدیث  
اسمیں مطلقاً کراہت کا فتویٰ دیتے تھے۔ الذخیرہ۔ عالم و سلطان عادل کے ہاتھ جو سننے کی اجازت ہے اور ان دوزن کے سر  
اجازت نہیں ہے اور یہی مختار ہے۔ النیاشیہ۔ عالموں و زراہ فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلون کا فعل ہے اور کرنے والا  
گنہگار ہے اور عالم یا درویش یا جو اس پر راضی ہو وہ بھی ارتکاب حرام کا گنہگار ہے۔ الغرائب۔ اور یہ جو عوام جاہل کیا کرتے  
ہیں کہ ملاقات کے وقت لکڑا بنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو بالاجل مکروہ ہے۔ خزائن القنادی۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مکروہ  
ہو کہ مرد دوسرے کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دے فقہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ اگر دوسرا شخص فقہ یا عالم یا زاہد ہو تو بہ نیت  
اعزاز دین کے مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور قاضی خان نے مثل صاحب ہدایہ کے اختلاف امام ابو حنیفہ و محمد بکراہت اور  
ابو یوسف بوجاز نقل کر کے لکھا کہ اگر بوسہ لینا بطور گہلی ہو نہ بطور شہرت تو کل کے نزدیک جائز ہے۔ القاضیخان۔ چنانچہ  
شہر عورت کے بیان میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا جس میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے نات مبارک کا بوسہ لیا ہے پس یہ صحیح ہے کہ بطریق نیکی بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ کہ  
ہر کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا دراع کے وقت بوسہ دے۔ الفقہ جیسے یہ مکروہ رسم مجوس  
میں عموماً جاری تھی۔ م۔ عظیمہ ابو اللیث رحمہ نے کہا کہ بوسہ لینا پانچ طور پر ہے۔ ۱۔ بوسہ رحمت جیسے والدین اور اولاد  
لے۔ ۲۔ بوسہ حجت جیسے مومنین ایک دوسرے کا بوسہ لین۔ ۳۔ بوسہ شفقت جیسے فرزند اپنے والدین کو بوسہ  
لے۔ ۴۔ بوسہ ہودت جیسے مرد اپنے بھائی کی پیشانی جوے۔ ۵۔ بوسہ شہرت جیسے مرد اپنی زوجہ یا باندی کا بوسہ  
بعض نے زیادہ کیا کہ۔ ۶۔ بوسہ دیانت جیسے مجرا سود کو بوسہ دے۔ التہبیین۔ مضائقہ تمہ سلام ہے لہذا البیضا زنجریا



جو شافعیہ میں خصوص جرم محترم میں رائج ہے شیخ و علی قاری رحمہ اللہ نے ایک رسالہ خاص میں منع لکھا ہے اور یہی صواب ہے  
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل امر بالمعروف و نہی عن المنکر) نیک باتوں کا جو موافق شرع میں حکم کرنا اور عکس شرع  
 و مفاسد سے روکنا اسلام میں دین و دنیا کی راہ سے ایک امر اہم عظیم الشان ہے اور اس کا ترک کرنا بہت بڑا فساد ہے اور جو  
 نازل ہوا اسی کے ترک سے نازل ہوا اور حدیث میں ہے کہ واللہ قسم لوگ باہم امور معروف کا حکم کر دے اور منکرات سے منع  
 کر دے اللہ تعالیٰ تمہارے دونوں میں بھڑک ڈال دے گا۔ اور ایک روایت میں آیا کہ پھر تم میں سے مرد صالح دعا کرے گا کہ قبول  
 نہیں ہوگی۔ اور ترجمہ نے قورقانی و القوافی لا تعصیبین الذین ظلموا منکم خاصة الا یہ اور قورقانی نے کا دالائینا ہون عن منکر  
 فعلوہ الا یہ وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث و آثار سے شرح و توضیح بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہوا المعروف۔ م۔ امر بالمعروف و نہی  
 عن المنکر کے ساتھ چاہیے۔ تاکہ نصیحت زیادہ موثر ہو پھر درستی و سختی کرے لیکن یہ کوئی دگالی و محس کے ساتھ نہ ہو۔ پھر  
 ہاتھ کے ذریعہ سے جو بایں طور کہ شراب بہادے و طلبہ و سازگی وغیرہ توڑ دے۔ امر بالمعروف کے کئی انواع ہیں۔ ۱۔ غالب  
 گمان ہو کر نیکی کی نصیحت قبول کر لینے و منکر چھوڑ دینے کو اس پر ایسا کرنا واجب ہے اور چھوڑ نہیں سکتا۔ ۲۔ غالب گمان ہو کر نصیحت میں  
 اسکو گالیوں دینے و چھوڑنا افضل ہے۔ ۳۔ ہون ہی اگر اس سے بڑھ کر ارباب و غیرہ کا خوف ہو جس سے لڑائی و عداوت پیدا ہوگی۔  
 اور اگر جانتا ہے کہ مار پیٹ تک نوبت پہنچے گی مگر صبر کرے گا اور کسی سے شکوہ نہ کرے گا تو ہر معصیت دینی شکوہ میں ممانعت نہیں ہے اور اسکو جہاد  
 کا ثواب ہے۔ ۴۔ اگر جانتا ہے کہ قبول نہ کرے گی مگر خوف بھی نہیں ہے تو وہ محتاج ہے اور نصیحت کرنا افضل ہے۔ محیط اگر امر معروف میں  
 قتل کا خوف ہو حتیٰ کہ اس کام میں قتل کیا گیا تو شہید ہوگا۔ اننا نارخانیہ۔ شیخ زہد دہلی رحم نے اختیار کیا کہ ہاتھ سے امر معروف  
 کرنا سلاطین و امراء پر واجب ہے زبان سے علماء پر واجب ہے دل سے عوام پر واجب ہے۔ انہی پر۔ لیکن حدیث میں ہے کہ کوئی  
 امر منکر دیکھے یعنی جو شرع میں منع ہے یا اس پر دلیل شرعی قائم نہیں لے اسکو ہاتھ سے بگاڑ دے پھر اگر یہ قدرت نہ تو زبان سے اور اگر  
 یہ قدرت بھی نہ تو دل سے پسب سے کمر دریا بان ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ اقسام مذکور ایک ہی شخص میں جاری ہیں۔ غیر ازیک اکثر  
 وضع دان اس طور پر جاری ہے کہ ہاتھ سے تنبیہ کرنا حکومت سے ہوتا ہے اور علماء زبان سے منع کر سکتے ہیں اور عوام سے یہی ہو سکتا ہے کہ دل سے  
 اسکو برا جانیں لہذا کہا گیا کہ جس شخص کے سامنے منکر موجود ہو اور وہ ہاتھ یا زبان سے نہیں روک سکا مگر دل سے بڑا جانتا ہے  
 تو وہ اس میں شامل نہیں بلکہ بالکل جدا ہے اور جو شخص دور ہے مگر وہ دل سے اچھا جانتا ہے اور اگر موقع ملتا تو حاضر ہوتا تو وہ  
 اس میں شامل ہے۔ م۔ امر بالمعروف کے واسطے پنج چیزوں کی ضرورت ہے۔ ۱۔ علم کیونکہ بدون علم کے امر بالمعروف اچھی طرح  
 نہیں ہو سکتا ہے۔ ۲۔ صدق نیت کہ خالص اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہونا مقصود ہو۔ ۳۔ جس کو نصیحت کرے اس پر شفقت و  
 مہربانی کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچوٹ جاوے پس جس نرمی و شفقت سے وہ راہ پر آتا نظر آوے اسکو  
 اسکی برائیت سے تلقین کرے۔ ۴۔ نصیحت کرنے والا صابر و حلیم ہو۔ ۵۔ جس امر سے منع ہو اسکو خود نہ کرنا ہو اور جس نیکی کے  
 کرنے کا حکم کرے اسکو خود نہ کرنا ہو۔ قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عامی آدمی امر بالمعروف نہ کرے اسواسطے کہ شاید اسکو ضرورت ہو  
 سمجھ عوام کو نہیں ہوتی، ہر الغرائب۔ اگر کسی امر منوع کا خود مرتکب ہو تو بھی اس پر دوسرے کو منع کرنا لازم ہے۔ محیط۔ الملقط۔  
 الخوانہ۔ ایک شخص مجلس منکرات ہے پس اس کے باپ کو یا سلطان کو یا شوہر کو لکھ بھیجنا جیسی جائز ہے کہ اس کے غالب گمان میں  
 پس بارعت یا لشکری یا زوجہ کا منع کرنا مفید ہوگا اور یہ لوگ مان لینے نہ لکھنا حلال نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر کسی  
 نے ابا گاہ کیا جبر حد واجب ہوئی ہے پھر توبہ کر لی تو حد قائم ہونے کے واسطے امام وقت کو خبر کرے۔ جو اہر الا خلاطی  
 گناہ کو چھاپا واجب ہے۔ توبہ کے شرائط مقدمہ عقائد میں مذکور ہیں۔ م۔ اگر کسی نے جاہل فاسق مسلمانوں کو نفل منکر سے منع کیا  
 اور اس کے غالب گمان میں ہو کہ میں اسکی وجہ سے قتل کیا جاؤں گا حالانکہ کچھ اثر نہیں پہنچا سکتا ہوں تو رخصت ہے کہ خاموش رہے



اور عریضیت یہ کہ منع کرے اگرچہ قتل کیا جاوے۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ جو شخص نصیحت کرنا چاہتا ہے اسکی غرض سوائے صحت  
کے اظہار علم و روح و اپنی منزلت و دنیاوی متاع نہوا اور اگر لوگ اسکی نصیحت نہ مانیں تو وہ انکی طرف سے آئندہ نہو کیونکہ اسکی  
اپنی نیک نیت کا ثواب حاصل ہے۔ و غلط بقدر فہم عوام ہوا اور انکی سمجھ سے زیادہ امور بیان نہ کرے و اقوال عجیب و روایات  
مربوب و مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ م۔ (فصل دوا و علاج کے بیان میں) دوا  
کرنا سبب ہر بشر طبعی اعتقاد یہ ہو کہ شفاء دینے والا اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور یہ اعتقاد کہ اسی دوا سے شفاء حاصل ہوتی ہے  
سبب نہیں ہے۔ السراجیہ۔ ہڈی سے علاج کرنے میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے  
وغیرہ کی ہڈی ہو سوائے سور و آدمی کے کہ مکروہ ہے۔ یہ اجازت عام ہے کہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو اور ذبیحہ ہو یا مردار ہو لیکن  
مذکورہ کے ق میں مطلقاً جائز ہے۔ اور اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک سے جائز ہے اور تر ہو تو نہیں جائز ہے کتنے کی ہڈی سے  
دوا کرے گا اسے مثل نخ کے نزدیک جائز ہے اور حسن بن زیاد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ سور کے بالوں سے  
سوز و دوزخ کی تعلق لینا بقول ابو حنیفہ رحمہ جائز اور یہی اظہر ہے۔ المحیط۔ اگر طبیب کے کہنے کے موافق دوا نہ کی اور مر گیا تو  
گناہ نہیں کیونکہ یقین نہیں ہے کہ کمالہم من قاضیخان۔ حالہ کو اتنے سے حل میں جب تک بچہ حرکت نہ کرے قصد بچے نہیں  
جائز ہیں بھر و زبان میں جو انہی بیان تک کہ ولادت قریب ہو تا کہ بچہ حفاظت میں رہے مگر ایسی صورت میں کہ ترک سے کھل  
ہوا ضرر لاحق ہوتا ہو یا لقیہ۔ اور اگر اتنے سے حل میں طبیب نے کہا کہ جو تک لگا تا مگر ہر دو تک نہ لگاوے۔ الکبیر  
اگر حالہ نے اپنی صحت نفس کے واسطے دوا اپنی قضاۃ نہیں اگرچہ حل ساقط ہو جاوے اور وہ خاص نہ ہوگی۔ الینا۔ بیج  
دوا نہ کی یا تک کہ مر گیا تو گناہ نہیں ہے بخلاف اسکے اگر کھانا کھا یا پانی پیا کہ مر گیا تو گناہ ہے کیونکہ دوا محلی ہے اور کھانا یا پانی  
یعنی ہر سبب طہیر ہے۔ خوادہ کا دودھ و گوشت مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا جو حرام ہے۔ الفتاح  
اونٹ کا پیشاب و گھوڑے کا گوشت بغرض دوا سے مرض کے مکروہ ہے۔ الجاسع الصغیر۔ صاحبین کے نزدیک دوزخ جائز  
ہیں جبکہ بیماری کی دوا مقصود ہو۔ م۔ واضح ہو کہ ضرر در کرنے والے اسباب جہاں اللہ تعالیٰ نے انسان کی معرفت میں دیے  
ہیں وہ تین قسم ہیں۔ اول متیقن جیسے پیاس کے واسطے پانی اور بھوک کے واسطے روٹی، تو اسکا ترک کرنا توکل نہیں ہے  
بلکہ فوت موت کے وقت جھوٹا حرام ہے۔ دوم متظنون جیسے دوا بننا و سہل و فصد وغیرہ معالجات طبعیہ تو انکو حل میں لا مطلقاً  
توکل نہیں ہے اور جھوٹا حرام نہیں ہے بلکہ کبھی ترک افضل ہوتا ہے سوم سوہوم جیسے داغ دینا و رقبہ۔ تو انکا ترک کرنا شرط توکل ہے  
الغصول الامدادیہ۔ مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاں لینے اور دوا کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ القیہ۔ شراب  
بطور دوا پینے و استعمال کرنے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقیناً اس سے شفاء معلوم ہو تو  
حلال ہے اور فقہ عبد اللہ لے اپنی استناد سے نقل کیا کہ نہیں حلال ہے۔ الذخیرہ۔ اور قرطبی نے بھی دو وجہیں بیان  
کئے موافق شائع بلخ رحمہ لیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا کہ جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا یا جائز کی کلی جیٹہ وغیرہ کا  
علاج کرے اور جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب بلاوے اور جائز نہیں کہ کسی بچہ کو بطور دوا بلاوے اور وبال پلانے والے پر  
ہوگا۔ انتہی۔ اور اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں گھائش ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن بظہر نجاست و دم شفاء حرام یہ حکم اختیار  
کیا گیا ہے۔ م۔ طبیب حاذق نے کہا کہ تبری بیمار ہی بدون سہی یا سبب کھانے کے یا بدن اس دوا کے حسین سبب  
پر ہے نہیں جائز ہے کبھی اسکو کھانا رو انہیں ہے۔ القیہ۔ تریاق میں اگر سبب کا جزو ہو تو کھانا مکروہ ہے۔ اور بخانا جائز  
ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ اسبب سبب کا جزو نہیں ہے تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الخ۔ کبھی ترکیب بطور دوا کھانے  
میں مضائقہ نہیں ہے۔ خوانہ الفتادی۔ عورت اگر اپنے شوہر کے واسطے اپنے آپ کو موٹا کرے و مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو



ایسا کرنا مکروہ ہے۔ الطہیرہ۔ دوا کے طور پر انگلی میں چیرہ پہننا بقول ابو یوسف رحمہ اللہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔  
نعم پر آگے کی پٹیس باندھنا جبکہ مفید ہو مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اطفال کو بوجہ بیماری کے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے  
اور بھانہ کو شناخت کے لیے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السخسی۔ اور چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے۔ التابیعہ۔ قرآن مجید  
کے ساتھ رقیہ کرنا بایں طور کہ مریض پر چڑھ کر دم کرے یا جسکو بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالے یا رکابی میں  
لکھ کر دھو کر بلا دے تو حضرت ابراہیم خلیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے اور عطاء ربیابد والو قلابہ کے نزدیک جائز ہے۔ خزائن الفتاویٰ  
ترجمہ کرتا ہے کہ بچھو کے کانے ہوئے پر سورہ فاتحہ کا رقیہ بڑا ایت صحیح بخاری موجود ہے پس پڑھ کر دم کرنے میں مضائقہ نہیں ہے  
لیکن عوام کو اس سے آگاہ کر سکے یہ رقیہ بقرآن مجید ہے اس واسطے کہ ایسا اوقات جب دم کرنے سے اچھا نہ ہو تو عوام کو قرآن مجید  
سے بد اعتقادی پیدا ہوتی ہے خصوص جبکہ ستر کے چھارٹ سے وہ اچھا ہو جاوے اور یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی سورہ  
کی نسبت یہ نص نہیں کہ اس سے رقیہ مفید ہے پس صحابی رضی اللہ عنہ جنھوں نے رقیہ کیا اعلیٰ زبان صادق و عمل واقع و قبولیت  
الہی عزوجل کی برکت تھی لہذا عموماً اسوجہ سے منع اولیٰ ہے۔ رہا کاغذ میں لکھ کر گلے میں ڈالنا تو اس باب میں آثار مختلف ہیں چنانچہ  
بعض مرفوع احادیث میں ہے کہ جسے تعویذ لکھا یا اسے شکر کیا۔ اسی واسطے عادی میں جملہ صغیر سے منقول ہے کہ عورت نے  
تعویذ بانٹھا کہ شہر مر جو اسکو سفوف رکھا ہے دست ہو جاوے تو یہ حرام ہے۔ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے  
کہ عمارے استعاذہ اپنی اولاد کو سکھاتے اور صغیر کے گلے میں لکھ کر ڈال دیتے تھے اور شاید اسی نظر سے غراب میں کہا کہ  
تعویذ میں مضائقہ نہیں ہے لیکن بچہ نہ جانے ودھ کر کے دنت الگ کر دے۔ اور رہا پڑھ کر بھوکنا تو اس میں اخلافت کی وہ  
نہیں ہے اس واسطے کہ صحیح میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما کو استعاذہ فرماتے تھے  
اپنی ہنڈہ لیکر تہاترات من شر کل شیطان دہامہ و عین لائمہ۔ اور یہ روایات اس کے مانند الفاظ سے بھی وارد ہیں۔  
و اس باب میں روایات دیگر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کھیتون و قالیزون میں جائز دن کی کھوپڑیاں رکھنے  
میں مضائقہ نہیں ہے اس غرض سے کہ نظر بد سے حفاظت ہو اور یہ آثار سے ثابت ہوا ہے۔ انقاضی خان۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ  
بیان نہیں کیا کہ آثار منکر کسے روایت کیے ہیں اور کسی روایت میں معلوم نہیں ہوئے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظاہر یہ فعل عوام  
میں اس غرض سے جاری ہوا تھا کہ سیار وغیرہ جانور اسکو آدمی وغیرہ سمجھ کر بھاگ جا دیں نہ آئندہ نظر بد سے حفاظت ہو چنانچہ  
بیر وغیرہ درختوں پر ہانڈی سپاہ و سفید رنگ کے کھڑی کرتے ہیں تاکہ چمگا در بھاگ جائیں پس اس غرض سے کچھ  
مضائقہ نہیں ہے اور رہا یہ اعتقاد کہ اس سے چشم بد دور ہوتی ہے تو ضرور ہے کہ یہ کسی حدیث سے معلوم ہو کہ اس میں قیاس و  
کو دخل نہیں ہے مگر آنکہ اس میں تجربہ کو دخل ہوا اور شاید شیخ قاضی خان رحمہ اللہ کی مراد آثار سے یہی تجربہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
نور مذکور بولی و دیوالی) میں رفات بطور تعویذ لکھ کر دھانڈل برٹکانا مکروہ ہے بھوت بریت سے اسن ہو مکروہ ہے۔ السراجیہ  
کیونکہ اس میں اسم الہی عزوجل و کلام مجید کے آیات کے ساتھ بے تعلیمی ہے اور بخوبیوں کے ساتھ شاہستہ ہے۔ خزائن الفتاویٰ  
اور اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلون کا فعل ہے۔ السراجیہ۔ اپنی زوجہ سے بدن اسکی اجازت کے عزل کیا یعنی باہر انزال کیا  
اس وقت سے کہ اسی زمانہ میں اولاد پیدا ہوتی ہے تو ظاہر الروایہ میں جواز نہیں ہے لیکن بیان مذکور ہے کہ اسکو گناہ نہیں ہے  
الکبریٰ۔ ہمارے زمانہ میں علاج سے بیٹ گرا تا بہر حال جائز ہے خواہ اس کے اعضاء مانند ناخن وغیرہ کے ظاہر ہو گئے ہوں یا  
نہ ہوئے ہوں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ و اہرالا خطی۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث العزل میں آیا کہ قیاساً تکمیل اللہ تعالیٰ جنہ بون  
کو پیدا کرنے والا ہے انکو پیدا فرما دے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات کے نیک و بد سے خود دانہ ہے اور یہ  
معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق فاجر ہو تو طبع سے اسکو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں بھی کچھ میں سوچ آگئی تو



اسکو علاج سے قتل کرنے میں نالی ہر ان اگر روح آنے کے وقت سے پہلے ایسا کرے تو گناہ ہر دانتہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 عقیقہ میں ہر کہ شیخ علی بن احمد سے بوجھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کرنے کا کیا حکم ہے۔ تو فرمایا  
 کہ آزادہ عورت میں اسقاط جائز نہیں اور یہی قول اتفاقی ہے اور باندی کی صورت میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ منع ہے۔  
 التاتارخانیہ۔ مرضہ کو دوا کے واسطے اپنا دودھ دینا جائز نہیں ہے جبکہ بچہ کی مرضہ ہو۔ الفقیہ۔ مرضہ عورت کو حل ظاہر ہوا اور  
 دودھ خشک ہو گیا اور بچہ کے تلف ہو جانے کا فوٹ ہے اور باپ میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ دوسری دودھ پلائی رکھے تو  
 جب تک کہ حل ہو (۱۲۰) دن نہیں گزرے تب تک اسکو جائز ہے کہ حل سا فوٹ کرے۔ القاضی خان و خزانہ الفقیہ۔ فصل  
 ختنہ و خسی کرنا و ناخن کترنا وغیرہ۔ ختنہ کرنا سنت ہے یہی صحیح ہے۔ الغرائب۔ وقت سبب ختنہ کے لیے سات  
 برس سے بارہ برس تک ہے یہی مختار ہے۔ السراجیہ۔ ایک قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا اور اصرار کرتے ہیں تو امام اسنے قال  
 کر سکتا ہے کہ ماری عن محمد رحم۔ م۔ بعض نے کہا کہ ولادت سے ساڑھن ہزار سے ہوا شروع ہوتا ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ عورت  
 کا ختنہ کرنا مکروہ ہے۔ محیط۔ طفل کا ختنہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اسکی کھال کھینچنے میں سختی یا شقت ہے اور حشفہ کھلا ہو اور  
 اگر یا ختنہ ہو گیا ہے اور جاسون نے کہا کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ الذخیرہ۔ بوڑھا اگر ختنہ کی طاقت نہیں رکھتا  
 تو قرح کیا جاوے۔ الخلاصہ۔ اور اگر طاقت رکھتا ہے تو خود ختنہ کرے ورنہ منکوحہ زوجہ یا ملوک باندی کے ذریعہ سے کیا جاوے  
 ورنہ چھوڑا جاوے اور کرخی رحم نے ذکر کیا کہ حامی ختنہ کرے۔ التائبہ۔ حامی کے دیکھنے کی ضرورت ظاہر نہیں ہے و انتہا  
 اعلم۔ م۔ ختنہ کے بعد کھال پر ہسکرا سننے حشفہ ڈھانک لیا تو کالی جاوے ورنہ نہیں۔ محیط۔ باب اپنے سپر کا ختنہ و نجاست  
 یعنی کھینچنے دلوانا و ملون کر سکتا ہے اور باپ کا دھی بھی کر سکتا ہے اور مان مامون و چپا کے دھی کو یہ اختیار نہیں ہے و ہسبر  
 اگر مغل اس سے مرگیا تو استحسانا سبب ضمان نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ان نے ایسا کیا ہو اور وہ مرگیا تو وہ ضمانہ نہ ہوگی۔  
 السراج دان المظنی و قاضی خان۔ لڑکیوں و عورتوں کے کان چھیننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الظہیرہ۔ کیونکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلا انکار ایسا کرتے تھے۔ الکبریٰ۔ منہریم کہتا ہے کہ زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں  
 اسکا ثبوت مشکل و مطالب ردایت ہے و انتہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آدمی کو خسی کرنا بلا جاع حرام ہے گھوڑے میں شمس لانا  
 خسی نے لکھا کہ خسی کرنا مضائقہ نہیں اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ حرام ہے۔ سرگر بہائم میں اگر منفعت ہو تو مضائقہ نہیں  
 ہے اور اگر نفع یا دفع ضرر ہو تو حرام ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی حکم بلی کے خسی کرنے میں ہے۔ الکبریٰ۔ امام طحاوی رحم نے  
 لکھا کہ چارے علمائے ملتہ کے نزدیک سرنڈا سنت ہے التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ سریر بال رکھنا اور  
 درسیان سے مانگ لکانا سنت ہے اور سنڈا نا بھی جائز ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ منڈلنے تھے۔ م۔ ہر جمعہ میں ایک  
 بار سنڈا نا سنب ہے۔ کچھ سرنڈا نا اور کچھ بال چھوڑ دینا جسکو قوع کہتے ہیں مکرہ ہے۔ الغرائب۔ جسے چھڑایا، سنڈا  
 اطفال ہنود کے مکرہ ہے۔ اور درمیان سے سرنڈا نا اور باقی چھوڑنا بھی بظاہر روایات سنسن ابی داؤد مکرہ ہے  
 ولکن ذخیرہ میں لکھا کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑے تو مکرہ نہیں ہے اور اگر بال سے تو مکرہ ہے۔ م۔ گدی کے بال  
 سنڈا نا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکرہ ہے سواے پچھنے لگانے کے کہ اسوقت سنڈا نا مکرہ نہیں ہے۔ الیابیح۔ ناخن کترنا  
 سنت ہے سواے دارالحرب کے کہ وہاں داخل ہو کر چھوڑنا مندوب ہے۔ محیط السخسی۔ افضل یہ کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کترنا  
 اور پونچھین خوب تر ہے اور سوے زیرات منڈے اور غسل سے بدن صاف کرے۔ اور اوسط درجہ یہ کہ ہندہ ہفتہ میں ایک  
 کوے اور چالیس روز کے بعد غدر نہیں ہے۔ الفقیہ۔ بغل کے بالوں میں اکھاڑنا افضل و منڈنا جائز ہے اور زیرات کے بالوں  
 سے صاف کرنا جائز ہے۔ الغرائب۔ ناخن کاٹنے یا سرنڈا نے کے لیے جمعہ کا روز متعین کر لیا پس اگر دوسرے ایام میں جائز جانا







جائزہ اور اگر پہل کی تو ارڈان کردہ ہے اور اسکو بانی میں ڈال دینا بالاتفاقی کردہ ہے۔ چون وجہ کو ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے۔ الخلاء۔ لیکن چون وجہ و بھوک کو آگ میں جلانا مکروہ ہے اور زندہ بھینک دینا مکروہ ہے یعنی ارب کے خلاف ہے۔ البھوک کھٹل اگر چار پائی میں پیدا ہوئے تو انکو مار ڈالنا جائز ہے بھر اگر چار پائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنا حرج و شفت ہو تو بھٹکری کے پانی سے ارڈا لے اور اگر بدون گرم پانی کے نہیں مر سکتے ہیں تو امید ہے کہ جائز ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آفتاب میں پیادہ لانا تاکہ اس میں سے کرم مر جاویں یعنی جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے بعد پیدا ہونے ریشم کے اس سمجھے کہ وہ پ میں ڈالنا تاکہ کیرے مر جاویں بلا اٹکا رتھارث ہے اور مضائقہ نہیں ہے کہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بھلی ڈال لی جاتی ہے تاکہ مر جاوے اور مکروہ نہیں ہے۔ خزانہ المغنی جس شخص نے اپنے آپ کو قتل کیا تو اسکا گناہ زیادہ ہے نسبت اسکے کہ دوسرے کو قتل کیا۔ السراجیہ۔ زندہ جاوڑ سے باز دھکڑ کو سکھانا مکروہ ہے۔ البھوک اگر کسی سے لہو لب میں لڑانے کو پلٹے ہیں اور سگے میسر سے چغنا بنا اور بازی لگاتا ہے تحریم قطعی مرعیہ مرغ (دھکڑ) کو کھانا ہے۔ کہو قرڈانا مکروہ تحریمی ہے۔ حدیث میں ہے کہ شیطان ہے جو شیطان کے پیچھے پھرتا ہے۔ یہ ایک کہو قرڈا لے کے حق میں فرمایا جو کہوڑ کے پیچھے تھا۔ ابوداؤد۔ ایام معروف میں مینا و نواد بیا وغیرہ کے چھوٹے بچہ نکال لانا مکروہ ہے۔ بھر حمی سے مرغیوں وغیرہ کی مانگین باندھ کر لٹکانا ہے دھماڈا مکروہ ہے۔ جالوردن کے ساتھ ہر پائی کا برتاؤ کرنا مستحب و ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ ہر ایک زجر کو دے کے جادو میں تمھارے سولے لٹا ہے۔ م۔ (فصل اولاد کا نام رکھنا و عقیقہ) اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ محبوب ناموں میں سے عبد اللہ و عبد الرحمن ہیں۔ اس زیادہ میں سولے ان ناموں کے دوسرے نام رکھنا بہتر ہے کہ عوام ان ناموں کو صغر کر کے پکارتے ہیں۔ جو نام قرآن مجید میں مانند شعیب و بیل و کبر و علی کے پائے جلتے ہیں اسے نام رکھنا جائز ہے کیونکہ یہ اس کے مشترک میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے دوران ہے وہ بندوں کے حق میں مراد نہیں ہوتی ہے۔ السراجیہ۔ جو نام کہ قرآن مجید میں نہیں ہے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا تو بہتر ہے کہ ایسا نام نہ رکھے۔ البھوک۔ جو بچہ مردہ پیدا ہوا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکا نام نہیں رکھا جائیگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک رکھا جاوے۔ جس شخص کا نام محمد ہوا اسکی کنیت ابو القاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ مانعت صرف اسوقت تک تھی کہ جب تک کہ حضرت مسور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے و نہ تھے اور بعد آپ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے پسر محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابو القاسم رکھی۔ السراجیہ۔ اگر طفل صغیر کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی تو مضائقہ نہیں ہے یہی صحیح ہے نہ خزانہ چنانچہ اباعبیر افضل التفسیر کی حدیث الترمذی میں گویا۔ م۔ مکروہ ہے کہ باپ کا نام لیکر اولاد بکارتے یا زوجہ اپنے شوہر کا نام لیکر بکارتے۔ السراجیہ۔ عقیقہ یہ کہ ولادت سے ساترین روز بکری کی قربانی کرے اور لوگوں کی ضیافت کرے و بچے کے بال منڈاوے۔ ابو حنیفہ رحمہ سے کراہت مردی ہے۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے ذیہ اباحت ہے الہدایہ۔ نہ سنت ہے نہ عا جب ہے۔ ابو حنیفہ۔ صحیح یہ کہ فقط عقیقہ حسین عقیق کے معنی پائے جلتے ہیں اطلاق نہ کرنا چاہیے اور شاید ہی امام رحمہ کا مقصود ہے ورنہ عقیقہ امام حسن و حسین ثابت ہے ذکرہ الشیخ فی شرح السفر۔ (فصل غیبت و حسد وغیرہ)۔ کسی آدمی کی برائیاں بطور افسوس بیان کرنا جائز ہے اور اگر بدگوائی و نقص کا قصد ہو تو مکروہ ہے۔ اگر کسی نے ایک شہر یا رگت یا گاؤں والوں کی غیبت کی تو یہ غیبت نہیں یہاں تک کہ کسی قوم سرور کو بیان کرے۔ السراجیہ اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے ضرر پہنچاتا ہے تو اس میں وجوب ہے اسکو بیان کرنا عیب نہیں ہے اور اگر اسے سلطان کو گاہ کر دیا کہ وہ اسکو بکارتی ہے جھڑک دے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ ایک نے دوسرے کو کھڑا لنگے و بایاتین مدد کے وعدہ پر دم قرض دیا پس اسنے بہت دن تک اسکو نہ دیے اور مال کر دیا پس اسنے اس شخص کو خائن و وعدہ خلاف بیان کیا تو وہ معذور ہو گا۔ القاضیہ۔ حدیث میں ہے کہ حسد نہیں مگر وجیزوں میں ایک یہ کہ



استغفر اللہ نے کسی کو بال دیا کہ وہ استغفر اللہ کی بنیاد میں خراج کرتا ہے اور دوم استغفر اللہ نے کسی کو علم دیا کہ وہ لوگوں کو قلعہ کرتا ہے الخ۔ بعض نے کہا کہ حد و لغت پر ہوتا ہے اور احوال و ثروت دنیاوی مال صحت نہیں ہے بلکہ یہ البتہ نعمت ہے پس اگر حد جائز ہوتا تو ان دونوں میں ہوتا حالانکہ حد مطلقاً حرام ہے۔ اور صحیح معنی یہ کہ انہیں حد و حقیقت حد نہیں بلکہ غلط ہے اور حد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے بر نعمت دیکھ کر چاہے کہ اس سے زائل ہو کر میرے پاس آ جاوے اور بیان اپنے واسطے چاہتا ہے اور دوسرے سے چین جاتا نہیں چاہتا ہے کہ نہ علم و خیرات ایسی چیز نہیں کہ دوسرے سے چین کر دیتی جاوے اور یہی ظہور اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس نعمت دیکھی جو در حقیقت نعمت ہے اور جلب ہے کہ میرے واسطے بھی ایسا ہی ہوتا تو یہ غلط ہے۔ کافی الجملہ۔ مع کسی کے منہ پر تعریف کرنا منع ہے حدیث میں ہے کہ ہلو حکم دیا گیا کہ ہم حج کرنے والوں کے منہ میں خاک بھونک دیں۔ پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حلال ہے کہ اسکو خبر پہونگی یہ بھی منع ہے۔ اور اگر اسکو یہ پورا نہ ہو کہ یہ بونے یا نہ پہونے اور تعریف بھی اسی قدر ہو جو اس میں ٹھیک جاتا ہے و مفاقتہ نہیں ہے۔ الغراب۔ (فصل حمام وغیرہ) بدون انار کے حمام میں جانا حرام ہے۔ السراجیہ۔ ورنہ عدالت ساقط ہو جائیگی حتیٰ کہ توہر کوئے۔ الغراب۔ تنہائی میں لٹکے نہا کر دے۔ القیہ۔ والو لقر اللہوسی فرمایا کہ مکروہ نہیں ہے۔ الغراب۔ حمام میں ہاتھ باؤں و بانا بغیر ضرورت کرنا اور مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچی اور مات سے اوپر مفاقتہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔

## فصل فی البیع

یہ فصل بیع کے بیان میں ہے۔

قال لا باس بیع السرقین و مکروہ بیع العذرة۔ گو بریدہ فروخت کرنے میں مفاقتہ نہیں اور گدہ کی بیع مکروہ ہے۔ ورنہ یہ فرق کھاد ہو جانے سے پہلے ہو گا ورنہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں کی ماہیت تغیر ہو گئی جیسے گدہ ورا کہ میں تبدیل ہو جائے اور وقال الشافعی لا يجوز بیع السرقین ایضاً۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ لید گدہ کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ لانه نجس لعین فشاء العذرة۔ اسواسطے کہ گدہ بھی نجس لعین ہے تو گدہ کے مشابہ ہو گیا۔ و جلدۃ المیتۃ قبل الدماغ۔ اور جیسے دماغ سے پہلے ہوا کی کھال سن۔ کہ اسکی بیع بوجہ نجاست کے نہیں جائز ہے۔ ولنا انه یشتق بہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گدہ بریدہ سے انتفاع حاصل کیا جائے تو نہ یقینی فی الارضی لا شکار الی بیع۔ اسواسطے کہ لید گدہ برکوز میں میں ڈالا جاتا ہے تاکہ پیلواریں کثرت حاصل ہو۔ فکان مالا سرقہ بھی مال ظہر۔ والمال محل البیع۔ اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے بخلاف العذرة لانه یتفقد بہا مخلوطہ برخلان گوہ کے کیونکہ گوہ سے مخلوط کر کے نفع لیا جاتا ہے۔ یعنی مٹی وغیرہ میں ملا کر پائس کے طور پر ڈالتے ہیں تو خالی گوہ قابل انتفاع نہیں ہے تو بیع کے قابل نہوا۔ و يجوز بیع المخلوط بموالمروی عن محمد رحم۔ اور مخلوط گوہ کی بیع جائز ہے اور یہی امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ و ہو الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ سن۔ پھر کیا گوہ سے نفع لینا جائز ہے تو فرمایا کہ بیع اصل۔ وکذا يجوز الا انتفاع بالمخلوط۔ اور اسی طرح مخلوط گوہ سے نفع لینا جائز ہے۔ لا بغیر المخلوط۔ اور غیر مخلوط سے نہیں جائز ہے فی الصحیح۔ یہی قول صحیح میں آیا ہے۔ والمخلوط بمنزلۃ زیت خالط النجاست۔ اور مخلوط بمنزلۃ زیت و زیت کے کہ جس میں نجاست مل گئی ہے اسکو سوائے کھانے و بدن میں لگانے کے ہلکے فیر کے کام میں لانا اور فروخت کرنا جائز ہے اور یہی مخلوط گوہ میں ہو گا۔ یہ دلیل شرعی ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد گوہ و گدہ دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ انکی بیع انتفاع جائز ہے۔ قال ومن علمہ بمارحہ انہا لرجل۔ جامع مسلمین ہے کہ دیدنے جانا کہ یہ باندی غلام شخص کی ہے مثلاً بکر کی ہے۔ فرامی آخوندیہ۔ پھر دوسرے کہ دیکھا کہ اس باندی کو فروخت کو تاہر سن۔ مثلاً خالطہ دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے



و قال و کلنی صاحبہا بیعہا۔ اسے خالہ نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بننے سے اسکو فروخت کرنے کا دلیل کہا ہے۔ فادعیہ  
ان یبتاعہا ویطأنا۔ تو یہ کہہ کر وہ اسکو دیکھ کر سے یہ باندی خرید کر اس کے ساتھ دہلی کرے۔ لانا خبر بخبر صحیح  
لا متنازع لہ۔ کیونکہ دلیل نے ایک خبر صحیح بیان کی جس میں اس کے ساتھ کوئی جھگڑنے والا موجود نہیں ہے۔ وقول الواجب  
فی المعاملات مقبول علی اسی وصف کان لما من قبل۔ اور معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہو، اس  
خواہ کسی صفت کا ہو یعنی مرد یا عورت یا آزاد یا غلام ہو چنانچہ سابق میں یہ بیان کر چکا ہے۔ وکذا اذا قال اشتريتمائے  
اور اسی طرح اگر خالہ نے کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بننے سے خریدی ہے۔ او وہ بیہمالی۔ یا کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ  
باندی بیہ کر دی ہے۔ او تصدیق ہوا علی۔ یا کہا کہ اس نے مجھے یہ باندی صدقہ میں دی ہے تو بھی اس سے خرید کر دہلی کرنا جائز  
ہے۔ لما قلنا۔ بدلیل مذکورہ بالا یعنی ایک شخص کا قول معاملات میں قبول ہوتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت یا آزاد یا غلام ہو حتی کہ  
مطلق مہینہ ہو۔ وکذا اذا کان ثقتہ۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ خبر دینے والا ثقہ ہو۔ وکذا اذا کان غیر ثقہ واکبر السنۃ صادق  
اور اسی طرح اگر خبر مذکور ثقہ نہیں مگر دیکھ کے غالب گمان میں آیا کہ یہ اس خبر میں سچا ہے۔ تو بھی اسکو جائز ہے کہ خرید کر  
اس سے دہلی کرے۔ لان عدالۃ الخیر فی المعاملات غیر لازمتہ للحاجۃ علی مامر۔ اس واسطے کہ معاملات میں بوجہ غم و غم  
کے خیر کا عادل ہونا لازمی نہیں ہے چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ یعنی شروع کتاب میں گزرا۔ اور اس کے غالب گمان  
کا اعتبار صرف دیانت کے واسطے ہے۔ وان کان اکبر رائۃ انہ کاذب لم یسح لہ ان یتعرض لشیء من ذلک  
اور اگر خرید کی غالب رائے میں آیا کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اسکو گنجائش نہیں ہے کہ اس سے اس معاملہ میں کچھ تعرض کرے۔  
ف۔ یعنی خریدنے یا دہلی کرنے کا تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ لان اکبر الراۃ یقام مقام الیقین۔ کیونکہ غالب  
رائے کو یقین کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ ف۔ گو یا اسکو یقین ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور اس صحت میں خرید کر دہلی جائز  
نہیں ہے غالب گمان کی صورت میں بھی نہیں جائز ہے۔ وکذا اذا لم یعلم انہا فلان و لکن باخبرہ صاحب الیدانہ  
لفلان۔ اور اسی طرح اگر خرید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلان شخص کی ہے لیکن قابض نے اسکو آگاہ کیا کہ یہ باندی فلان  
شخص کی ملکیت ہے۔ وانہ وکایبہا اور اس نے مجھے اسے فروخت کرنے کا دلیل کیا ہے۔ او اشترا بامتہ۔ یا کہا کہ میں نے یہ  
باندی اس سے خرید لی ہے۔ و الخیر ثقہ قبل قولہ۔ اور یہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہے تو یہ اس کے قول کو قبول کرے۔ وان لم  
یکن ثقہ لیستہ اکبر الراۃ لان احبارہ حجتہ فی حقہ۔ اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہ ہو تو اس میں خریدار کا غالب گمان مجسّم  
اس واسطے کہ خیر کا خبر دینا خود بخیر کے حق میں حجت ہے۔ ف۔ حتی کہ یہ باندی اس کے قول سے اسکی ملک نہ ہوگی یا اسے خریدی اور نہ  
کے حق میں حجت نہیں ہے۔ وان لم یخبرہ صاحب الید بشی۔ اور اگر قابض نے خرید کو کچھ خبر نہیں دی۔ ف۔ کہ یہ فلان  
کی باندی ہے اور میں دلیل ہوں یا میں نے خریدی یا بیہ یا صدقہ بائی ہے بلکہ وہ اسکو فروخت کرتا ہے۔ فان کان عرفہا لاول  
بس اگر خرید نے سچا کر کہ یہ باندی فلان شخص کی ہے۔ ف۔ اور یہ نہیں جانتا کہ قابض حال کے پاس کیونکر آئی۔ سلم لیستہ حجتہ  
یعلم انتقا لہا کے ملک الثانی۔ تو اسکو خرید کر کے ہائیک کہ معلوم کرے کہ دوسرے کی ملک میں منتقل ہوئی۔ فان  
ید الاول دلیل ملکہ۔ اس واسطے کہ اول شخص کا قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل تھا۔ وان کان لا یعرف ذلک لہ ان  
یستویہا۔ اور اگر خرید نے یہ بات نہیں پہچانی تو اسکو اختیار ہے کہ اس باندی کو خریدے۔ وان کان ذوالید فاسق۔  
اگر یہ شخص بالفعل قابض ہے ایک شخص فاسق ہو۔ ف۔ ثقہ نہ ہو کیونکہ معاملات میں بدون معاوضہ کے ایک شخص کا قول  
قبول ہے اگرچہ فاسق ہو۔ لان ید الفاسق دلیل الملک فی حق الفاسق والعدل۔ اس واسطے کہ فاسق کا قبضہ ہوتا  
فاسق و ثقہ سب کے حق میں اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے۔ ولم یعارضہ معارض۔ اور کوئی خبر اسکی معارضہ نہیں



فس۔ اگر کہا جادے کہ شاید اس کے غالب گمان میں آدے کہ یہ اسکی ملکیت نہیں ہے۔ تو فرمایا۔ ولا معتبر بالکبر الی اسے  
 عند وجود الدلیل الظاہر۔ اور دلیل ظاہر موجود ہونے کے وقت غالب گمان کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الا ان یكون مثله  
 لایملک مثل ذلک۔ مگر اس صورت میں کہ ایسا شخص اپنے باندی کا مالک نہیں ہو سکتا فس۔ تو یہ ظاہر ہے کہ یہ اسکی ملکیت  
 نہیں ہے تو اسکا گمان ایک ظاہری دلیل کے ساتھ قوی ہو گیا۔ فیستحب لہ ان ینزہ۔ تو ایسی صورت میں خریدار کو پرہیز کرنا  
 مستحب ہے فس۔ لیکن واجب نہیں ہے۔ ومع ذلک لو اشتراہا یرجی ان یكون فی سعة من ذلک۔ اور باوجود  
 اس کے اگر ذی نے اس باندی کو خرید لیا تو ایسا ہے کہ اسکو خریدنے کی گنجائش ہو۔ لاعتمادہ الدلیل الشرعی۔ کیونکہ اسنے ایک دلیل  
 شرعی پر اعتماد کیا ہے فس۔ اور وہ ظاہری قبضہ دلیل ملکیت ہے۔ وان کان الذی اتاہ بہا عبد او امۃ لم یقبلہا ولم  
 یشتربا۔ اور اگر قابض مذکور جو اس باندی کو لایا ہو خود کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے یہ باندی رکھ لینا قبول کرے اور نہ  
 اس سے خریدے۔ حتی یسال۔ یہاں تک کہ حال دریافت کرے۔ اور ظاہری قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل نہرگا۔ لان المملوک  
 لا ملک لہ۔ اسواسطے کہ قابض خود مملوک ہو تو اسکی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فیعلم ان المملک فیہا الغیرہ۔ تو یہ معلوم ہے  
 کہ اس باندی میں غیر کی ملکیت ہے۔ فان اخبرہ ان مولاه اذن لہ وہو ثقیہ قبل۔ پھر اگر قابض نے اسکو آگاہ کیا کہ میرے  
 مولیٰ نے مجھے اجازت دی ہے اور وہ ثقیہ ہے تو قبول کرے۔ وان لم یکن ثقیہ یعتبر الی اسے۔ اور اگر وہ ثقیہ نہ ہو تو غالب گمان  
 معتبر ہوگا۔ وان لم یکن لہ راسے لم یشتربا لقیام الحاجز۔ فلا بد من دلیل۔ اور اگر اسکی کچھ رائے نہ ہو یعنی کسی طرف  
 گمان راجع ہو تو مانع موجود ہونے کی وجہ سے اسکو نہ خریدے تو دلیل ضرور ہے۔ قال۔ ولو ان امرأۃ اخبرہا ثقیۃ ان زوجها  
 انصابت عنہا او طلقہا ثلثا۔ اگر ایک عورت کو ایک مرد ثقیہ نے خبر دی کہ اسکا شوہر دو سفر میں تھا مرگیا یا اسنے تجھے  
 تین طلاقیں دیدیں۔ او کان غیر ثقیۃ واما بالکتاب سن زوجها بالطلاق ولا تدری انکتابہ ام لا لان اکبر راہنما  
 انہ حق یعنی بعد التحری۔ یا ایک غیر ثقیہ اس عورت کے پاس آیا اور اسے شوہر کی طرف سے ایک خط طلاق لایا اور عورت  
 مذکورہ یہ نہیں جانتی کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں ہے لیکن اس عورت کے غالب گمان میں آیا کہ یہ سچ ہے یعنی دل سے سچی کہے  
 کے بعد اس کے دل میں جا کہ یہ سچ ہے۔ تو دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ۔ فلا یاس بان تقصد ثم تترفع۔ اس عورت کو سفارت  
 نہیں کہ اپنی عدت کے ایام پورے کرے پھر کسی دوسرے سے نکاح کرے۔ لان القاطع طار ولا مناسخ۔ اسواسطے کہ قاطع  
 طاری ہے اور کوئی مناسخ موجود نہیں ہے فس۔ یعنی نکاح سابق پر اسکا قطع کرنے والا امر اب طاری ہوا اور وہ خبر موت یا  
 طلاق ہے اور اس قاطع کے ساتھ کوئی معارض موجود نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جائے۔ وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی  
 والنقصت علی فلا یاس بان یتزوجہا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق  
 دیدی اور میری عدت بھی گزر چکی تو مرد مذکور کو سفارت نہیں کہ وہ اس عورت سے نکاح کرے فس۔ یعنی درحالیہ مرد مذکور کے  
 غالب گمان میں آدے کہ یہ عورت سچ کہتی ہے تو نکاح کر سکتا ہے۔ وکذا اذا قالت المطلقة الثلث انقصت عدتی و  
 تزوجت بزوج آخر و دخل بے ثم طلقنی والنقصت علی فلا یاس بان یتزوجہا الزوج الاول۔ اور اسی طرح  
 اگر مرد نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دین پھر ایک مدت کے بعد اس سلفہ ثلثہ نے اپنے اسی شوہر اول سے کہا کہ میری طلاق  
 مدت گزری پھر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر اسنے مجھے طلاق دیدی اور میری عدت  
 گزر گئی تو سفارت نہیں کہ شوہر اول اس سے نکاح کرے فس۔ اور یہ ہوتی کہ مدت کمتر درجہ اسکو منحل ہو کہ مدت اول وقت  
 عدم گزر جاوے اور ثقیہ عورت جو بامرد کے دل میں آوے کہ یہ سچی ہے۔ وکذا لو قالت جاریۃ کنت امۃ لفلان فاقضی  
 لہ و اسی طرح اگر ایک باندی نے کہا کہ میں فلان شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا فس۔ تو بھی مرد کو جائز ہے کہ اس سے



نکاح کرے بدون اجازت مہر کی۔ لان القاطع طار۔ کیونکہ رقیبت کو قطع کرنے والا امر طاری ہوا ہے۔ فتنہ موجب  
 وہ فقہی یا مرد کے دل میں آیا کہ سہ لہتی ہے تو ثبوت ہوا پس یہ رقیبت پر طاری ہوا تو عمل ممکن ہے اور کئی سنازع موجود نہیں ہے  
 ولو اخیر ما خبر ان اصل النکاح کان فاسدا۔ اور اگر عورت کو کسی خیر نے خبر دی کہ اصل نکاح ہی فاسد واقع ہوا ہے  
 فتنہ یعنی تیرا نکاح و فلان شوہر کے ساتھ ہوا یہ اصل میں فاسد واقع ہوا ہے۔ اور کان الزوج حین تزوجا متراضا  
 یا خبر دی کہ جو وقت میرے ساتھ اس نے نکاح کیا اس وقت مرتد تھا فتنہ۔ پھر مسلمان ہوا ہے۔ تو نکاح ٹھیک نہیں ہوا۔ اور  
 اضاہا من الرضا عہ۔ یا کہا کہ تیرا شوہر تیرا رضاعی بھائی ہے فتنہ۔ اور یہ خبر صرف ایک شخص ہے اگرچہ فقہ ہوسلم یقبل  
 قولہ۔ تو کسی صورت میں خبر کا قتل قبول نہیں ہوگا فتنہ۔ کیونکہ کسی صورت میں ایک فقہی گواہی کافی نہیں ہے۔ حتیٰ شہد  
 بیک رجلان اور رجل وامرأتان۔ یہاں تک کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین ایسی گواہی دین فتنہ  
 کہ نکاح فاسد تھا یا شوہر اس وقت مرتد تھا یا تیرا رضاعی بھائی ہے سو کذا اذا خبرہ مخبر انک تزوجتھا وی مرتدہ۔ اور  
 اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تو نے اس زوجہ سے جو وقت نکاح کیا اس وقت یہ عورت مرتدہ تھی۔ اور اختک من الرضا  
 یا یہ عورت تیری رضاعی بہن ہے فتنہ۔ تو بھی یہ خبر سبتر نہوگی۔ اور زوجہ مذکورہ برابر اسکی زوجہ رہے گی۔ لم تیزوج باختھا  
 حتیٰ کہ مرد کو رد نہیں ہے کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے۔ واسرع سواہا۔ یا سوائے اسکے دوسری چار عورتیں ماہنے  
 نکاح میں لادے۔ کیونکہ وہ برابر اسکے نکاح میں اسکی زوجہ ہے۔ حتیٰ شہد بیک رجلان سبھاں تک کہ دو عادل  
 (یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین) اسکی گواہی دین فتنہ۔ تو اس وقت البتہ معلوم ہوگا کہ نکاح فاسد ہے۔ لانه خبر بفساد  
 سقارن۔ اسوائے کہ خبر مذکور نے فساد متصل کی خبر دی فتنہ۔ یعنی نکاح سے فساد متصل ہے اور یہ بعد نکاح کے طاری ہوا  
 کی خبر نہیں ہے۔ والاقدام علی العقد پیل علی صحتہ وانکار فسادہ۔ اور عقد نکاح براءقام کرنا دلیل ہے کہ نکاح صحیح  
 ہے اور اسکے فساد سے انکار ہے۔ حالانکہ خبر کے فساد عدم صحت کا مخبر ہے فیثبت المنازع بالظاہر۔ تو خبر کی خبر  
 سے نزاع کرنے والا ظاہر موجود ہے فتنہ۔ تو خبر قبول نہوگی جب تک پوری محبت نہ ہو۔ بخلاف ما اذا کانت المنکحت  
 صغیرۃ۔ برخلاف اسکے اگر سکوہ صغیرہ ہو فتنہ۔ یعنی کسی مرد کی جو دو دہ برس کے اندر صغیرہ ہے۔ فاحبر الزوج انھا ارتفعت  
 سن امہ او اخذ حیث یقبل قول الواحد فیہ۔ پس شوہر کو خبر دی گئی کہ تیری اس صغیرہ زوجہ نے قبری مان کا  
 دودھ پی لیا یا تیری بہن کا دودھ پی لیا ہے تو اس میں ایک شخص مخبر کا قول قبول ہوگا۔ لان القاطع طار۔ اسوائے کہ خبر کے  
 کلام سے نکاح کا قطع کرنے والا بعد کو طاری ہوا ہے۔ والاقدام الاول لا یصل علی الغد امہ۔ اور نکاح براءقام کرنا  
 اس امر کی دلیل نہیں کہ ایسی رضاعت نہوگی فتنہ۔ کیونکہ یہ اسکے بعد طاری ہوئی ہے۔ فلم یثبت المنازع فافترقا۔ تو  
 کوئی سنازع موجود نہوا پس دو وزن صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا فتنہ۔ یعنی جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی جن  
 ہوا اور جب خبر دی کہ تیری صغیرہ زوجہ نے تیری مان کا دودھ پی لیا کہ تیری رضاعی بہن ہو گئی ان دو وزن میں فرق ظاہر ہو گیا  
 کہ اول میں سنازع موجود ہے کہ اسکے نکاح براءقام کیا اور دوم میں نکاح براءقام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا ہے تو فرق ظاہر ہو گیا  
 و علی ہذا الحرف یہ ورا لفرق۔ اور اسی حرف پر فرق کا مدار ہے فتنہ۔ یعنی فرق اسی اصل پر دار ہوگا کہ جس پر  
 فساد ہوتا ہے اگر وہ بعد کو طاری ہونے کی خبر ہو تو ایک عادل کی خبر سے ثبوت ہوگا اور اگر امر سفید متصل عقد ہو تو ایک شخص کا  
 خبر سے ثبوت نہوگا جب تک کہ دو عادل گواہ نہ ہوں۔ پھر دافع ہو کہ جس صورت میں ایک فقہی رضاعت کی گواہی دی تو جب  
 ہے کہ زوجہ کو چھوڑ دے اور واجب نہیں ہے چنانچہ کتاب النکاح میں رلل بیان ہوا۔ ولو کانت جاریۃ صغیرۃ لا تعمر عن  
 نفسہا فی ید رجل یدعی انہا لہ۔ اگر ایک صغیرہ باندی ہو اپنی ذات سے تیسرے نہیں کر سکتی ہے ایک مرد کے قبضہ میں ہو کر



کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے۔ فلما کہت لیہا رجل نے بلایا آخر۔ پھر جب یہی ہمیں خود دوسرے شہر میں اسکو مردہ نکالت  
 انا حرة الاصل لم یسعد ان یترک وجہا لتحقق المنافع و یؤذو البیہ۔ پس اسنے کہا کہ میں پہلی آزاد ہوں تو مرد کو رد نہیں  
 کہ اس مدعی سے نکاح کرے کیونکہ منافع موجود ہے اور وہ قاضی مذکور ہر قسم جو کہتا تھا کہ میری باندی ہے۔ بخلاف ما  
 تقدم۔ برخلاف مسئلہ سابق کے فہم کہ اسنے کہا کہ میں غلام شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا دوس صورت  
 میں حارثت نہیں ہے کہ اسنے رقیبت کو طلع کرنے والی عتق کی خبر دی پس خبر مقبول ہوئی۔ قال و اذا باع المسلم خمر ا  
 و اخرا و علیہ دین۔ اگر مسلمان نے شراب فروخت کی اور اسکا ثمن وصول کر لیا اور اسپر قرضہ ہر قسم۔ حالانکہ  
 مسلمان کے حق میں خراب مال متقوم نہیں اور محکومین حلال نہیں ہے پھر اسنے اس ثمن سے اپنے قرضدار کو ادا کرنا چاہا۔  
 فادکرہ لصاحب الدین ان یاخذ منہ۔ تو قرضخواہ کو کہہ دے کہ اس مال سے اپنا قرضہ لے لے۔ فہم کہ گنا  
 کہ یہ باہمی رضامندی کی صورت میں ہے اور اگر قاضی نے حکم دیدیا حالانکہ اسکو یہ معلوم نہیں کہ شراب کا ثمن ہے تو قرضخواہ کو  
 حلال ہے۔ وان کان البائع نصرانی فلا بأس بہ۔ اور اگر بائع نصرانی ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی اگر نصرانی  
 نے اپنی شراب فروخت کی تو اسکے قرضخواہ مسلمان کو اسکے ثمن سے قرضہ لینا مضائقہ نہیں ہے۔ والفرق ان البیوع  
 فی الوجه الاول قد یطل لان الخمر بیس بال متقوم فی حق المسلم۔ اور فرق یہ ہے کہ صورت اول میں جبکہ مسلمان  
 نے شراب فروخت کی ہے بیع باطل ہے اسواسلئے کہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ مال متقوم نہیں ہے۔ بقی الثمن علی ملک  
 المشتري۔ تو ثمن مذکور اس شراب کے خریدار کی ملک میں باقی رہا۔ فلا یحل اخذہ من البائع۔ تو مسلمان بائع سے  
 یہ ثمن لینا حلال نہیں، ہوا فہم کہ مذکورہ اسکی ملکیت نہیں ہے۔ وفي الوجه الثاني صح البیوع لانه مال متقوم فی حق  
 الذی۔ لہذا دوسری صورت میں جبکہ نصرانی نے شراب فروخت کی ہے بیع صحیح ہے اسواسلئے کہ کافر ذمی کے حق میں شراب مال متقوم  
 ہے۔ فلک البائع۔ تو بائع نصرانی اس ثمن کا مالک ہو گیا۔ فیصل الاخذ منہ۔ تو قرضدار نصرانی سے اس مال کو ادا سے قرضہ میں  
 لینا حلال ہے۔ فہم کہ ذمی کافر یا مشرک نے اگر سود کا مال وصول کیا تو کیا اس میں سے مسلمان کو اپنا قرضہ باقی لینا جائز ہے یا نہیں  
 پس کہ لگیا کہ جائز ہے علاوہ برین ال نقد کسی نقد میں نہیں ہونے میں اور اس پر فتویٰ آسان ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 قال و بکرہ الاحکار فی اقوات الادیبین والہائم۔ آدمیوں و جانوروں کی قوت رزق و چارہ میں احکار کرنا  
 مکروہ تھو ہے یعنی شہر سے خرید کر روک رکھے تاکہ گرانی میں گران فروخت کرے۔ تو یہ مکروہ تحریمی۔ اذاکان ظالم  
 بلکہ یفسد الاحکار یا بلہ بشرطیکہ یہ اپنے شہر میں واقع ہو جان کے لوگوں کو احکار نہ ہوگا۔ پس اگر انک دماغ ہو  
 یا کثرت سے آتا ہو کہ احکار ضرر ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر کئی شخص انک وغیرہ خرید کر بدن زد کرنے کے مناسب طور پر فروخت  
 کرے تو ہر حق میں مضائقہ نہیں ہے پس مار کر استخر عام ہے۔ و کذلک التلغی۔ اور اسی طرح تلقی مکروہ ہے۔ یعنی  
 ہر سے لوگ انک کے کیپ وغیرہ لاتے ہیں اور شہر سے چند المار دن بے بڑھک آگے ہی اسنے ماکہ کی اور سب خرید لیا  
 تاکہ شہر والوں کو رسد نہ ملے سے محکف ہو جائے تو یہ مکروہ ہے۔ فاما اذا کان لا یضر فلا بأس بہ۔ بھر اگر احکار  
 تلقی ہو تو ضرر ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ والا ضل فیہ قولہ علیہ السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون۔ اور اس  
 میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ کیپ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور احکار کرنے والا ملعون ہے۔ فہم کہ  
 عوام دیکھو دور سے انک خرید کر شہر و دیں کیپ لائے جس سے لوگوں کو نفع ہو چکا ہے تو انکی دعاؤ کی برکت سے اسکو  
 اللہ تعالیٰ رزق کی دست دیتا ہے اور محکف لانے والا نہ ہے کہ وہ سب کیپیں خرید کر اپنے پاس رکھ لے جس سے مرنا  
 بھٹ ہو جائے تو وہ ملعون ہے لینے لوگ اب ہر نعمت کو نہ ہر دین یعنی دشنام دہ گناہ سے ماکہ کے میں دنیا کا گیا کہ اسکی غیبت



سلاج ہے۔ پھر یہ حدیث ابن ماجہ و اسحق بن راہویہ و دارمی و عبد بن حمید و ابو یعلیٰ و البیہقی ہے اور اسکی اسناد میں علی بن سالم  
راوی ہے۔ عقیلی رحمہ نے کہا کہ اس لفظ کے ساتھ روایت میں کوئی اسکی متابعت نہیں کرتا ہے۔ دوسرا راوی علی بن زید بن  
جدعان ہے جس میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن قرظی نے کہا کہ صدوق ہے اور جامع میں علی بن زید بن جدعان کی احادیث میں  
بعض کو حسن اور بعض کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ نہیں احتکار کہ لگا کر خاکی۔ یہ دلیل ہے کہ وہ گنگا  
ہے اسی واسطے مکر وہ تحریر ہے۔ اگر کہا جاسے کہ اس روایت میں سعید رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں  
فرمایا کہ عمر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ جن سے میں نے روایت کی وہ احتکار کرتے تھے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب مضر ہو تو  
احتکار ہے ورنہ احتکار نہیں ہے اور حضرت عمر و سعید کا احتکار نہیں تھا۔ پھر کفار وغیرہ میں اشکال کیا کہ محتکر کو ملعون فرمایا  
حالانکہ اہل سنت کے نزدیک ارتکاب کبیرہ سے ملعون نہیں ہوتا ہے اور جو اب دیا کہ بیان ملعون سے وہ مراد کہ درجہ مائین  
برابر سے گرا ہوا ہو۔ ترجمہ کننا ہے کہ بیان ملعون بمقابلہ جالب کے واقع ہوا یعنی جیسے جالب کو لوگ دعا دیتے ہیں ویسے ہی  
محتکر کو لعنت کرتے ہیں یعنی بدگوئی و دشنام دیتے ہیں جیسے راہ برد درخت کے نیچے یا خانہ بھرنے کے حق میں فرمایا کہ  
لعنت کی دو جگہوں سے بچ لینے لوگ اسکو گالیوں دیتے ہیں۔ م۔ بالکل حدیث سے مانع ہے۔ ولانہ تعلق بہ حق الیقین  
اور اس دلیل سے کہ انج و دانہ وغیرہ سے عموماً سب کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ و فی الاستناع عن البیع البطلان حقیق  
و تفسیق الامر علیہم۔ اور درخت سے روکنے میں لوگوں کا حق متینا اور انہر کا رد شوار کرنا لازم آتا ہے۔ فیکر دانہ کا  
یضربہم ذاک بان کانت البلدہ صغیرۃ۔ تو احتکار مکر وہ ہے جبکہ لوگوں کو یہاں مضر ہو مثلاً شہر چھوٹا ہو بخلاف ما  
اذا لم یضربان کان المصر کبیرا۔ برخلاف اسکے جب روکنے مضر ہو مثلاً شہر کلاں ہو جیسے ہندوستان کے شہر ممبئی  
(پون) تو اس صورت میں عامۃ کا حق متعلق نہوا پس مکر وہ نہیں ہے۔ لانہ حابس ملک من غیر اغرار بغیرہ۔ واسطے  
کہ وہ اپنی ملک روکنے والا ہوا بغیر اسکے کہ دوسرے کو ضرر پہنچا دے۔ سو کذا التلقی سے ہذا تفصیل۔ اور کہ  
طرح برحک کہ پ لانے والوں سے ملنے لینا بھی اسی تفصیل سے ہے۔ کہ اگر چھوٹا قصبہ ہو کہ اس شخص کے بڑھکرے  
لینے سے عام کو ضرر پہنچے تو مکر وہ ہے اور اگر شہر کلاں ہو کہ ضرر نہ پہنچے تو مکر وہ نہیں ہے۔ لان التلبی علیہ السلام نہی  
عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکیان۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھپ لانے والوں سے بڑھکرے  
کرنے سے اور حجاروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
سے مسلم نے اور تلقی الرکیان سے مالک کو ابن عباس سے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔ قالوا ہذا اذا لم یلبس  
الملتقی علی التجار سعر البلدہ۔ مشائخ نے فرمایا کہ اہل شہر کے حق میں ضرر کی وجہ سے کراہت تو اس صورت میں ہے کہ اگر  
بڑھکرے والے نے تاجروں پر شہر کا بھاد نہ چھپایا ہو۔ فان لبس فهو مکر وہ فی الوجہین لانہ غادر بہم۔ اور اگر بڑھکرے  
والے نے بھاد چھپایا ہو تو وہ جہوں سے مکر وہ ہے اسواسطے کہ اسنے تاجروں سے بوفائی کی۔ اور یہ مکر وہ ہے اور اہل  
کو نقصان پہنچایا اور یہ دوسرا مکر وہ ہے۔ و تخصیص الاحتکار بالاقوات کا لفظ و الشعر و التین و القوت  
قول ابی حلیفہ رحمہ۔ اور روزیہ آدمی و جائزہ رماندگیوں و جو دھو سے وکت کے ساتھ احتکار کی خصوصیت ہونا و جنیفہ  
کا قول ہے۔ یعنی انہیں قوت آدمی و جائزہ کارو کنا احتکار ہے اور یہی امام محمد کا قول و اسی بر نفوی ہے۔ ک۔ و قال  
ابو یوسف رحمہ کل ما اضر بالعامۃ حبسہ فهو احتکار و ان کان ذہباً و فضتہ او ثوباً۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ  
چیز کا رکنا عامہ کو مضر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ سودا چاندی و کپڑا ہو۔ حتی کہ لکڑی و برتن وغیرہ سب شامل ہیں۔ و عن  
انہ قال۔ احتکار فی الثیاب۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہے۔ قال ابو یوسف رحمہ



الضرر اذ هو الموقوف في الكرامة - پس ابو يوسف نے حقیقی ضرر کا اعتبار کیا کیونکہ کراہت میں وہی مؤثر ہے یعنی  
 جن چیزوں کے روکنے سے وہ حقیقت ضرر لاحق ہوگا وہ ہی کیونکہ احتکار سے مالخت عام ہو خواہ کوئی چیز ہو۔ و ابو حنیفہ  
 اعتبر الضرر المعهود المتعارف - اور ابو حنیفہ نے وہ ضرر اعتبار کیا جو معهود متعارف ہے۔ یعنی آدمی یا جانور  
 کی قوت روک لینا۔ ثم المدة اذا قصرت لا يكون احتكار لعدم الضرر - بھر جب روکنے کی مدت قلیل ہو تو یہ احتکار  
 نہ ہوگا کیونکہ ضرر نہیں ہے۔ اور تجارتی ضرورت میں بیعتی کے اسکو مقنضی ہوتی ہے حتیٰ کہ قبضہ و ناپ و تول ہی میں  
 وہ چار روز گزر جاتے ہیں۔ و اذا طالت تكون احتكارا ولو لم يتحقق الضرر - اور جب مدت دراز ہو تو ضرر کو احتکار  
 ہو جائیگا کیونکہ طر متحقق ہو گیا۔ پس مدت کا اندازہ ہونا چاہیے۔ ثم قيل، هي مقدرة بالربعين يوما - بھر کہا گیا  
 کہ درازی کی مدت چالیس روز سے مقدری ہے۔ کہ اتنی دراز مدت کہ روکنا احتکار ہے۔ لقول النبي عليه السلام  
 من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برى من الله وبرى المسلم منه - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے  
 طعام کو چالیس رات روکا تو وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہوا اور اللہ تعالیٰ اس سے بری ہوا۔ اور جس دار و محلہ کے  
 لوگوں میں کوئی بھوکا سورا نہ ہو اسے اللہ تعالیٰ کا ذمہ بری ہو گیا۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبخاری ومسلم والدارقطنی  
 والنسائی والبیہقی من حديث ابن عمر بن نوفل - اور اسکی اسناد میں اصحاب بن زید، جنح راوی ہے۔ امام احمد یحییٰ بن سعید  
 و نسائی و دارقطنی نے اسکی توثیق کی۔ لیکن ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ زبیر غیر معروف ہونا ضرور  
 نہیں کرتا باوجودیکہ ثابت ضعیف موجود ہے اور اس مقام پر ایسی حدیث حسن الاسناد کافی ہے اگرچہ معروف نہ ہو۔ و قيل  
 بالشهران ما دونه قليل عاجل رواه شهر وما فوقه كثير اجل - اور کہا گیا کہ ایک ہینہ مدت دراز ہے کیونکہ اس سے  
 کم مدت تو قلیل بمنزلہ فی الحال ہے اور ہینہ اس سے زیادہ کثیر و معاد ہے۔ و قد مر فی غیر موضع - اور یہ اندازہ کئی جگہ  
 بظاہر شرعیہ میں گزر چکا ہے۔ و يقع التفاوت في المانم بين ان يربص الغرة وبين ان يترخص القبط و ليعاد  
 بالمد - اور کسبالی کا انتظار کرنے میں اور غزوہ بابتہ عقد کا انتظار کرنے میں گناہ میں فرق ہوگا۔ حتیٰ کہ جس محلہ کے  
 عقد کا انتظار کیا کہ اسوقت بہت گران فروخت کرے تو وہ سخت گنہگار ہے۔ و قيل المدة للمعاقبة في الدنيا - بعض نے  
 کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی ہزار کے واسطے ہے۔ تاکہ درازی مدت میں امام وقت اسکو تہدید کرے۔ یا اللہ تعالیٰ  
 کی طرف سے دباں ہوئے۔ اما یا تم وان قلت المدة - را گنہگار ہونا تو وہ گنہگار ہو جائیگا اگرچہ مدت قلیل ہو۔  
 یعنی خالی احتکار ہی سے گنہگار ہوگا کیونکہ نیت خراب ہے۔ و الحاصل ان التجارة في الطعام غير محمودة - اور حاصل  
 یہ نکلا کہ طعام انج من تجارت ہی اچھی نہیں ہے۔ قال و من احتكر غلة ضيعة او ما جلبه من بلد آخر فليس بمحتكر -  
 اور جس شخص نے اپنی زمین کی پیداوار روک لی یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا ہے روک لیا تو وہ محتکر نہیں ہے۔ اما الاول  
 فلا نه خالص حق لم يتعلق به حق العامة - اول یعنی اپنی زمین کی پیداوار روکنا احتکار نہیں تو سوجہ سے کہ وہ اسکا  
 خاص حق ہے جسکے ساتھ عوام کا حق متعلق نہیں ہوا۔ پس اسنے عوام کو ضرر اسنے حق روکنے سے نہیں ہو چکا۔ الا ان  
 ان له ان لا يزرع فلهذا لك له ان لا يبيع - کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو یہ اختیار تھا کہ اپنی زمین میں زراعت ہی نہ کرے  
 پس یون ہی اسکو اختیار ہے کہ پیداوار کو فروخت نہ کرے۔ اما الثاني - اور وہی دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے روک کر روک  
 لیا۔ فالمد کو رقول ابی حنیفہ رحمہ۔ تو جو ذکر کیا گیا ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ کہ اسکا روکنا احتکار نہیں ہے۔ لان حق الناس  
 انما يتعلق بما جمع في المصر وجلب اليه فنانها - اسواسطے کہ عامہ اہل شہر کا حق تو ایسے طعام سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں  
 جمع کیا گیا اور شہر کے فناء میں باہر سے لایا گیا ہو۔ اور یہ تو دوسرے شہر سے اپنے واسطے لایا ہے تو مکروہ نہ ہوگا۔ و



قال ابو یوسف یکرہ لاطلاق ما روئیا۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ جو حدیث میں روایت  
کی وہ مطلق ہوتی ہے کہ شہرین بافتاے شہرین مجبور ہو یا دوسرے شہر سے لائی جاوے۔ وقال محمد بن یحییٰ  
منہ الی المصر فی الغالب فہو بمنزلۃ قنار المصر۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہر موضع جس سے غالباً شہرین لایا جاتا ہے وہ  
بمنزلۃ قنار مصر ہے۔ بحکم الاحتکار فیہ لتعلق حق العامة بہ۔ یعنی ایسے موضع میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے حق عام  
متعلق ہو چکا ہے۔ بخلاف ما اذا کان البلد لیس بالمدینۃ بحجر العادة یا کل منہ الی المصر۔ بخلاف اسکے جب شہر دیگر  
اس قدر دور ہو کہ وہاں سے شہرین لانے کی عادت جاری نہ ہو۔ تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہے۔ لہذا متعلق  
بہ حق العامة۔ کیونکہ اس طعام کے ساتھ حق عامہ متعلق نہیں ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
حق عامہ کا متعلق اس طعام سے ہو جاتا ہے جو شہرین یا قنارے شہرین ہو خواہ قنارے شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہین سے لایا گیا  
کہ اس سے حق عامہ متعلق ہو گیا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک قنارے شہر سے کچھ دور جہان سے غالباً شہرین لایا جاتا ہے وہ بھی  
بمنزلۃ قنارے شہر ہے کہ وہاں بھی حق عامہ متعلق ہو گیا پس اگر کوئی شخص وہاں سے لاکر جمع کر رکھے تو احتکار ہو گا اور اگر اس  
دور مقام سے لادے جہان سے غالباً شہرین لانے کی عادت نہیں ہے تو اس سے عامہ کا حق متعلق نہیں ہے پس احتکار  
ہو گا اور یہ قیل بھی حسن ہے۔ قال ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس۔ اور سلطان کو لائق نہیں ہے کہ لوگوں  
پر بھاد کاٹ دے۔ یعنی بحکم سلطانی ایک بھاد مقرر کرنا نہیں چاہیے جس سے کوئی کمی بیشی نہ کر سکے۔ لقولہ علیہ السلام  
لا تسعروا فان اسعروا اسعرا ظالما بعض الباسط الی الزرق۔ اول تو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
فرمایا کہ نزع سے باندھو کہ اللہ تعالیٰ ہی نزع باندھتے والا تنگی و کشائش دینے والا زقاق ہے۔ ولان الثمن حق العاق  
فالیہ تقدیر۔ اور دوم اس دلیل سے کہ من تو عقد کرنے والے کا حق ہے پس اسی کی بہرگی میں نزع کا اندازہ ہے۔  
بہر حدیث مذکور اس طرح وارد ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نزع گر ان ہو گیا پس آپ ہمارے واسطے ایک بھاد  
دیکھیے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی بھاد باندھنے والا تنگی و فراخی دینے والا زقاق ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے  
ایسے حال میں ہوں کہ تم میں کسی کا مظہر خون یا مال کا مجھے نہ ہو۔ ہذا حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ احمد والدارقطنی ابویعلی  
والبرزاد و ابو داؤد و ابن ماجہ والترمذی و صحیح دابن حبان۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد بشیر مسلم صحیح ہے۔ اور یہ حدیث  
متحدہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے جتنے بعض اسانید بقول ابن حجر حسن ہیں۔ فلا ینبغی للامام ان  
یتعرض لحدقہ۔ پس امام وقت کو لائق نہیں ہے کہ حق عاقد سے تعرض کرے۔ الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامة علی  
ما نہیں۔ لیکن اگر بھاد مقرر کرنے سے ضرر عامہ دور ہوتا ہو تو امام تعرض کرے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے۔ کہ جب  
بیمہ سے زیادہ وٹ بھا دین تو دخل دنیا جاب ہے۔ واذا رفع الی القاضی ہذا الامر یا امر المحتکر بیع ما فضل  
عن قوتہ وقوت اہل علی اعتبار السعۃ ذلک۔ اور جب فعل تنکر کا مرافقہ قاضی کے حضور میں کیا جاوے تو وہ  
تنکر کو حکم فرما دے گا کہ وہ اپنی قوت دے اہل دعیال کی قوت کو فراخی کے ساتھ اندازہ کرے پھر جو کچھ زائد ہو وہ فروخت  
کرے۔ ویسماہ عن الاحتکار۔ اور قاضی اسکو انکار سے منع فرماوے۔ پس یہ اول مرتبہ ہے۔ فان رفع  
الیہ مرة اخرى۔ پھر اگر دوبارہ قاضی کے حضور میں تنکر کا مرافقہ کیا گیا۔ کہ اسنے حکار نہیں چھوڑا۔ جبکہ۔ دہائی  
اسکو قہر خانہ میں جس کرے۔ و عزہ۔ اور اسکو تعزیر دے۔ علی ما یری رجوالہ و دفعا للفسر عن الناس۔ جسے  
اسکی ہمارے ہو بیٹے خواہ نقد جس کرے یا جس سے تعزیر جمع کرے جیسا اسے دیکھتے تاکہ اسکو زجر ہو اور لوگوں سے ضرر  
دور ہو۔ پس پھر نزع کے بارہ میں امام یا حاکم کا دخل نہ رہتا اسی وقت تک کہ کچھ بیشی موافق عادت جاری ہو۔ فان











ان امروں کے اظہار سے روکا جائیگا۔ و ہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ اسی کو خمس الاموال شرعی و مخز لا سلام نے اختیار کیا ہے پس محصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سواد شہر کے کسی گاہن میں کوئی مکان کسی مسلمان وغیرہ سے ذبیحہ لے کر جا یا سید یہود یا بت خانہ یا آتش خانہ یا دکان فروخت شراب یا سور بنالے کے واسطے کر لیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اجارہ جائز مگر انکو ان امور کے اظہار کی گنجائش نہ دی جائیگی۔ یہ حکم اس وقت کہ انھوں نے یہ مکان مطلقاً کر لیا ہو پھر اس میں ان کاموں کا قصد کیا اور اگر کر لیا یہ لینے میں ان کاموں کی شرط کی تو بالاتفاق جائز نہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ م۔ قال ابن ندیم خمر افانہ بطیب لہ الاجر عند ابی حنیفہ رحمہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مسلمان نے کسی ذبیحہ کے واسطے شراب اٹھا کر بیوہ بچے کی مزدوری کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک سکو اجرت حلال ہے۔ و قال ابو یوسف و محمد یکرہ ذلک لانه اعانة علی المعصیۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمہ لے کہا کہ اسکو ایسا کرتا مکرہ ہے اس واسطے کہ یہ تو معصیت پر اعانت ہے۔ بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود معصیت ہے۔ و قد صح ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم لعن فی الخمر عشر انہم حاملہا و المحمل الیہ ساءد یہ امر صحت کو پہنچا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی انہو شراب لا دلانے والا اور وہ شخص جسکی طرف لا دلالتی جادے۔ اس حدیث کو حضرت ابن عمر و ابن عباس و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی شراب پر دس کے پینے والے دہلانے والے بیچنے والے و خریدنے والے و بخورنے والے دس گاہن کھانے والے اور مستقر اور اسکو لا دلانے والے اور جسکی طرف لا دلالتی جادے سب پر لعنت فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق و البزار و الحاکم و اسنادہ حسن۔ و حدیث انس رضی اللہ عنہ کو وندی و ابن ماجہ نے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابن جبان نے صحیح میں و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے۔ ولہ ان المعصیۃ فی شربہا و ہو فعل فاعل مختار۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ معصیت شراب پینے میں ہے اور شراب پینا خود مختار فاعل کا فعل ہے۔ اٹھانے والے کا اسمین جبر و اکراہ نہیں ہے۔ ویس الشرب من ضرورات التحمل ولا یقصد بہ۔ اور پینا کچھ لا دلانے کے لوازم میں سے نہیں ہے اور اٹھانے والا اپنے اپنے اٹھانے سے اسکا پینا بھی قصد نہیں کرتا۔ یعنی اس قصد سے نہیں اٹھاتا کہ ذمی مذکور اسکو پیے بلکہ وہ اپنی اجرت کے لالچ سے اٹھاتا ہے تو جواز ہے۔ و الحدیث محمول علی التحمل المقرون بقصد المعصیۃ۔ اور حدیث مذکور ایسے اٹھانے پر محمول ہے جس میں معصیت کا قصد لا ہو۔ یعنی شراب کو پینے کی نیت سے یا لانے کی نیت سے جو اٹھا لاوے وہ ملعون ہے۔ مترجم کتا ہے کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور معصیت صرف پینے میں منحصر کرنا مشکل ہے و شراب پینا بھی جائز ہو کہ نہ پینا معصیت ہے جبکہ بلانے سے پینا قصد نہ کرے بلکہ مطلق چھوڑے یا سرکہ وغیرہ بنالے کی اسطرح حاکم اسکا کوئی قائل نہیں ہے پس قول صاحبین اصح و اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول امام رحمہ اسل ہے۔ پھر بقول صاحب اگر ایک مسلمان نے کفریات و شرکیات و لغویات کی کنہ میں صحت کہیں لینے انکی کا بیان و پرہیز تاکہ حجابی جائے یہ شاعت کفر میں مدد ہے پس اجرت مکرہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرح حجاب بنے والے کو ایسی کر مکرہ ہے۔ اور اسی طرح ناجردن کو انکا فروخت کرنا مکرہ ہے برخلات بخوسی ٹوپی وغیرہ کے کہ انکا پہننا بخوس وغیرہ کے صورت مشابہت صورت کی وجہ سے مسلم کو جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ولا یاس بیع بنار یوسہا جامع صغیر میں ہے کہ گمراہان کی عادت فروخت کرنے میں معنائہ نہیں ہے۔ و یکرہ بیع ارضہا۔ اور ان مکان، مکان، مکان، زمین فروخت کرنا مکرہ ہے۔ و قال لا یاس بیع ارضہا ایضا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ انکی زمین فروخت کرنے میں بھی منع ہے۔



نہیں ہو۔ وہ ہزار روایت عن ابی حنیفہ رحمہ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ اور اسی کو شیخ طحاوی نے شرح الآثار میں اختیار کیا ہے۔ لہذا ملوکہ لم ظہور الاختصاص الشرعی بہا فصار کالبنار۔ اس واسطے کہ ہر ایک ان لوگوں کی ملک میں کیونکہ ان کے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر تو قریب از غی بھی مثل عمارت کے ہو گئیں۔ اور ظہور اختصاص کی صورت یہ ہے کہ میراثوں میں انکا بطور ہوتا جلا آیا ہے اور ہر ایک کے مکان سے زمین کا وارث اسکا حقدار ہوتا جلا آیا ہے کی نہیں دیکھتے ہو کہ بعد وفات ابو طالب کے عقیل رحمہ نے سب میراث لی کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ محروم رہے بلکہ کل میراث عقیل کو پہنچی حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ ہر ایک کو عقیل الحدیث یعنی بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کچھ چھوڑا ہے۔ اسی واسطے آپ دوسرے مہاجرین میں اکرے پس اگر یہ سواریت جاری نہوتے تو حجۃ الوداع میں ہر ایک کے واسطے اسکا استحقاق ہوتا اور یہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام الا ان مکہ حرام لا تباع ربا عما ولا تورث۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگ خریدار ہو کہ مکہ حرام ہے کہ اسکی احاطہ زمین فروخت نہیں کی جائیگی اور نہ وہ میراث ہوگی۔ ولا تہاجرۃ محرمۃ ولا تہافت الکعبۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمین کہ تو آزاد محرم ہے اس واسطے کہ وہ کعبہ معظمہ کے قریب یعنی قبلہ کے گرد واقع ہے۔ وقدر ظہر اثر التعلیم فیہا حتی لا یفر صیدہا ولا یختل خلایہا ولا یغصد شوکھا۔ اور قتاسے مذکور میں بھی اثر تعلیم ظاہر ہو گیا حتی کہ مکہ کا شکار نہیں بھر کا یا جائیگا اور اسکی گھاس نہیں کاٹی جائیگی اور اسکا کاشے نہیں کاٹے جاویں گے۔ پس معلوم ہوا کہ وہ زمین محرم ہے کہ قبلہ منظر کی وجہ سے اس زمین میں اثر تعلیم ظاہر ہوا۔ فلکن انی حق البیع۔ پس بیع کے حق میں بھی یہ اثر تعلیم ظاہر ہوگا۔ حتی کہ زمین آزاد محرم پر بیع کی ملکیت و ذلت نہیں رکھی جائیگی۔ بخلاف البناؤ۔ برخلاف عمارت کے۔ لانه خالص ملک البانی۔ اس واسطے کہ وہ بنانے والے کی خالص ملکیت ہے۔ پس یہ حدیث امام ابو حنیفہ کے استدلال میں ذکر کی وہ امام محمد رحمہ نے کتاب الآثار میں ابو حنیفہ عن عبد اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی شیبہ عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا پس اسکی دار فروخت کرنا یا شکار کھانا حرام ہے اور جسے بیت مکہ کی اجرت سے کچھ کھایا تو گواہ آگ کھاتا ہے۔ امام محمد رحمہ نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو بیچتے ہیں کہ زمین کہ فروخت کرنا مکروہ ہے اور اسکی عمارت فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد رحمہ کا بھی یہی قول ہے اور شاید کہ امام محمد رحمہ نے اس سے رجوع کیا ہو واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا و لیکن دار قطنی نے اسکو اسمعیل بن ہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر۔ روایت کر کے کہا کہ اسمعیل ضعیف ہے اور سوائے اسکے کسی نے اسکو روایت نہیں کیا اور موقوف صحیح ہے۔ و لیکن صاحب تنقیح نے کہا کہ اسمعیل دلیل کرنی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہے اور سیفان ذری رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور دوسروں سے اسکی تصدیق نقل کی۔ لیکن اسمعیل نہ کو صحیح مسلم کے راویوں میں سے نہیں بلکہ اسکا باب ابراہیم بن ہاجر ہے اور اسمعیل تو زہدی و ابن ماجہ کی روایت میں سے ہے بھر ابو حنیفہ رحمہ مالک و سیفان ذری و عطاء و مجاہد کے نزدیک اراضی مکہ کی فروخت مکروہ ہے۔ اور نہ از ہشام بن ابو حنیفہ رحمہ سے روایت یہ کہ ایام موسم حج میں کرارہ لینا مکروہ ہے۔ اور شیخ مصنف رحمہ نے مطلق موافق ظاہر الزواہد کیا۔ ویکرہ اجار تہا ایقہ۔ اور اراضی مکہ کا اجارہ بھی مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام من آجر ارض کلکافکا تا کل الزواہد۔ بیہل خفا کہ جسے زمین کہ اجارہ دیا تو گریا سنے یا ج کھایا۔ اولان اراضی مکہ التسمی السوائب علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اس حدیث سے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اراضی مکہ کو سوائب کہا کرتے تھے۔ اور سائب کہ خیر کسی کہ لایت حاصل ہو۔ من احتلج الہا سکنا و من استغنی عنہا سکن غیرہ۔ جسکا اس زمین کی حالت ہوئی تھی۔



Marfat.com



تین دیکھتے ہو کہ مرد آزاد کی بیع باطل ہے حالانکہ مسلمان فارسی رضی اللہ عنہ آزاد تھے جو راہب کی دلالت سے مدینہ منورہ کو  
 بامید خیرت لازمست پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم آئے تھے اور اسوقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ  
 میں ہجرت نہیں فرمائی تھی پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ منورہ میں آئے تو مسلمان رضی اللہ عنہ کو کسی ظالم کے پنجہ میں غلام تھے  
 خرید کیا حالانکہ انکا غلام بنانا باطل تھا لیکن جو کچھ سابق حالت میں کفاروں کی غلامی و بندگی تھی انکو خرید نہیں فرمایا اور  
 اسوقت اسکے آقا سے خرید کر آزاد کیا۔ اسی طرح عقیل رہنے جو کچھ اسوقت کیا وہ جائز رکھا اور عموماً ان کی بیعت میں داخل  
 ہونے سے انکار کیا تھا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خریداری سے یہ تصریح نہیں نکلتی کہ آپ نے زمین خریدی بلکہ کتر یہ کہ  
 عمارات خریدیں تو اسی قدر متیقن ہو اور اسی پر آئندہ اخبار متفق ہوتے ہیں اور یہ معلوم ہو چکا کہ اہل ترک و عقیل الخ سے  
 استدلال نہیں ہو سکتا ہے تو واجب ہو کہ قدر متیقن پر توفیق دیا دے اور یہی اصل ہے اور ترک خلافت اصل ہے اور یہ  
 امر صحیح روایات میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہہ کر حرام کیا اور وہ مخصوص قرآنی بلکہ سنو اترا ہے اور علقمہ بن نضال رضی اللہ  
 عنہ سے روایت ہے کہ وفات فرمائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے درحالیہ رباع کہ انہیں  
 اکتلائی تھیں مگر سوائے جسکو حاجت ہوئی وہ رہا اور جسکو حاجت نہیں رہی اسنے دوسرے کو بیایا۔ رواہ ابن ماجہ بسند صحیح  
 علی شرط مسلم) دین ابی شیبہ والدارقطنی والطرطانی اور اس حدیث کو ابو الولید الاذہنی نے تابع کئے ہیں اس حدیث میں زیادہ  
 کیا کہ رباع نہ گور نہ کر لے پر دی جاتی تھیں اور نہ فروخت کی جاتی تھیں اور انکو کچھ نہیں کہتے سوائے سوائے کے۔ اس سے  
 روایت معروفہ کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائے یعنی آزادہ سے یہ مراد ہے کہ انکا کرنا یہ دینا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے پس جب  
 بات معلوم ہوئی تو اصح و اظہر و اوفق یہی ہے کہ اراضی کی بیع و اجارہ نہیں جائز ہے اور عمارات کی خرید و فروخت جائز ہے  
 واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ومن وضع ورہما عندہما قال یاخذ منہ ما شاء بکرہ لہ ذلک۔ اگر ایک شخص نے  
 بقال کے پاس اپنا ایک درم رکھ دیا کہ اس سے جو چاہتا ہے لیتا ہے تو اسکے حق میں یہ امر مکروہ ہے۔ اس مسئلہ کی  
 صورت یہ ہے کہ ایک مرد فقیر کے پاس ایک درم ہے اسکو فوت ہوا کہ شاید میرے پاس سے تلف ہو جاوے یا وہ کسی غیر ضروری  
 حاجت میں صرف کرے اور اس شخص کو اپنے معاملات ضروریہ میں سے بقال کے ساتھ معاملہ کرنے کی زیادہ ضرورت ہو جائے  
 جیسے نمک مصالحہ وغیرہ اور اسکے پاس پیسے نہیں ہیں جو ضرورت کے وقت ادا کر کے لے لیا کرے پس اسنے اپنا درم مذکور  
 اس بقال کو دیا کہ مختلف اوقات میں منہ جبراً کی ضرورت ہوگی خرید لیا کرے گا حتیٰ کہ ایک ایک جزو کر کے وہ درم پورا  
 ہو جاوے تو یہ مکروہ ہے۔ کہ۔ یعنی اس شرط پر بقال کو دیا کہ ضرورت کی اوقات میں اس سے چیزیں لیا کرے گا تو یہ مکروہ ہے  
 ع۔ لانه ملکہ فرضاً جبراً بلفعا۔ اس واسطے کہ اس شخص فقیر نے اسکو ایسا قرض دیا جس سے نفع کھینچا۔ وہو ان ظن  
 منہ ما شاء حالاً فقال۔ اور نفع مذکور یہ ہے کہ اس اوقات میں جو چاہے لیتا جائیگا۔ ونہی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم عن قرض جبراً بلفعا۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچے  
 کتاب الحوائج کے آخر میں گزری اور موقوف روایت یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جس سے نفع کھینچا  
 جاوے۔ ونیفی ان لستودعہ ثم یاخذ منہ ما شاء جزواً لہما۔ اور چاہے ان کہ بقال کو یہ درم ودیعت دے  
 پھر بقال سے تھوڑا تھوڑا کر کے لے۔ لانه ودیعتہ ولیس بقرض۔ اس واسطے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہیں ہے۔  
 ف۔ لیکن دونوں صورتوں میں ایک بات میں فرق ہے کہ قرض کی صورت میں بقال درم کا ضامن ہے اور ودیعت کی  
 امانت ہے۔ حتیٰ لو ملک لاشی علی الاخذ والشد اعلم۔ حتیٰ کہ اگر بقال کے پاس درم ودیعت تلف ہو جاوے تو  
 بقال ضامن نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر تلف ہوا تو بھی بقال اس درم میں تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ



فقیر مذکور اسکو اجازت نہ دے کیونکہ نفوذ اگرچہ غیر متین ہوتے ہیں مگر دینیت و منصب میں متین ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب  
اس امانت رکھی جاوے اسکو یہ اختیار نہیں ہو کہ ان درہون کو صرف کرے اور انکے مثل رکھ دے اسی طرح منصب میں  
اگر بعینہ ذر مضمون موجود ہو تو وہی واپس کرے۔ (مسائل متفرقہ) مسائل متفرقہ کے بیان میں۔ قال و  
لکروہ التعشیر والنقطۃ المصنوعۃ من تعشیر ونقطۃ مکروہہ ہر فن۔ تعشیر یہ کہ ہر دس آیات پر کوئی علامت  
بتا دے۔ نقطہ سے مراد اعراب ہر عا ش۔ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا القرآن ویروی جردوا  
المصاحف۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کہ تجرید کرو قرآن کی۔ اور یوں بھی روایت کیا جاتا ہے کہ مصنف  
کی تجرید کرو فن۔ گو یا دوسری روایت اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے۔ اور قرأت مراد نہیں ہے  
وفی التعشیر والنقطۃ ترک التجرید۔ اور دہائی پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو مجبوراً لازم  
آتا ہے فن۔ نوکر وہ ہوا۔ ولان التعشیر یخل بحفظ الآئی۔ اور اسوجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان  
لگانا آیتوں کی حفظ میں غل ہوتا ہے۔ والنقطۃ بحفظ الاعراب۔ اور اعراب لگانا حفظ اعراب میں غل ہوتا ہے فن  
یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کرینگے اور حفظ میں اعراب نہیں رکھینگے۔ اشکالاً علیہ۔ کیونکہ لکھے ہوئے پر بھروسہ کر لینگے  
فن کہ جب بھولینگے یا شبہ ہو گا تو دیکھ لینگے یا یاد کرنا کچھ ضرور نہیں ہے کہ اعراب دیکھ کر پڑھ لینگے۔ فیکرہ۔ پس حفظ  
سے خارج ہونے سے مکروہ ہے فن۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرزند کورابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و طبرانی  
نے روایت کیا اور اسکے معنی میں کلام کیا گیا کہ دو احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن کی تلاوت و تعلیم میں صرف مجرد قرآن پر اقتضائے  
کردار ہو و نصاریٰ سے توحید و انجیل سے ملاؤ کہ انہیں تخریف سے اعتماد مشکل ہے اور محرف و غیر محرف میں امتیاز  
نہیں ہو سکتا ہر اسی واسطے جو تفاسیر کہ یہود و نصاریٰ وغیرہ سے ملے ہیں و قرآن سے مخالف براتی ہیں تو انہیں حرام  
کرنا اور قرآن کی تائید کرنا حرام ہے جیسے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا اور کوئی اشارہ نہیں  
کہ بچا کو باپ کہا گیا ہے پھر بعض اہل تفسیر نے موضحین سے لیکر تائید کی کہ باپ کا نام تاج تھا اور اذر بچا کا نام ہے یہ تائید  
حرام ہی بلکہ بیان تک جو ہے کہ آذر کا نام تاج تھا اور اذر لقب ہے جیسے ابو جہل کا نام دوسرا تھا اور ابو جہل اسکی کنیت رکھی  
گئی تھی۔ بالجملہ ایک احتمال یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید مکروہ اور دوم احتمال یہ کہ کتاب میں تجرید مکروہ۔ اور ہی احتمال اربعہ ہوا  
کہ طبرانی رحمہ نے مسروق رحمہ سے روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف میں تعشیر مکروہ رکھتے تھے۔ اور ہی ابوزکر  
نعمی سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے ایک اسناد سے یہ زیادہ کیا کہ قرآن کو تجرید مکروہ اور جو اس میں سے نہیں وہ اس میں  
مت ملاؤ۔ اور ظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنف رحمہ نے نکالا کہ دوسری روایت میں آیا کہ مصاحف کی تجرید مکروہ و نہ  
اس لفظ سے روایت نہیں ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر غرض نہیں کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو قرآن میں سے نہ ہو اس میں  
مطلقاً حرام و مکروہ رہیگا حتیٰ کہ لفظ۔ (آمین) بعد فاتحہ کے نہیں لکھا جائیگا۔ بلکہ اعراب تو اہل عرب کو اس میں زیادہ  
اشکال ہیں ہے۔ وقالوا فی زماننا لا بد للعلم من دلالة فترک ذلک اخلال بالحفظ و سحران القرآن۔ اور علمائے  
نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اہل علم کے واسطے دلالت ضرور ہے یعنی بغیر اعراب کے یہ لوگ نہیں پڑھ سکتے ہیں تو اعراب  
حکم کرنے میں حفظ سے محروم کرنا اور قرآن کی تلاوت مجبوراً لازم آتا ہے۔ فیکون حسنا۔ تو اعراب دینا بدعت حسنہ ہے  
فن۔ اور اسی پر اتفاق ہے۔ اور اسی قبیل سے قرآن مجید کے تحت میں ترجمہ لکھا جاتا ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ  
مہمل نے اعتماد کیا ہے۔ رہا یہ کہ خالی ترجمہ کسی زبان میں لکھا جاوے تو یہ حرام ہے اور اس پر اعتماد جائز نہیں ہے جیسے کسی لنگر پر  
ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر جسکو بلاغات عربیہ و احادیث سے قوت نہ ہو اعتماد جائز نہیں ہے۔ تفسیر کو نظم کرنا مانڈ بے غلط



کھینچنے کی کمرہ ہو کہ نکلے لفظ میں بسا اوقات لسانی غلطی سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ حرکت لغوی جیسے فیضی کی تفسیر  
 ہے لفظی غیر ازیکہ عبارات عربیہ و ادبیہ میں ملید ہو اور لفظ کرنا ایک طرح کا سوراہا ہے سمجھا گیا ہو پس کراہت تفسیری پر پہلی ہے  
 پھر قرآن مجید کے آیات کے ساتھ میں عظیمہ تفسیر لکھنا ستاخرین میں شائع ہو اور مثل اعراب کے جائز ہو وائید لفظی اظہر  
 اور کچھ بیان اشارت لفظی اور محاسن۔ ولایا باس۔ تخلیۃ المصاحف لما فیہ من تعظیمہ۔ اور مصحف مجید کو محلی کرنے  
 میں مضافہ نہیں ہو کیونکہ اس میں مصحف کی تعظیم ہو۔ و صارت نقوش المسجد و عمریمینہ ہمار الذہب۔ اور ایسا ہو گیا جیسے  
 مسجد کو سونے کے پاتے سے نقش کرنا و مزین کرنا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور پہلے اسکو سابق میں ذکر کیا ہو فہم  
 پہلے مثل لفظی مسجد کے مذہب و نقش کرنے کو کمرہ جانا ہو اور بلا خلاف متولی کو وقف کے مال سے یہ جائز نہیں ہو پس  
 انھوں نے اپنی ذاتی مال سے نقش و تزین میں ہو۔ مترجم کتا ہو کہ اگر نظر آخرت قوی کیا دے اور یہ مغفرت دیکھی جاوے  
 کہ جب مسجد میں عوام ایسی ترمین و سنہری زینت پائیے تو اپنے گھروں کے واسطے لپٹا بیٹے اور یہ رغبت دنیا دار کی تحصیل کی  
 جانب مہر ہو گا حالانکہ اس نقش و تزین کی کوئی مسرت نہیں حتی کہ بالاتفاق اس مال کو خیرات کرنے میں اخلاصیت و ثواب  
 مزید ہو علاوہ ازیں اس نقش و نگار سے خیالات منتشر ہونگے اور خلوص طاعت میں فرق آدگیا پس اسی نظر سے من مثل  
 نے اسکو کمرہ کہا انھیں کا قول جہل نظر آتا ہو وائید لفظی اظہر۔ (فروع) محیط میں ہو کہ قراۃ القرآن سب سے اہم  
 ذکر ہو لہذا شائع کرنے کا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں کے نزدیک قرآن بلند آواز سے پڑھنے کو کمرہ رکھا اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی معمولی عادت تھی کہ جنازہ کے نزدیک قرآن و ذکر سے آواز بلند کرنا کمرہ رکھتے تھے اور بعض  
 مثل نے فرمایا کہ قرآن مجید کے ۳۰ پارہ کر کے جماعت کے ساتھ پارہ پارہ پڑھنا کمرہ بخوبی ہو کیونکہ ایسا کرنے میں  
 باہتمام و تدبیر کا بلند کرنا کہ ایک دوسرے کی قراۃ دیکھنے سے لازم آتا ہو۔ مترجم کتا ہو کہ بعض مواضع میں اس بندہ ضعیف نے  
 بھی اسی محبت سے یہ فعل کمرہ بیان کیا ہو اور یہاں بعض لفظ مثل نے سے نفی لگائی فالحمد للہ علی التوفیق و ابواب  
 اور محبت میں لا با کما مر متاخرین نے اسکو بدعت حسنہ قرار دیکر جائز رکھا اس ضرورت سے کہ ایک ساعت ختم قرآن کی نفی  
 حاصل ہو جاوے۔ مترجم کتا ہو کہ یہ ترنہ صبیح قرآن اذ اقری القرآن فاستمعوا لہ آقا یہ۔ اور نفس حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ  
 عنہم سے مقابلہ ہو حالانکہ قیاس و استہان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں ہو اور ضرورت مذکورہ در حقیقت شرعی ضرورت  
 نہیں ہو یعنی شرع نے اسکو ضرورت نہیں قرار دیا کہ ایک ساعت میں ختم ہو جاوے۔ چنانچہ اگر ہزار آدمی مقرر کرے کہ  
 ہر ایک شخص ایک ایک رکعت پڑھ دے تاکہ دم بھر میں ہزار رکعت ملادین حالانکہ یہ جائز نہیں اسی طرح یہاں بھی نہیں  
 جائز ہو۔ وائید لفظی اظہر و سیاق بعض ذلک۔ صمدیہ کے لیے قرآن پڑھنا کمرہ ہو اور دینے والے کو افضل یکہ کمرہ  
 اور واقعات میں مذکور ہو کہ دینے والا بھی گنہگار ہو گا جیسے فارسی مذکور ہے لا لگنہگار ہو گا۔ محراب پر قرآن لکھا اچھا نہیں  
 ہو۔ فخر اللہ نے کہا کہ کوئی ایسا نہ کرے جاتا ہو یا جلا جاتا ہو اس حالت میں قراۃ جائز ہو جبکہ اسکو کارندہ کو مشغول کرنا  
 امام جہد نماز کے آیت الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیات یعنی امن الرسول آخر تک پڑھنا جہر کے ساتھ مضافہ نہیں ہو  
 و لیکن آہستہ احتیاط کرنا افضل ہو۔ فارسی خط میں دو ایک آیت جو ان سے اور ناگہ نہیں جائز ہو حتی کہ شیخ ابو بکر الرازی نے  
 فرمایا کہ مجھے خوف ہو کہ وہ مجھ سے پس قہم کر یا جاوے یا زندق ہو کہ قتل کیا جاوے۔ ابو حنیفہ نے فرمایا کہ قصص بیان  
 کرنا کمرہ ہو اسی طرح اگلوں کی حکایات اور قصص انبیاء کا بیان قرآن و احادیث میں نہیں واسکی اصل معروف نہیں ہو  
 بیان کرنا کمرہ ہو۔ کا فہم میں اشارت لفظی کا نام ہو کیونکہ نیچے رکھنا مضافہ نہیں ہو۔ جن کتب و رسائل وغیرہ میں اشارت  
 کا ذکر و کلام ہو جب یہ کام میں آئے سے خارج ہوں تو نام انہی و کلام اس میں سے محو کر کے آگ سے مہارون بیماری



بانی میں ڈالیں یا دفن کریں اور دفن کرنا بہتر ہے۔ ع۔ اور اگر مقصود یہ ہو کہ کسی مشرک وغیرہ کے ہاتھ میں نہ جاوے اور نہ جادوین  
بہتر ہے کہ آگ سے جلاوے تاکہ پاکیزگی کے ساتھ اثر نہ رہے اور دفن کرنے میں خوف ہو کہ انہر کوئی پیشاب کرے یا کوئی سخت  
ڈالی جادوے یا کوئی کھود کر نکال دے جو بے ادبی کرے یا اسکے معالی اچھی طرح نہ سمجھے اور غلط میں پڑ جاوے یا فتنہ برپا کرے  
خصوص اس زمانہ میں کہ طبعہ کا غذات سے چھپا ہوا مشانا ممکن نہیں ہے۔ م۔ (فروع متعلقہ آداب تسبیح و قرأت قرآن)  
مگر باندھے ہوئے نماز پڑھے تو مکروہ نہیں ہے۔ الحیظ۔ اگر مسلمان سے بوریا یا کپڑا خریدا تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے (میں  
رہونے کے) اگرچہ اسکا فروخت کرنے والا شراب خوار ہو کیونکہ مسلمان کے حال سے ظاہر یہ کہ وہ نجاسات سے پرہیز کرے گا  
اگر مجوسی کی لنگی میں نماز پڑھی تو مکروہ ہے مگر جائز ہے۔ التاثر غانیہ۔ یہی حکم ہندو کا ہے بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی  
ہے۔ م۔ چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں مسافقہ نہیں ہے جبکہ ملا ہوا ہو۔ جس مکان میں چہ بچہ ہو وہ ان نماز مکروہ نہیں ہے  
القنیہ۔ تصویر کا چہرہ بدون دھڑکے لکھنا اسکے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں احکامی ہے۔ تصویروں کا گھر دیکھنے میں ہونا  
سوائے حالت نماز کے اگر بطور تعظیم ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور تحقیر ہو تو نہیں۔ اسی سے معنی نکالا کہ تصویر سے نقش کپڑا اگر  
بچھا ہو تو مکروہ نہیں اور اگر لٹکا ہو تو مکروہ ہے۔ الحیظ۔ کلام دو قسم میں ایک وہ کہ موجب ثواب ہیں جسے تسبیح و تحمید و قرأت  
قرآن و احادیث نبویہ مسائل فقہیہ۔ دوم مباحات۔ یا انہیں عذاب متعلق ہے۔ اگر مجلس نسق میں جائز تسبیح وغیرہ ہو  
تو خود بھی گنہگار ہوگا جبکہ فاسق لوگ مسخرہ بن کریں اور اگر اسنے انکار و عبرت کے طور پر سبحان اللہ کہا تو مسافقہ نہیں ہے  
اسی طرح جسے بازار میں تسبیح پڑھی تاکہ غافل لوگ ہوشیار ہو جاوے تو تنہائی میں تسبیح سے بہتر ہے۔ الاختیار۔ تاجر سے کلام  
خریدنے گیا۔ اسنے بخان کھولا اور سبحان اللہ کہا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تاکہ کپڑے کی خوبی ظاہر کرے  
تو یہ مکروہ ہے۔ الحیظ۔ اگر شراب پیونے کے بعد الحمد لہ پڑھا تو سزاوار نہیں ہے اور اگر کسی کا مال خصب کر کے کھا یا پھر الحمد لہ  
کہا تو شیخ اسماعیل الزاہد نے کہا کہ مسافقہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ یہ اس بنا پر کہ حرام بھی رزق ہے۔ اور اگر ابتدا میں شراب  
یا حرام پر بسم اللہ کہے تو کافر ہو جاوے۔ کہا ہو المصح۔ م۔ جو کہ یا لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا  
کیونکہ وہ اسکے دام لیتا ہے بخلاف اسکے اگر عالم نے مجلس میں کہا کہ دو درود پڑھو یا غازی نے جہاد میں کہا کہ تکبیر کہو تو  
ثواب ہوگا۔ نفاعی و فائدہ والے نے فوبی در و اج کے لیے کھولنے کے وقت تسبیح یا درود پڑھا یا او غلط قطع گوئے مجلس  
کے رونجھنے کے لیے ایسا کیا تو گنہگار ہے۔ اسی طرح اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اسکی آمد کے اہتمام میں کسی نے  
تسبیح یا درود پڑھا تاکہ لوگ جگہ دین یا آٹھ کھڑے ہوں تو یہ مکروہ ہے و گنہگار ہوگا۔ الوجیز۔ اسم آئینی عزوجل کے ساتھ میں  
اللہ تعظیم یا وصفت لانا چاہیے جسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف سے تو درود پڑھے  
اور اگر مجلس میں کئی بار اسنے نام سنا تو قنیہ میں لکھا کہ فتویٰ دیا جاوے کہ صرف ایک بار درود واجب ہے اور دواحب  
میں کہا کہ قول طحاوی رحم مختار ہے کہ ہر بار درود واجب ہے۔ حتی کہ نہ پڑھے تو خواتم القادی میں ہے کہ اس پر قرضہ رہے گا  
اور قاضیخان میں ہے کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے دوسرے پرستقل درود پڑھنا مکروہ ہے۔  
میں کہتا ہوں کہ یہی احب ہے اور بعضوں نے جائز رکھا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر درود پرستقل ہو و اللہ تعالیٰ اعلم  
اور سلام میں کچھ خلاص نہیں کہ سب پرستقل جائز ہے۔ م۔ صحابہ رضی اللہ عنہم پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے۔ القنیہ  
بعضی سورتوں و آیتوں کو فضیلت دینا جائز ہے یعنی جنکی فضیلت منقول ہو اور معنی یہ ہیں کہ انکی قرأت میں ثواب شیر  
ہو۔ اور بعض نے کہا کہ فضیلت کے یہ معنی ہیں کہ اس سورہ یا آیت سے دل زیادہ بیدار ہوتا ہے اور یہی اقرب بعض  
ہے۔ اور اسی معنی میں قرآن دیگر کتابوں ساد سے افضل ہے۔ جو اہل الاطلاعی۔ بلکہ تسبیح الفضیلت یہ ہیں کہ مذکور فضیلت ہے



یعنی کلام اللہ تبارک و تعالیٰ ہونے میں سورہ قل ہوا اللہ اصل الخ اور سورہ نبت یا ابی السب الخ۔ برابر میں لیکن اخلاص میں حضرت  
باری تعالیٰ کی شان و صفات قدسیہ مذکور ہیں اور نبت یا الخ میں ابولسب و اسکی زوجہ کی مذمت ہے پس اول لفظ اللہ کا  
کے افضل ہے۔ اور یہ معنی سلف و خلف سے معروف ہیں۔ م۔ اور افضل یہ کہ بعض قرآن کو بعض پر کچھ فضیلت نہ دیکھا وے اور  
یہی مختار ہے۔ جو اہل الاخلاطی۔ بلکہ صحیح اسکے خلاف ہے اور تفصیل صحیح احادیث و آثار میں مروی ہے۔ ان اگر کسی قوم کے عوام میں  
تفصیل سے کوئی معنی فاسد سمجھے جلتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روک دیکھا وے۔ م۔ جو شخص قرآن پڑھنے کا قصد کرے  
اسکو چاہیے کہ بقدر امکان اپنے اچھے کپڑے پہنے اور غار باندھے اور قبلہ رخ بیٹھے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی کام کرنا چاہے  
تو فقط بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھے اور اگر قرآن پڑھنا چاہے تو اعوذ باللہ اسمیع العلیم من الشیطان الرجیم مع بسم پڑھے  
اور حاوی میں ہے کہ بسم اللہ مقدم ہو پھر تعوذ ہو اور فقیر ابو جعفر زکریا کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ اطلال ہے۔ اور بعض  
نے لکھا کہ بارہ۔ ۲۵۔ الیہ برد علم الساتر کے ساتھ تعوذ نہ ملا وے کیونکہ خمیر موہم ہے۔ م۔ سوار و پیادہ چلنے کی حالت قرار  
میں مفاتیح نین بشرطیکہ ایسی جگہ ہو جہاں نجاست ڈالنا مقرر کیا گیا ہے۔ القنیہ۔ بیت الخلا میں۔ و بقول مختار حام میں  
و کام کرنے والوں کے پاس جہر کے ساتھ۔ وطواف میں و بازار میں۔ قرأت منع ہے۔ دنیا کی لالچ ہے قرآن پڑھنا مکروہ ہے  
الغرائب۔ اگر قرآن پڑھنے کی حالت میں کوئی آیا پس اگر استاذ یا عالم یا باب ہو تو اسکے لیے کھڑے ہو جانے میں مفاتیح  
نہیں ہے اور اسوای اسکے جائز نہیں ہے۔ القاضی خان۔ زمین پر کر دھ سے پڑھنا مفاتیح نہیں ہے لیکن پڑھنے کے  
وقت پاؤں سمیٹ لینا چاہیے۔ محیط۔ اور کھات سے منہ نکال لینا چاہیے۔ القنیہ۔ اسبل سے قرأت جائز ہے۔ محیط۔  
اسباع سے مراد کمرے جیسے پنج سورہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ م۔ و لیکن بعض سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسبل جدید کالی  
ہوئی بدعت ہے۔ محیط۔ ناز سے خارج قرآن کی تلاوت میں جہر افضل ہے۔ فرائض نمازون کے بعد قرأت فاتحہ جماعت  
خواہ جہر سے یا خفاء سے بغرض مہمات مکروہ ہے۔ التا تاریخانیہ۔ یعنی حاجات پوری ہونے کے واسطے جمع ہو کر نماز کے  
بعد قرأت فاتحہ مکروہ ہے۔ م۔ اور قاضی بی بی الدین نے اخبار کیا کہ مکروہ نہیں ہے اور قاضی جلال الدین نے جزم کیا کہ اگر  
فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ التا تاریخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ قول مفید ہے کہ مخالفت کی وجہ صرت تاخیر سنت  
ہے حتیٰ کہ جب فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ نہیں۔ و لیکن عند التحقيق مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی نسبت پیام منصوص  
نہیں کہ اسکے اسطرح پڑھنے سے سور مہمات کی کفایت و حاجت روائی ہوتی ہے بلکہ وہ تو لغتہا آخرت کے واسطے ہے حتیٰ کہ  
و در کمت سنت الفجر تمام دنیا و ایہا سے بہرہ میں تو ایسی حقیر چیزوں کے واسطے یہ امور شریف کچھ وسیلہ نہیں بلکہ بے ادبی ہے  
جیسے بادشاہ کو کسی آدمی سے چکی بھیک لینے کے واسطے کہ نہ کہنا موجب قتل ہے بلکہ جب اسنے اپنی زعم کے موافق اس حقیر چیز کے  
واسطے سورہ فاتحہ کو پڑھا اور اتفاق تقدیر سے وہ کام ہو گیا تو خیر اور اگر نہ ہوا تو اسکی بد اعتقادی اس جانب پیدا ہو کر اسکو اپنا  
سے خارج کر لگی اور یہ مفید کہ است غریب ہے جیسا کہ اصول میں صرح ہے کہ کفایت مہمات کے واسطے اسکا زعم کسی نفس سے  
نہیں ہے اور اس میں جہالت کی رائے کو کچھ دخل نہیں ہو سکتا۔ بھلا اگر ایک جاہل زعم کرے کہ قرآن پڑھنے سے اسکی مرغی بالٹ  
دگی یا اسکے کعبت میں بالیاں نکل آویں گی یا مانند اسکے تو کچھ اسکی جہالت میں شک ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس ایسے مفاسد اپنی جا  
سے بدعات ہیں۔ م۔ سورہ قل یا ایہا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کا ملکر پڑھنا مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ بدعت ہے کہ صحابہ  
رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے منقول نہیں ہے۔ کہانی محیط۔ ایک قوم مجتمع ہو کر دھار کے طور پر فاتحہ زور سے پڑھنے  
میں تو آہستہ پڑھنا اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ اگر دھار کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت ہو تو منع ہے کہ محققانہ سابقاً۔ م۔ فتاویٰ حنفی میں  
ہے کہ ایک امام کی عادت ہے کہ ناز فجر کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی و آخر سورہ بقرہ و شہدائہ لا الہ الا ہو الخ اور مانند



اس کے پڑھنا ہو تو آہستہ افضل ہے۔ القنیہ۔ جب لے اگر دعا کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھے تو مختار جواز ہے لیکن فقہ ابو جعفر نے کہا کہ میں اس پر فتویٰ نہیں دوں گا اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے۔ البحر۔ اور یہ صریح لغوی ہے کہ سورہ فاتحہ دعا ہے اور اسی کو ترجمہ نہ نام کی بجائے سورہ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق میں اختیار کیا ہے۔ م۔ قرآن پڑھنا صحیف سے بہ نسبت یاد کے بہتر ہے۔ قرآن پھر کیا تو گنگناہی اور بھول جانے سے مراد یہ کہ صحیف سے دیکھ کر بھی نہیں پڑھ سکتا ہے۔ صحیف و ولایت سے تلاوت چاہیے۔ صحیف منقوب سے تلاوت بلا جملع نہیں جائز ہے۔ اور اگر بالغ سے مستعار لیا تو جائز۔ اور اگر طفل سے نہیں چاہیے۔ الغرائب۔ جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہے تو اس کو پانچ ہزار مرتبہ سورہ قل بواللہ احد پڑھنے سے قرآن بہتر ہے۔ المحیط۔ افضل قرأت یہ ہے کہ قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے حتیٰ کہ وارد ہو کہ ایک روز میں قرآن ختم ہو اور تین روز سے کم میں ختم کرے تاکہ تعلیم ہو۔ القنیہ۔ اور فق یہ کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے بلیل احادیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسا کہ صحاح میں مروی ہیں۔ لہذا امام زہبی رحمہ اللہ نے تبیین میں فرمایا کہ حافظ القرآن کے ساتھ سند و بے کہ چالیس روز میں ایک بار ختم کرے۔ ہاں اگر فراغت زیادہ ہو اور فکر و غور کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ کم میں بھی جواز ہو اسلئے کہ علت کراہت قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ میثرو نہ نشر الہ قل الخ۔ ہے جس کا مفاد یہ محاورہ ہے کہ گھاس کاٹتا ہے۔ اور ظاہر و اللہ اعلم یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایسا فکر اور یہ قوت شاذ و نادر حاصل ہے لہذا اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین روز میں ختم بھی خلافت اولیٰ ہے اور ملاک الامر یہ کہ ثواب اسی وقت حاصل ہوگا کہ عبادت کا فعل ایسی طریق کے ساتھ ہو جیسا کہ حکم دیا گیا اور اپنی خواہش نفس و راسے کی تابعداری نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب جسے سال میں ایک بار قرآن ختم کیا وہ تلاوت پھر پڑنے والوں میں داخل نہوگا۔ القنیہ۔ ختم کے بعد اکثر مثل بخنے میں مرتبہ قل بواللہ احد پڑھنا سخیں جائز ہے تاکہ بعض تلاوت میں نقصان ہوا ہو کہ پورا ہو جائے اور یہ سولے فرائض میں ختم کے ہے۔ الغرائب۔ اور قوم کے واسطے مکروہ ہے کہ سب ایک بار قرآن پڑھیں کیونکہ اس سے کان لگا کر سننے و خاموش رہنے کا ترک لازم آتا ہے اس لئے کہ قرآن مجید میں اس کا حکم واجب دیا گیا ہے۔ القنیہ۔ و علی ہذا رسم سوم میں جو اس زمانہ میں معمول ہے ایسا کرنا مکروہ ہے اور یہ بعض نے کہا کہ فی الحال ختم ہو جانے کی ضرورت سے جائز ہے تو یہ تخصیص بلا دلیل باطل ہے اور ضرورت کا دعویٰ بطل اور خلافت اتباع اللہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن پڑھتا ہو تو گزرنے والوں پر سننا واجب ہے اور اگر زیادہ ہوں اسلئے کہ سننے میں خلل پڑتا ہے تو سننا واجب نہیں ہے۔ طفل گھر میں قرآن پڑھنے لگا پس اگر گھر والے کام شروع کیے ہوں تو معذور ہیں اور اگر نہیں تو ان پر سننا واجب ہے۔ یہی مدرس و محدث کا حال ہے۔ القنیہ۔ الحان سے پڑھنا بلا جملع حرام ہے یعنی ایسے طور پر پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف اور کلمہ متغیر ہو۔ اور ترجیع سے پڑھنا اکثر مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الوجیز۔ جولاہہ و موزہ و دوز وغیرہ کا کام اگر دل کو مشغول کرے تو قرأت نکرین و رزہ مضائقہ نہیں ہے۔ القنیہ۔ قرأت قرآن سننے سے دغٹ سننا ادلیٰ ہے ق۔ یعنی عوام کے واسطے احکام جاننا فرض ہے اور سننا مستحب حتیٰ کہ اگر احکام دغٹ سے واقف ہو تو اس کے واسطے قرآن ادلیٰ ہے۔ اور اسی معنی میں کہا گیا کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا بہ نسبت تلاوت کے ادلیٰ ہے کہ فی الخلاصہ۔ قرأت قرآن اور دغٹ کے وقت وجد و حال لانا و بیہوشی و جلال و غش کرنا و کپڑے بھاڑنا مکروہ ہے صوبہ کو ایسے دعویٰ محبت سے منع کیا جائیگا۔ القنیہ السراجہ۔ رہا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہ کرے۔ المحیط۔ ایسی تعلیم و احوال کے ساتھ قرأت کرے اور سب سے فارغ ہو کر مستغولی ہو کہ گویا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رہا ہے اور آب کلام الہی عروج بلبلغ فرماتے ہیں۔ کہانی عین العلم۔ زبان عربی اس قدر جاننا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھے اور آئین کوئی اعتدال نہوگا و التوضیح فی المقدتہ۔ م۔ قال ولا باس بان یضل اہل الذمہ المسیح الحرام۔ جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں







محمول ہر کہ بطور غلبہ و بلندی کے حاضر ہونے سے یعنی آیت میں جو فرمایا کہ مشرکین مسجد الحرام سے قریب ہونے سے قریب  
محل یہ کہ وہ لوگ اس طرح نہ آویں کہ انکو مسلمانوں پر غلبہ ہو یا انکا اختیار بلند رہے کہ جسطرح جاہل مساجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کرتے  
اور طائفین عراق کا کانت عادیہم فی الجالبین۔ یہ آیت محمول ہر کہ اس طرح حاضر ہونے کے ننگے طواف کریں جیسے زمانہ  
جاہلیت میں انکی عادت تھی۔ سنہ کہ حورقین و مردنگے طواف کرتے اور عورت اپنے آگے پیچھے ہاتھ رکھ لیتی اور عربی میں شعر  
پر طعنی جاتی تھی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ آج جاہل سب کھلے یا کچھ کھلے۔ حل نہیں کرئی کسی کے واسطے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی  
اس طرح محمول کی جادے تو معنی یہ ہونے کہ مشرکین جنس ہیں پس اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس بطور غلبہ و بلندی  
کے یا ننگے طواف کرنے کے نہ آویں۔ مخفی نہیں کہ اسمیں جنس ہونے کو کچھ دخل نہوا۔ پس اسے تحریر وہ ہے جو مترجم نے اور یہ  
کی کہ احادیث صحیحہ سے جنس کی تفسیر معلوم ہوگئی کہ جنس اعتقادی مراد ہے اور قرآن قطعی کی تفسیر باہ اتفاق حدیث صحیحہ سے  
جائز ہے جیسے دھوک کی آیت میں سح سر کی تفسیر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جائز ہے پس اسی طرح بہان معلوم ہوا کہ جنس  
اعتقادی مراد ہے اور ظاہری نجاست مراد نہیں ہے۔ پھر چونکہ اعتقادی جنس میں تو انکا حج کرنا لغو ہے بلکہ اپنے مشرک و کافر  
کا برتاؤ کرینگے جو جائز نہیں ہے لہذا انکو حج کرنے سے مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرادیا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب  
۴۔ (فروع متعلق آداب مسجد وغیرہ) اگر مسجد میں گج و ساکھ سے یا چاندی و سونے سے نقش و نگار کیا تو مضائقہ نہیں  
ہے اور یہ مال فخر و برصرت کرنا افضل ہے۔ السراجیہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات و المحیط۔ اور واضح ہو کہ نقش و نگار  
میں اگر مسجد کی تزیین اور فی الجملہ تعظیم ہے لیکن عوام جو اسکو پاچون وقت دیکھنے لگے انکو رغبت آرائش دینا مستحکم ہوگی  
کیونکہ جب مسجد جو خدا سے حق عزوجل و یاد الہی سبحانہ تعالیٰ کا مقام اور آخرت کے درجات حاصل ہونے کا موقع ہو وہ  
ایسی آرائش سے آراستہ ہو تو اپنے گھر دن کی آرائش میں مضائقہ نہیں ہے اور یہ دنیاوی محبت ننگے واسطے مفاسد کا  
حد و دائرہ کھول لی اور خواص کے واسطے اس کے نقش و نگار نماز میں حضور خاطر سے روکینگے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
مسیحہ کو جس میں نقش و نگار تھے نکال دیا اور ابی جہم کے انجانیہ سنگواری اور فرمایا کہ مجھے اس کے نقش و نگار نے لہو کی جانب  
مالی کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں اصل حدیث موجود ہے پس نقش و نگار میں عوام و خواص دونوں کے واسطے مضائقہ ہو جو دین  
و دنیا فتویٰ ہے کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ رہا عمارت کے احکام کے واسطے گج کرنا تو  
اچھا ہے کیونکہ یہ عمارت کی مضبوطی ہے۔ الاختیار۔ اور ہمارے بعضے شائع نے محراب و قبلہ رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ  
ہانا اس واسطے کہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گی اور فقیر ابو جعفر رحم نے شرح سیر کبیر میں لکھا کہ دیواروں پر  
نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ قلیل ہو یا زیادہ ہو۔ رہا محبت میں نقش کرنا پس اگر قلیل ہو تو رخصت ہے اور کثیر ہو تو مکروہ  
المحیط۔ سبیدی پر سیاہی یا برعکس پھیرنا بطور نقش کے مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اپنے ذاتی مال سے ہو اور مال وقف سے  
مستحسن نہیں اس واسطے کہ یہ مال ضائع کرنا ہوتا ہے۔ الاختیار۔ مترجم کہتا ہے کہ ال ضائع کرنا مکروہ بخیر ہے پس ظاہر سخن  
نہونے سے عدم جواز مراد ہے اور یہی کتاب المسجد میں صحیح ہے۔ م۔ جنس بانی سے جو گارہ کہا گیا اس سے مسجد میں لیس کر  
کرہ ہے بر خلاف اسکے مٹی میں گو برڈا لکھ لیس کرنا اسوجہ سے جائز ہے کہ اسکی ضرورت ہے کہ بدو اسکے یہ مطلب حاصل نہیں  
ہوتا ہے۔ السراجیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض اگر بدن گو بر کے دوسری چیز سے حاصل ہو جادے تو بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف  
جواز نہونا چاہیے اور بقول امام محمد رحم جائز ہے۔ م۔ مکان کی عیبت میں سونا چاندی لگانے میں مضائقہ نہیں ہے اور اپنے مال  
سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ یعنی مال وقف سے نہیں جائز ہے۔ پھر واضح ہو  
مسجد میں سونا چاندی لگانے میں اشارہ ہے کہ چاندی سونے کے تیر و کیلین وغیرہ لگانا بھی جائز ہے پھر وہ کہ بعض مطلق نے علت



تفصیل بیان فرمائی ہے مال ضائع کرنا لہذا یوں کہا کہ مضائقہ نہیں ہے یعنی خلاف اولیٰ ہر خیال پر مقدمہ میں معلوم ہو چکا۔ م۔  
 خواب یا جماع وغیرہ میں عمدہ آگے سے نظر کی طرف یا کتب شریعت کی طرف یا یوں پھیلنا مکرہ ہے۔ محیط السخسی مسجد کے قبلہ کی جانب  
 دھنور خانہ بنانا مکرہ ہے۔ السراجیہ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ میں مکرہہ جانتا ہوں کہ قبلہ مسجد جانب یا ٹھکانہ یا حمام یا قبر ہو۔ یہ سب  
 اس وقت کہ معنی دان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو نہ مکرہ نہیں ہے۔ بجز اگر آڑ نہ ہو تو کراہت انہیں ساجد میں ہے جو مسجد  
 جماعت میں اور گھر میں جو موضع نماز کے واسطے بنائے ہیں اس میں کراہت نہیں ہے۔ محیط۔ میں کہتا ہوں کہ اگر دان یا ٹھکانہ  
 وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور ضرورت طاری نہیں ہے تو دان معنی بنانا مکرہ ہو گا جیسے بازار دہسن کی بدبو سے مسجد میں جانا منع ہے اور  
 بلیل آنکہ حدیث میں فرمایا کہ جس چیز سے آریوں کو اپنا رہنمائی ہو لگا کہ اس سے ایذا پہنچے۔ یعنی واسطہ علم یہ کہ انسان کے  
 حواس میں ایذا ہوئی ہے اور علم کی نفایت و ہدایت اسکو نفع نہیں ہے جیسے قوسے طاہرہ انسان اسکو برداشت نہیں کرتے  
 ہیں۔ اسی سے مترجم لکھا کہ اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر رٹی کا تیل جلانا مکرہ ہے کیونکہ وہ سوزی ہے۔ م۔ ہمارے مشائخ  
 نے کہا کہ آفتاب و چاند کے مقابلہ میں شرمگاہ کو سنگا کرنا مکرہ ہے۔ محیط السخسی۔ یہ ممانعت حدیث صحیح میں وارد ہے اور اس میں جو  
 بھیہد کر اسکے بیان کا یہ موقع نہیں ہے حالانکہ اس میں اسرار لطیف ہیں۔ م۔ قبلہ رخ ہوتے بنا کر تیر اندازی کرنا مکرہ ہے۔ السراجیہ۔ شاید  
 کہ اس باب میں کراہت سے تیز بھی مراد ہو۔ م۔ ہر سلطان کے واسطے مستحب ہے کہ اپنے مکان میں ایسا معنی بنائے جس میں سنسن  
 و نوازل پڑھا کرے اور اسکو پاک رکھے جیسا کہ حدیث صحیح میں یہ حکم وارد ہے لیکن یہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہو گا بلکہ وہ اسکی ملکیت  
 میں باقی ہے۔ م۔ محیط۔ حتیٰ کہ اس میں جنب داخل ہو سکتا ہے اور فروخت کر سکتا ہے اور اس زمانہ میں عورتوں کے واسطے یہ حکم  
 موکد ہے اور اگر تخت وغیرہ بنالیا تو کافی ہے۔ م۔ اگر زمین غصب کی کہ اسکو مسجد یا دکان بنایا تو اس مسجد میں نماز کے واسطے جانا  
 یا دکان میں خرید کے واسطے جانا مضائقہ نہیں ہے اور وہ اسکو کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے اور اگر کسی کا مکان احاطہ غصب  
 کر کے مسجد بنادے یا راستہ کر دے تو کسی کو اس مسجد میں نماز پڑھنا یا راستہ میں آنا جانا جائز نہیں ہے یوں ہی امام ابو یوسف  
 سے مروی ہے۔ المضمرات۔ اور اس زمانہ میں زمین و مکان میں فرق نہ ہونا چاہیے حتیٰ کہ زمین غصب کر کے مسجد بنادے تو نماز جائز  
 نہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو مکان کہ مسجد کے تعلق و تعلق ہو اس میں سوزن کو رہنا جائز ہے۔ الغراب۔ مدرس کو روا  
 نہیں کہ اپنے مکان سے مسجد سے نقطہ مسجد میں آمد رفت کے واسطے دیوار مسجد میں بھڑکرا پنا اور دوازہ لگا دے اگرچہ وہ نقصان  
 دیوار کی ضمانت کرے۔ جواہر الاطلاعی۔ پس کسی کے واسطے بھی یہ جواد نہ ہو گا۔ م۔ مسجد میں بھڑکدوس دینا اور اسکے دفعی بورہ وغیرہ  
 استعمال اس کام میں جائز ہے۔ القنیہ۔ شیخ فحمیدی رحمہ سے سوال ہوا کہ متولی مسجد نے فناء مسجد یعنی نفس مسجد سے خلج جو ایک  
 متعلق مسجد ہے وہ لوگوں کو مباح کیا کہ اس میں تجارتی خرید و فروخت کرتے ہیں فرمایا کہ اگر اس میں مسجد کے واسطے بہتری ہو تو انشاء اللہ  
 مضائقہ نہیں ہے۔ اور فرمایا کہ فناء مسجد وہ مقام ہے جو مسجد کے چھوڑ کے سب میں ہو بشرطیکہ عام گزرگاہ نہ ہو۔ اور اسی طرح اگر  
 متولی نے تحت ڈال دیے تو فرمایا کہ مسجد کی بہتری ہو تو مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ عام گزرگاہ نہ ہو۔ اور فرمایا کہ کرایہ اپنی ذات  
 یا امام مسجد پر صرف نہیں کر سکتا ہے۔ مسند شہدائے کہا کہ ہمارے نزدیک اسکو کرایہ صرف کرنے کا اختیار ہے کہ جہاں چاہے صرف  
 کرے۔ ان تارخانہ۔ اہل محلہ ایک مسجد کے درمیان میں دیوار بنا کر جدا کر لیا اور ہر ایک نے اپنا امام علیہ السلام دیکھا تو مضائقہ  
 نہیں ہے اور رکن اصباعی رحمہ نے فرمایا کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک کرنا بھی جائز ہے۔ القنیہ۔ اس روایت میں نالی کیونکہ  
 تفریق جماعت یکم مسجد الفلار مکرہ ہے پس مسجد کے دو کرے کرنا بروہ نہ کرنا جائز نہیں ہے اور دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے  
 واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس شخص کو مسجد میں بیع نکالتے کی ضرورت ہو تو مباح ہے کہ مسجد سے باہر چلا جادے۔ القنیہ  
 م۔ یہ کہ جو شخص دھنور سے نمود و مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ مختلف کے سواے دوسرے کو مسجد میں سونا دیکھنا مکرہ ہے۔ السراجیہ



اور بعض محققین نے تصریح کی کہ کراہت تریبی ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اور جب ایسا کرنا چاہے تو لائق یہ کہ احتکات کی نیت  
 کرنے میں داخل ہو کر جتنی دیکھ نیت ہو اللہ تعالیٰ کا ذکر و نماز کے بعد چاہے کہے۔ السراجیہ۔ مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے  
 اور جو مسافر ہو بلکہ اسکا گھر ہو جو نہ تو صبح مذہب یکساں کو بھی سونا جائز ہے اور بہتر ہے کہ پرہیزگاری کے طور پر مسجد میں خواب  
 نہ کرے۔ خزائن الفتاویٰ ۵۔ مسجد میں پورے یا گھاس یا ٹاٹ وغیرہ اس واسطے ڈالنا کہ لوگ اس سے پاؤں نہ لگا کر نہ دیر  
 نہ ستانچ کے نزدیک کر دے۔ المجد۔ محراب کے اندر جو جگہ ہو وہ مسجد کے حکم میں ہے۔ الغراب۔ مسجد میں ابابیل یا چکاؤن  
 کے جو بچہ ہیں جو مسجد میں بیٹھ کر تے ہیں تو منافقہ نہیں کہ انکے جو بچہ نکال پھینکا اگرچہ اس میں بچہ ملے۔ الملتقط۔ مزجم کہہ کر کہ  
 ظہر ایہ حکم ایسی صورت میں کہ ضرورت طاری ہو ورنہ ترمیم کا حکم جائز دن کے ساتھ احادیث مسجد میں وارد ہے پس چھوڑا جاوے  
 بلکہ اس کے بچہ اٹھانے کے قابل ہو جاوے خصوصاً ابابیل کے بارہ میں کہ انکی بیٹھ کی نجاست میں اختلاف ہے۔ م۔ مسجد کے دروازے  
 دروازہ میں پس کر دے، کہ مسجد کو راستہ بناوے کہ اس دروازہ سے گھر دوسرے دروازہ سے نکل جاوے۔ الغرناخی  
 جو اپنے مسجد میں داخل ہونا کر دے۔ السراجیہ۔ خصوص جبکہ پاؤں میں نجاست ظاہر ہو۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے وقت میں داخل ہوتے تھے کیونکہ پاؤں کی حفاظت تھی اور ساجد اسطرح مصروف نہ تھیں اور اس زمانہ میں قول السراجیہ  
 ہے اور اس پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعلیم مجوس ہے۔ م۔ مسجد کے دروازہ پر ایک شخص قریب چلتا ہے زمین و تربت  
 و رخیل و قرآن لکھا ہے اور یہ کہتا ہے تو اسکو یہ حلال نہیں ہے۔ البکری۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ مسجد کی خصوصیت نہیں بلکہ جان ہو  
 کر دے۔ م۔ مسجد میں دنیا کا ہر کام کر دے۔ مسجد میں معلوم پڑ جائے اگر باجرت ہو تو کر دے، اور اگر سفت ہو تو جائز ہے اور اس  
 طرح کا تب اگر اپنے واسطے لکھا ہو تو جائز ہے اور باجرت کر دے، لیکن اگر معلوم یا کا تب کو ضرورت پیش آئی تو مسجد میں جائز ہے  
 اگرچہ باجرت ہو۔ محیط السرخسی۔ مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے اور شیخ فہر الدین کے نزدیک اس کے خلاف تھا ہے۔ بدین برکات  
 ہو تو مسجد میں نکاح خواندہ اہلین۔ مسجد میں درخت جانا اگر ایسے مقام پر ہو کہ گرجا و کلیسہ سے مشابہت نہ ہو تو کر دے  
 الغراب۔ مزجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں جو مشابہت مذکورہ کے کر دے ہونے پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ اور اگر مشابہت نہ  
 کر تھی یا صفت متفرق یا ذاتی نفع ہو تو بھی کر دے، اور اگرچہ کچھ نہ تو بھی خلاف اولیٰ ہے۔ الغراب۔ ساجد میں سب سے  
 بڑھ کر احرام میں مسجد الحرام یعنی مسجد کعبہ، مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر مسجد بیت المقدس پھر جامع ساجد  
 محلوں کی مسجد ہیں۔ پھر راہوں کی مسجد ہیں کہ انکا رقبہ بڑھتا ہے حتیٰ کہ جب انکا کوئی موزن و امام معلوم نہ ہو تو ان میں احتکات نہیں کہنا  
 ہے پھر گھر دن کی مسجد ہیں حتیٰ کہ ان میں سوائے عورتوں کے مردوں کو احتکات جائز نہیں ہے۔ الفقہ گھروں کی مسجد میں جنسیت  
 ساجد نہیں ہیں یعنی وقت عام نہیں ہیں۔ بلکہ داخل کے واسطے ایک ستھری پاکیزہ جگہ ہے۔ م۔ حرم مسجد کے واسطے پند  
 باتین ہیں۔ اول داخل ہونے وقت سلام کرے جبکہ لوگ بیٹھے ہوں بڑھانے یا یاد الہی عزوجل میں مشغول نہ ہوں اور اگر  
 مشغول ہوں یا کوئی نہ تو کہے کہ اسلام علیہا من ربنا و علی عباد اللہ الصالحین۔ دوم۔ بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں  
 تہجد مسجد پڑھے۔ قول بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر پڑھے اور ظاہر و انداز علم یہ کہ سانس ٹھیک کرے اور  
 وقف کرے۔ م۔ سوم۔ اس میں خربہ فروخت کرے یعنی ربانی گفتگو میں خرید و فروخت نہ کرے ورنہ بیع داخل کرنا بدتر منعی ہے  
 چہارم۔ تلوار پر ہند کرے۔ پنجم۔ اس میں گم شدہ جائیداد چیز کو تلاش نہ کرے یعنی کہے کہ میری گائے کھ گئی یا فلان مال گم ہوا  
 اگر کسی نے دیکھا ہو تو بلا دے حتیٰ کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی کو تم مسجد میں لے جاؤ تو ہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے تیرا گم شدہ چیز  
 یعنی پیسے کہے ہیں کہ خدا کرے تجھے نہ ملے۔ ششم۔ سوائے ذکر الہی و عزوجل کے اس میں آواز نہ کرے۔ ہفتم۔ اس میں دنیا کی  
 باتیں نہ کرے۔ کیونکہ علامات قیامت میں ہے کہ قیامت کے قریب مومن کا مسجد میں دیران بعد ان میں لوگ دنیا کی باتیں کر رہے۔



ہنرمند ہوں کہ لوگوں کی گردن میں چھڑکے گا۔ اول بعض سے کہنا کہ اگر اکی صفت ہوئی نہ کی ہو۔ اکی گردن بھانڈا کردہ صفت  
 پوری کرے۔ ہم۔ بیٹھنے کی جگہ میں کسی سے جگہ انکرے۔ دم۔ صفت میں کسی پر تکی کرے۔ یا زدم۔ مصلی کے سامنے سے  
 دگڑے۔ معاذ دم۔ سہم میں ٹھوک نہ پھینکے۔ رازگڑک پھینکا تو اسکا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ کہ اسکو زمین میں دفن کر دیا  
 اور پختہ زمین میں پکڑے پر اٹھا دے م۔ ۱۰۔ ستر دم۔ اس میں انگلیاں نہ چٹکادے۔ چتار دم۔ مسجد کو نجاسات و افعال و بیہوشی  
 سے اور اس میں شری قلم کرنے سے پاک رکھا جائے۔ یا تو دم۔ مسجد میں اتنے تھامے کی یاد بست کی جاوے۔ یا تو دم۔  
 خالی باتیں کرنے کے واسطے مسجد میں بیٹھا بالاتفاق بیع نہیں ہوا۔ طوائفہ اللہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہو لیکن جلالی سے  
 حکم ہو کہ حرام نہیں بلکہ بیع ہو لیکن اگر کسی حرج و مرجل بہتر ہے۔ القزاشی۔ اور حق ہو کہ ایک مسجد میں خالی دنیا کی باتیں کرنے کے  
 واسطے بیٹھا قریا کر دے اور اگر ادا سے عبادت کے بعد ایسی باتیں کرے جس سے بربت ہو یا فکر الہی ہو یا امور آخرت سے غفلت  
 ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ رضی اللہ عنہم یعنی اوقات اپنے سابق حالات بیان کر کے ہنسنے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سکرانے تھے اور اگر اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہما بعد عشاء کے معاملات مسلمان میں  
 باتیں کیا کرتے تھے۔ اما اگر خالی دنیاوی امور بیع مانند تجارت و غیرہ میں ذکر کردہ عذر واقعہ تھے اہم۔ ہم۔ ہر مسجد کی جہت  
 چرمنہ ہو وہ ہر گناہ گری کے مہم میں جہت پر عت کر دے لیکن اگر مسجد میں جامع کی جگہ تک ہو تو ضرورت کی وجہ سے  
 جہت پر چھٹا جائز ہے۔ القزاج۔ بلکہ آداب مسجد کے ہر جگہ نہفت و امان قدم چھارے اور کچے وقت بیان قدم  
 یہ خلاف بیت اللہ جانے کے۔ م۔ مسجد میں چراغ واسطے نماز کھل رہا ہو تو اس سے درس تدریس و مطالعہ میں مضائقہ  
 نہیں ہوا۔ بہر ذراقت فائز کے بھی تنہا سات ایک مضائقہ نہیں ہوا اس سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ انحضرات۔ ہ۔ قاتل  
 و بکر اسکو رام انکھیاں۔ مصلی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے۔ مین و لوگ کو خدمت سے محروم ہونا ہرگز  
 ہو جانے میں ایسے لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے۔ سلطان الرقبہ فی اسکو اہم حث الناس علی ذہا الصنیع  
 اسواسطے کہ خیرین سے خدمت لینے میں رغبہ کرنا لوگوں کو اس پر حرکت پر آمادہ کرنا ہوگا۔ و ہو مثلہ محرمہ۔ ما اکلہ  
 فضل مثلہ محرمہ ہے۔ م۔ حق کے افسار کو اصل خلقت سے بگاڑنا اور ہر عام ہے۔ ولا باس باخصاء البہائم  
 جالارون کے مصلی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وانوار الکھیر علی اہل۔ اور اگر حرم کو گھوڑیوں پر چڑھانے میں مضائقہ  
 نہیں ہے۔ اگرچہ عامہ غرض اسلام کو اس سے خلعت فرما چاہی نہالی کی بددہت اس میں جاس رضی اللہ عنہما میں حرج  
 ہو۔ لان فی الاول منقولہ اہمیت وان اس۔ اسواسطے کہ جاور مصلی کرنے میں مادیات اور لوگوں کا نفع ہو۔ م۔ جہت  
 جاور مصلی خوب ہوتا ہے اور جہت کی ضرورت و سرکشی جہت رہتی ہے تو لوگوں کو نفع ہوتا ہے اور نہ ہنسیج میں ہرگز مضائقہ  
 ہے۔ اللہ علیہ وسلم نے در مصلی میں ہونے کی قرانی (مالی) پس اگر کوئی نہ ہو تو آپ ایسا کرنے سے اسامردوم بھی جائز ہے کہ اگر کوئی  
 کے چرٹنے سے گھڑی سے بھر دیا ہو۔ وقصع ان ایسی مصلی اللہ علیہ وسلم رکب البخلۃ۔ اور مصلی ہو اگر کسی  
 مصلی اللہ علیہ وسلم بھر دیا ہو تو نہیں ہوتا۔ چنانچہ بنی ہاشم نے جہاد میں نہایت کیا ہے۔ فلکان ذہا الفصل  
 حرا مالہا رکبہا لافیہ من نفع۔ پس اگر بخل حرم ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواری نہ فرماتے کیونکہ اسکا کوئی  
 میں یہ نہ دوا نہ کرنا لازم آتا ہے۔ کہ کجا کی اہل میں لوگوں کو غیروں کی سواری محرم ہوگی اور وہ اسی مصلی سے  
 حاصل ہو سکتی ہے۔ فاعلم۔ بہر حال علی رضی اللہ عنہ میں ہر کتاب نے فرمایا کہ ابادہ لوگ کرنے میں جو جانتے نہیں ہیں  
 بیٹھ کر سوچیں۔ یا جو لوگ جانتے ہیں۔ کمالی صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے نہفت اس حکمت سے  
 تھی کہ جو ان میں گھڑیوں کی خدمت تھی پس انکو شکر دیا کہ انہیں گھڑیوں کی کڑھ جوار حاصل ہو۔ م۔ ذکرہ ابینی۔











باطل الاثلاث تاویبہ لفرسہ و مناضلۃ عن توسہ و ملا علی قلیہ مع اہلہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں  
 کا لہو باطل ہو سوائے تین کے۔ ۱۔ اپنے گھوڑے کو سکھلاؤ۔ ۲۔ اپنی کمان سے قیران بازی سیکھنا۔ ۳۔ اپنی جوڑے کے  
 طوہت کرنا۔ روایت حاکم میں ہے کہ دنیا کے لوگوں میں سے ہر ایک باطل ہے سوائے تین کے الخ۔ اور روایت ابو داؤد  
 ورمذی و نسائی و ابن ماجہ میں ہے کہ لوگوں میں سے کوئی نہیں سوائے تین کے الخ۔ چہرہ واضح ہو کہ ان تین میں انحصار مقصور  
 نہیں ہے چنانچہ نسائی رحمہ اللہ نے عطاء رحمہ اللہ سے روایت کی کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ تیرون سے  
 نشانہ بازی کرتے تھے پھر ایک سست ہو گیا تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہوئے انھوں نے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ میں نے  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جو چیز کہ یاد آتی عزوجل سے نہیں وہ لہو و لعب ہے چار  
 باتوں کے۔ ۱۔ اپنی زوجہ سے طوہت کرنا۔ ۲۔ اور اپنے گھوڑے کو آراستہ کرنا۔ ۳۔ اور دو نشانہ کے درمیان آدمی کی قیام  
 ۴۔ اور آدمی کا پیرا کی سیکھنا۔ درود اہل حق و الطہران والبنار باسناد حسن۔ اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز کہ یاد آتی  
 عزوجل سے غافل کرے وہ لہو ہے۔ وقال بعض الناس یباح للعب بالشطرنج۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ  
 شطرنج کھیلنا بیاح ہے۔ لما فیہ من تشجیذ الخاطر و تذکیۃ الافہام۔ کیونکہ اس کھیل میں خاطر کو تیز کرنا و فہم کو ذکی کرنا  
 ہوتا ہے۔ و ہو محلی عن الشافعی۔ اور یہ شافعی رحمہ اللہ سے حکایت کیا جاتا ہے کہ۔ یہ حکایت بہتوں نے نقل کی چنانچہ  
 میزان شعرانی وغیرہ میں مع کثیر کتب الفقہ وغیرہ کے مذکور ہے اور نووی رحمہ اللہ نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ علی الاصح مکروہ تحریمی ہے۔  
 لیکن شاید نووی رحمہ اللہ نے مذہب بیان کیا ہو اور منقول امام شافعی رحمہ اللہ سے اباحت ہو۔ اور عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ سہل بن محمد مصلوبی  
 نے جو اصحاب شافعی سے ہیں کہا کہ شطرنج کھیلنا بیاح ہے جبکہ ہاتھ کا خارہ نہ ہو اور مادہ بھولے اور زبان سے زبان نہ نکلے تو  
 یہ حلال و حرام کے درمیان ہے اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے بشرطیکہ بیوض نہ ہو اور فریضہ  
 نماز ترک نہ ہو اور سخت گفتگو نہ کرے اور قتل مصلوبی رحمہ اللہ کے یہی سنی ہیں اور اگر دن رات شطرنج ہی میں مشغول ہو تو اسکی گواہی  
 مرفود ہوگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر سر راہ یا ادبائش کے ساتھ کھیلے تو حرام ہے اور اگر مذہب لوگوں  
 کے ساتھ ہو تاکہ خاطر قریب ہو اور فہم ذکی ہو اور اسہرات دن مادہ نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔ اس قول میں مکروہ سے مراد  
 تنزیہی ہے اس واسطے کہ انکے نزدیک مکروہ تحریمی کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی کو حرام کہتے ہیں۔ ۴۔ بھٹی میں لکھا کہ ابو یوسف  
 سے بھی ایک روایت مثل قول شافعی رحمہ اللہ کے وارد ہے۔ ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والسر و شیر  
 فکانا غمس یدہ فی دم النحریر۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے شطرنج یا زرد شیر سے کھیل کیا تو گناہ اسے اپنا ہاتھ سور  
 کے خون میں ڈبوایا۔ یہ روایت ان الفاظ سے نہیں ہائی گئی بلکہ بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زرد شیر سے کھیل کیا تو گناہ اپنا ہاتھ سور کے گوشت و خون میں رنگا۔ رواہ مسلم۔ ت۔ پس یہ  
 سے استدلال نہیں ہو سکتا اور خاص شطرنج کے ذکر میں جو روایات حدیث کے نام سے پیش کجائی میں کوئی صحیح نہیں ہیں جنہیں  
 راوی کذاب و دھماکے موجود ہیں اسی واسطے کتب موضوعات میں سب کو موضوع لکھا ہے اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔  
 عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ عمدہ استدلال : سے اس طرح ہو سکتا ہے کہ میں لہو و لعب میں مستغنی ہوں اور شطرنج انہیں داخل نہیں  
 ہے۔ لہذا یہ منہج کتاب ہے کہ دوسری حدیث میں پیرا کی سیکھنا زائد مذکور ہے و مقرر مقصود ہوا پس استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ برہ  
 مفہوم حدیث جبر ہونے میں اختلاف شدیدیہ و قرآن مجید میں حیات دنیا کو لہو و لعب فرمایا۔ پس صحابہ کہ قیاس سے  
 استدلال کیا جاسکے۔ ولانہ فیہ نوع لعب لیسعد عن ذکر اللہ و عن الجمع و البجاعات۔ اور اس قیاس سے شطرنج  
 مکروہ ہے کہ یہ ایک قسم کا کھیل ہے جو اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور عبادت سے روکتا ہے۔ فیكون حراما۔ فیہ حرام ہو گا۔



انقرض علیہ السلام بالمال عن ذکر اللہ لم یسر۔ کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو چیز ہے یاد الہی عزوجل سے بھول میں  
 وہ میرا ترس۔ لیکن یہ حدیث مرفوعہ یا قول صحابی نہیں بلکہ قاسم بن محمد بن نابی کا قول ہے کہ اس کا معنی ہے اس کا ترس۔ بلکہ  
 یہ حدیث کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عمر نے قاسم بن محمد سے کہا کہ تم اس نزدیکی کو کہتے ہو تو اس شرط کا کیا حال ہے۔  
 قاسم نے کہا کہ جو چیز یاد الہی و نماز سے غافل کرے وہ میرا ترس ہے۔ ظاہر ہے عبداللہ بن عمر سے عبداللہ بن عمر بن  
 بن قاسم بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ مراد ہے اور عبداللہ بن عمر صحابی مرد نہیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور شاید کہ شافعیہ  
 و بعض حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ شرط پر ہر وقت نہیں بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور جو حدیث میں سختی میں یعنی  
 تیرا انداز و پیرا وغیرہ اگر وہ بھی یاد الہی و نماز سے غافل کریں تو مکروہ ہیں اور جس نے شرط کا جواز بھی لکھا کہ کسی شرعی فرض  
 سے مانع نہ ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر حال میں اگرچہ جواز ہو لیکن شرط کیلئے راہوں کو دیکھا گیا ہے ایسے منہک و مستغرق ہوتے ہیں کہ  
 دن رات ایک کرنے میں نہیں آسکے مکروہ بخیر ہوئے میں شبہ نہیں ہے اور اگر اسکی وجہ سے نماز ساقط کی و حرام و حرام کا مرتکب  
 ہوا تو ذی اللہ من ذلک۔ م۔ ثم ان قاصر بہ تسقط عدالتہ۔ پھر اگر کسی نے شرط سے جو اکیلا تو اسکی عدالت ساقط ہوگی  
 و۔ اور اگر اچھی قبول ہوگی اور قسط حرام کا مرتکب ہوا۔ وان لم یقاصر بہ لا تسقط۔ اور اگر اس نے شرط سے جو انہیں کیلئے  
 تو اسکی عدالت ساقط ہوگی۔ لہذا متاویل فیہ۔ اس واسطے کہ وہ اس کیلئے میں تاویل کرنے والا ہے۔ یعنی تاویل کرنا  
 کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک سباع ہی ہیں جس چیز میں علماء مجتہدین کے اجتہادات مختلف ہیں ذی اللہ تعالیٰ کی  
 رحمت ہے اور منہج رحمت کے یہ ہے کہ دنیا میں اسکی عدالت ساقط ہوگی اور اگر اسنے در واقع اسی جہنم کے اعتقاد پر پوری  
 موافقت کی تو اسیدہ کی آخرت میں بھی مواخذہ ہوگا۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فعل خلاف تقویٰ و ورع ہے۔ م۔ پھر جو  
 شرط کیلئے ہوں کیا انکو اس حالت میں سلام کیا جاوے۔ اختلاف ہے۔ کہ ابو یوسف و محمد التسلیم علیہم تہذیر الہم  
 ابو یوسف و محمد نے ان لوگوں کو زجر کر کے پھینک دینے کی غرض سے اپنا سلام کرنا مکروہ جانا۔ و لم یروا ابو حنیفہ رحمہ بہ پاسکالیتغلب  
 عما ہم فیہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے اپنا سلام کرنے میں ممانعت نہیں جانا اس غرض سے کہ اسے جس حال میں ہیں اس سے انکو الہی  
 جان مشغول کر لے و۔ اور ذخیرہ میں لکھا کہ اگر لہو کے طور پر کھیلے ہوں تو سلام میں ممانعت نہیں لیکن تا دیکھ کے واسطے  
 سلام مکن جانتے ہو اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے واسطے کرنے ہوں تو سلام کرے اور ابو حنیفہ رحمہ نے اپنا سلام میں ممانعت نہیں  
 دیکھا اور ابو یوسف رحمہ نے انکی تحفیر کی غرض سے مکروہ جانا۔ ۵۔ قال لا یاس لقبول ہدیۃ العبد الساجد اجابۃ دعوت  
 و استخارۃ و اجابۃ جس غلام کو اسے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی تو ایسے غلام کا خیف ہدیہ یا دعوت قبول کر لے  
 اور ۱۔ کا جائز سوا یہی استخار مانگ لینے میں ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ خیف معاملہ ہے جسکا وہ مختار ہے۔ و لکرہ  
 کسوفہ الثوب و ہدیۃ الدار اہم و الدانیر۔ اور اگر یہ غلام ماذون کسی کو کپڑا دے یا ہدیہ میں درم یا دینار دے  
 تو اسکو قبول کرنا مکروہ ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم قبول ہدیہ خیف و دعوت خیف بھی بطریق استحسان ہے۔ و فی اقبال  
 کل ذلک باطل لانه تبرع و العبد لیس من اہل۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ یہ کوئی امر جائز نہ ہو اسواسطے کہ خیف  
 ہدیہ یا دعوت بھی تبرع و احسان ہے حالانکہ غلام کو اسکی بیعت نہیں ہے۔ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کچھ مال نہیں بلکہ  
 وہ خود اپنے مولیٰ کا ملک ہے تو اسکو اس مال سے کسی کے ساتھ تبرع کی بیعت نہیں ہے لیکن ہدیہ یا قیاس ترک کر کے استحسان  
 اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان انہ علیہ السلام قبل ہدیۃ سلمان رضی اللہ عنہ حین کان عبدا۔ استحسان کی وجہ یہ  
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رضی اللہ عنہ کا ہدیہ قبول فرمایا اور حالیکہ سلمان نے غلام تھے۔ اور یہ نہ ان شایع  
 اندیشوں سے کہ وہ جو کہ اس میں عبرت و نصیحت ہے۔ و قبل ہدیۃ بریرۃ رضی اللہ عنہا و کانت مکاتبہ۔ اور آنحضرت







رنگ ہو۔ سلطان نے کہا کہ یہ سنکر میں روانہ ہوا کہ ایک زمین سے دوسری میں جانا تھا یہاں تک کہ مجھے دشمنوں کی ایک قوم ملی جنہوں نے مجھے پکڑ کر فروخت کیا حتیٰ کہ مدینہ میں ڈالا گیا پھر میں نے یہاں سنا کہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انین کرتے ہیں پھر میں نے اپنے آقاؤں سے درخواست کی کہ مجھے ایک مدینہ بہ کرین پس انہوں نے منظور کر لیا اور میں جاکر جنگل سے لکڑیاں جمع کیں اور انکو قبل قبیل قبت پر فروخت کر کے اسکا طعام تیار کیا اور لا کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں رکھا تو آپ نے بوجھا کہ یہ کیا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے تو اپنے اصحاب سے فرمایا کہ اسکو کھاؤ اور خود کھانے سے انکار فرمایا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ تو ایک عطا مست سچی نکلی پھر میں چند روز تک اپنے حال پر رہا پھر میں نے اپنی قوم سے درخواست کی کہ مجھے ایک دن بہہ کرین اور انہوں نے منظور کیا پھر میں نے جاکر لکڑیاں جمع کیں اور بہ نسبت سوز اول کے ابلی مرتبہ زیادہ کر فروخت کر کے طعام تیار کر کے حضور میں لایا۔ آپ نے بوجھا کہ یہ کیا چیز ہے میں نے عرض کیا کہ یہ یہ ہے پس آپ نے اچھ بڑھایا بسم اللہ اور اصحاب سے فرمایا کہ کھاؤ پس آپ نے سبھوں کے ساتھ کھایا اور میں جاکر آپ کے پیچھے کھڑا ہوا اور آپ نے اپنی چادر ہٹائی تو میں نے دیکھا کہ خاتم النبوة مثل اثنی عشر کے نمایاں ہے پس میں نے حاضر ہو کر کہا کہ میں گو اہی رہتا ہوں کہ آپ رسول اللہ ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ کیا معاملہ ہے پس میں نے آپ سے اپنا سبب فقہ بیان کیا پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے آپ کی جانب راہ بتلائی کہ آپ پیغمبر ہیں وہ جنت میں داخل ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ جنت میں رہتی داخل ہوگا تو سلطان ہے۔ میں نے کہا کہ وہ تو کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ جنت میں رہتی داخل ہوگا تو سلطان ہے۔ اس حدیث کو حاکم نے دوسری اسناد سے بھی روایت کیا اور اس کے بعض بیان اوپر کے کلام میں توضیح ہوتی ہے چنانچہ جس راہ سے سلطان رضی اللہ عنہ کو بتہ دیا تھا سلطان سے کہا کہ سلطان اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث فرمانے والا ہے جسکا نام پاک احمد ہے مقرر سے مبعوث ہونگے اور انکی علامت یہ ہے کہ وہ کھانسیکے اور صدقہ نہیں کھانسیکے اور انکے دو وزن شانکے درمیان خاتم نبوت ہوگی اور انکے مبعوث ہونے کا زمانہ اب بہت قریب آگیا ہے۔ پس میں تلاش میں نکلا اور جب میں منار کا پتہ پوچھتا تھا تو کہا جا تا کہ آگے جاؤ یہاں تک کہ مجھے ہو کا ب کے کچھ عربیے اور انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے دیس میں لائے اور مجھے ایک عورت انصاریہ کے ہاتھ فروخت کیا جسے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اپنے باغ میں سے کچھ چھوڑے لیے اور انکو ایک چیز پر رکھا کہ اس طعام پر جو لکڑیاں بیجا کر کا تھا خدمت سرور عالم میں لایا اور آپ کے گرد آپ کے صحابہ بیٹھے تھے اور ان سب میں سے حضرت ابو بکر صدیق فرمایا پس آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس لوگوں سے فرمایا کہ کھاؤ اور خود نہیں کھا پھر کچھ دن گزرے اور میں نے جاکر اسی طرح طعام تیار کر کے آپ کے حضور میں لا کر رکھا پس فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ یہ مدینہ ہے پس فرمایا کہ بسم اللہ اور خود کھایا اور اصحاب نے کھایا اور میں گھوم کر آپ کے پیچھے جاکر ابواجب آپ نے مجھے دیکھا تو چادر ہٹائی پس میں نے خاتم النبوة دیکھی پس میں نے سانسے آکر بیٹھا اور میں نے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ و اللہ رسول اللہ۔ آپ نے فرمایا کہ تو کمان کا آدمی ہے میں نے عرض کیا کہ ملوک عرب فرمایا کہ کسکا ملوک ہے میں نے عورت انصاریہ کا نام لیا پھر سب حال سنا۔ اس حدیث کو ابو نعیم نے دلائل النبوة میں اسناد روایت کیا کہ حضرت سلطان رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ میں راہر مزین پیدا ہوا اور دین بڑا ہوا اور میرا باپ اہل اصہبان سے ذی عزت و ثروت تھا اسنے مجھے مسلم کے والد کیا اور میں ہر روز جا کرتا اور ہماری راہ میں ایک بہاڑ بڑا حسین غار تھا پس ایک روز میں تنہا جاتا تھا کہ میں نے اس میں ایک شخص دیکھا جو بارن کے کپڑے پہنے تھا جسے اشار سے بلایا تو میں اس کے پاس گیا اسنے مجھے کہا کہ مسیح عیسیٰ بن مریم کو پہنچا تھا میں نے کہا کہ نہیں اور میں نے آج تک نام بھی نہیں سنا۔ اسنے کہا کہ عیسیٰ روح اللہ ہے جو پہر ایمان لایا اسکو اللہ تعالیٰ دنیا کے غم سے ناکار و خوش

عین الہدیہ جلد چہارم  
کتاب النورانیہ  
صفحہ ۳۳۰











اور اس تصرف کا ایک کوئی نہیں سوائے اسکے جو مفیر کا ولی ہو۔ جسے باپ دادا و امی جی قاضی وغیرہ۔ کالائیکل  
 جیسے مفیر کا کل کرتا۔ و الشراء و البیع لا یموال القفینہ۔ اور جیسے خرید کرنا یا فروخت کرنا ایسے احوال کی جو نہ کہنے کے واسطے  
 ہوتے ہیں۔ جیسے پائے کی گائے وغیرہ۔ کہ جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں۔ لان الولی ہو الذی قائم مقام  
 بانابہ الشریع۔ اس واسطے کہ شرع کے مقرر کرنے سے وہی اس کا قائم مقام ثابت ہو۔ و نوع آخر کا ان میں ضرورت  
 حال الصغار۔ اور قسم دوم کہ جو مفیر بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہو۔ و ہو شرا و مالاً بد للضعیف منہ و ہر وہ  
 چیز کا خرید و اس سے مفیر کو چارہ نہیں ہے۔ و نہ نفقہ دیکر ادا بیعہ۔ اور ایسی چیز کا بیچنا جس سے چارہ  
 نہیں ہے۔ مثلاً مفیر کی گائے کا دو دو بکر یا گاوے یا اٹھ گائے ہو جائیں اگر فروخت نہ ہوں۔ و اجارۃ الاصل  
 اور دو دو بکری کو اجرت پر مقرر کرنا۔ جس کے مفیر کو دو دو کی ضرورت ہو اور وہ دو برس سے کہی۔ و ذلک جائز لمن  
 یعول و یفوق علیہ۔ اور یہ تصرف ہر ایسے شخص سے جائز ہے جو مفیر کی پرورش کرتا، نفقہ دیتا ہو۔ کالائیک و العلم و الام  
 و الملقط۔ جیسے بھائی و چچا و مان و لفظ۔ اذاکان فی حجر ہم بشرطیکہ مفیر نہ کرے ان کی گردن پر درش پانا ہو۔ و نذر  
 ملک ہو لارہذا النوع فالولی اولیٰ بہ۔ اور جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کے مختار ہیں تو ولی جدید اولیٰ اس کا اختیار  
 الا انہ لا یشرط فی حق الولی ان یکون البصی فی حجرہ۔ سوائے انہی بات کے کہ ولی کے مختار جو نہ من و نہ  
 نہیں ہو کہ طفل نہ کرے اس کی گردن پر درش پانا ہو۔ بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہو اگرچہ طفل کسی دوسرے کی پرورش  
 میں ہو۔ و نوع ثالث ما ہو لرفع محض کقبول التبتہ و الصدقۃ و القبیض۔ اور نسبتاً و تصرف کہ جو شخص  
 ہے۔ جیسے یہ قبول کرنا و صدقہ قبول کرنا اور ہر ایک پر قبضہ کرنا۔ فیذا یملک الملقط و الایم و البصی بنفسہ اذاکان  
 یعقل۔ و ایسے تصرف کا اختیار فقط و بھائی و چچا و خود طفل کو جبکہ سمجھ اور جو ماملہ ہو۔ لان الا لکن بالکلیۃ ہم باب  
 مثل لفظ البصی۔ اس واسطے کہ حکمت سے لائق یہ ہو کہ طفل کی بھری کی نظر سے ایسا درمان کھل دیا جائے۔ و نہ کہ ان  
 لوگوں کے قبضہ و تصرف سے طفل کو نفع محض حاصل ہوگا۔ و نہ کہ اس سے نفع سے محروم ہوگا۔ و نہ کہ اس کا بھائی یا بھائی جو غیر ملک  
 یا عقل و الولایۃ و انحر۔ تو اس تصرف کا مختار نہ رہیہ عقل و ولایت و حجر جو کہ نفس۔ یعنی طفل خود بذریعہ سمجھ و جاننے کے  
 مختار ہوگا اور ولی بذریعہ ولایت کے اور باوجود عدم ولایت و حجر کی بھی فقط و غیر مختار ہوگا۔ و صابر بجز ولایت  
 اور یہ تصرف محض نفع ایسا ہوگا جیسے نفقہ و نفقہ کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے۔ قال و لا یجوز لضعیف  
 ان یواجرہ۔ اور فقط کہ وہ انہیں ہو کہ لفظ کو اجارہ پر ہے۔ و نہ یہی نہایت جامع مفیر ہو کہ اگر مفیر کے  
 وقت علی الامح جائز ہے۔ و کوز للام ان تو اجرا بنہا اذاکان فی حجرہ و لا یجوز لہم۔ و نہ کہ کو جائز ہو کہ  
 اپنے پس کرنا اجارہ پر ہے جبکہ یہ اسی کی پرورش میں ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان کی نظر ہر حال نظر غفلت و محاسبہ  
 اور بجا کو یہ امر نہیں جانتے۔ و نہ اگرچہ اس کی پرورش میں ہو۔ لان الام ملک اتلاف منافعہ یا سببہ۔ و نہ  
 کہ ان کو اختیار ہو کہ یہ سے وہی خدمت دیکر اس کے سزا کے وقت تلف کرے۔ یعنی یہ سے جو کام و منافع حاصل ہوتے ہیں  
 ان کو اس سے مفت اپنی خدمت لینے کا اختیار ہو اور کچھ مزدوری واجب نہ ہو کہ ان کی خدمت کرنا میں سزا ہو اور ان  
 پر واجب ہو۔ و لا کذلک العلم و الملقط۔ اور یہ حکم چار فقط کے واسطے نہیں ہے۔ و نہ یہیں بلکہ ہر شخص کے اس کی  
 خدمت کر دے و ہر در نہ چار فقط کو یہ اختیار نہیں کہ بیعہ یا عین سے مفت خدمت لے و ان کو بعض اجارہ دیتا  
 بدرجہ اولیٰ جائز ہو اور چار فقط کہ جب خود اختیار نہیں ہو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو اجارہ پر دینا اجازت ہو۔ و لا جرم  
 نفسہ لا یجوز۔ اور اگر طفل تیسواں لے لے اپنے آپ کی اجارہ پر دیا یعنی کسی کو و کوری یا مزدوری پر دیا یا تو جائز نہیں ہے۔







بطریق جراح بن بلج رحمہ اللہ تعالیٰ جو دیکھ کے دالین اور چونکہ انہیں ایک طرح کا ضعف بیان کیا جاتا ہے لہذا یہی لکھا  
 کہ اسکو ابو حنیفہ رحمہ اللہ بن ثابت کوئی اور ابوب بن عائذ اطالی کی ثابت سے بیان کیا۔ یعنی رح نے کہا کہ امام ابو حنیفہ  
 کی اسناد سے ابو نعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے۔ واضح ہو کہ حدیث ابو حنیفہ رحمہ اللہ میں یہ زائد ہے کہ عقم لوگ گاؤں کے  
 دودھ کا التزام رکھو کہ یہ ہر درخت سے یعنی مین، اور ایک روایت میں گائے و اونٹ و اون و اون و اون۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ اس میں ایک حکمت نفیس ہے کہ انسانی خلقت جسمی میں اختلاط اجزاء ارضی ہو اور آسمانی اوصاف مختلفہ آسمانی  
 پس جسم انسانی میں غذاؤں کے ذریعہ سے جمیع اصناف کے واسطے عوض پہنچتا رہتا ہے اسی واسطے وہ غذا کہ طبیعت انسانی  
 سے زیادہ موافق ہو وہ زیادہ مفید ہوتی ہے لیکن جب کوئی جزو کم ہو گیا تو اجزاء ارضی میں جس چیز میں یہ جزو زیادہ ہو  
 وہ غذا پہنچانے سے صحت و قوت ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ از قسم نباتات ہو کیونکہ خاک وغیرہ جادات سے استعمال ہو افق  
 طبیعت انسانی نہیں ہوتا ہے اور اس سے اشارہ عجیب نکلا کہ طبع کا تعلق عالم بالا سے ہے اور اسکو اس عالم مادیات میں  
 سے جسم بنا کر تعلق خاص دیا گیا ہے اور جب یہ جسم پھر اس زمین میں مخلوط ہو جائیگا تو جو قوت قدرت بالغہ الہیہ حشر قیامت کو  
 مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جن چیزوں کے واسطے دنیا میں انسان حریص ہو وہ سب  
 اسی خاک کی پیداوار ہے اور اس مضمون کی توضیح مدلل منہج نے تفسیر سورہ نحل میں بیان کی ہے۔ اور یہاں گنجائش نہیں ہے  
 بالجملہ اس حدیث میں گائے کے دودھ کا التزام رکھنے کی تاکید ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ روایت تصاعی و ابو نعیم وارد  
 ہے۔ بالجملہ احادیث کثیرہ سے نکلا کہ دوا کر۔ لیکن یہ جرم رکھتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے قدامت کو موافق رہا کرے  
 کے اثر دیتا ہے کہ بیماری سے صحت ہو جاتی ہے اور جب اسے نہیں چاہا تو اصل شخص ہی نذر دوزخ و نذر دوزخ لہذا  
 شفاء قطعاً اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ولا فرق بین الرجال والنساء۔ اور دوا ہر جہت  
 میں عورت و مرد میں کچھ فرق نہیں ہوتا۔ پس عورت و مرد سب کے واسطے دوا کرنا جائز ہے۔ الا انہ لایفسی ان  
 يستعمل المحرم کا نحر و نحوہا۔ لیکن جو چیز حرام کی گئی ہے مانند شراب و غیرہ کے اسکو استعمال کرنا نہیں چاہیے۔  
 پس اگر وہ نجس ہو جیسے شراب تو اسکو زخم ظاہری پر بھی استعمال کرے اور اگر نجس نہ ہو جیسے سنگیاد اسکو  
 صحت کھانے میں استعمال کرے حرام ہے۔ لان الاستشفاء بالمحرم حرام۔ اسواسطے کہ حرام چیز سے شفاء چاہتا ہے  
 حرام ہے نہ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے اول تو فرمایا کہ، استعمال کرنا نہیں چاہیے، گو یا اشارہ نکلا کہ کچھ گنجائش ہے اگر  
 چاہیے نہیں اور آخر میں تصریح کر دی کہ حرام ہے تو گویا تاخرین کے اختلاف میں اسی کو ترجیح دی کہ استعمال حرام ہے اور  
 اسی کی تصریح بھی کلام مصنف رحمہ اللہ سے مذکور ہوئی ہے۔ م سوار بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شراب سے  
 علاج ہو چھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز میں تمہاری شفاء نہیں رکھی جو تمہارے حرام فرمائی ہے۔ رواہ احمد و  
 الطبرانی و ابن ابی شیبہ و الحاکم و الطحاوی و محمد بن ابی حاتم و علقمہ البخاری جزا۔ اور امام محمد کے آثار میں اسطرح افادہ  
 ہے کہ حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تمہاری اولاد تو نظرت پر پیدا ہوئی ہے پس تم شراب سے انکا علاج مت کرو  
 اور نہ انکو شراب کی غذا دو کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حبش میں شفاء نہیں رکھی ہے اور اسکا گناہ اسی پہ ہوگا جو کہ  
 بے رے قلت تک رواہ بیہق۔ اور حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام میں شفاء نہیں رکھی ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ و ابویعلی و ابیہقی۔ اور حدیث دال بن  
 حجر رضی اللہ عنہ میں مروی ہے کہ خمر سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ دوا نہیں بلکہ داء یعنی بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد۔ پھر  
 واضح ہو کہ دوا کرنا خلط و کل نہیں ہے اور گوش و گوش سے سنا چاہیے کہ جس شخص نے یہ جرم کیا کہ شفاء اللہ تعالیٰ عزوجل

یہ ہے



کی طرف سے ہے اور جب مٹی چاہے دو دار و موافق ہو جانی اور صحت ہوئی ہو ورنہ دو دار و غیرہ میں خود کچھ تاثیر نہیں ہو تو شخص  
 مومن ماعقل ہو جسکو اللہ تعالیٰ خود جل پر توکل ہو پھر وہ دو دار کے واسطے طلب حکم جو اس ولایت الہی عزوجل کو دے جس  
 تن کے لیے خدائے تعالیٰ کو اور اسکو مردی دلی سے پہانے کے لیے مجبور کرے اس شخص متوکل مطیع ہے اور اگر دو دار نہ کی تو شہد  
 ہے کہ شاید کچھ طاعت کے خلاف ہو اور اگر اس شخص کے دل میں شیطانی دوسو آتا ہو کہ دو دار کو دخل ہے تو یہ توکل خدا کی خواہ  
 وہ طبع کرے یا کرے۔ فرض حاصل یہ کہ اسباب ظہری کے واسطے تجسس کو فرما بزرگاری خیال کرے اور اللہ تعالیٰ پر  
 بھروسہ کرے تو متوکل ہے اور اگر بے اختیار ہی دوسوہ ان اسباب ظہری کی طرف دوڑتا ہے تو توکل میں نقص ہے اور بعض خیال  
 لوگ نے توکل کے معنی یہ سمجھے کہ ہاتھ باغون کو کام میں نہ لاوے بلکہ بیٹھا رہے یا بنگل میں بیٹھے تو وہ متوکل ہے اور یہ شخص غلط  
 ہے کہ اسکو اتنا نہیں سوچتا کہ وہ کسٹھ ہے اگر تے میں اور پانچا نہ جانے میں اور مانند ان کے تمام ضروری کاموں میں جو  
 کے موافق حرکت کرے اس میں کچھ سے مراد سے تو جہنی ہے یا سردی سے مراد سے تو دوزخی ہے پس ہاتھ باغون کو تجسس  
 کرنا کامل و سستی جسمی ہے اس سے اعتقاد کہ کچھ فائدہ نہیں ہے ان بزرگوں میں سے ایک قوم تھی جنکی مراد اس سے یہ تھی  
 کہ بہت خفیف محنت سے بہت قلیل محبت حاصل کریں جو ایک ہفتہ یا چار روز تک کافی ہو اور باقی تمام وقت یاد الہی و  
 میں آخرت کے واسطے صرف کریں اور یہ نہایت محمود اور بہت محبوب ہے۔ دس ہفتہ عذر اجل التوفیق۔ م۔ قال ولا بأس  
 بزرگی القاضی۔ رزق قاضی میں مضاف نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ شروع ہے کہ قاضی نے جو بیت المال سے اپنا رزق  
 لیا اور اس میں کچھ مضاف نہیں ہے۔ لانا علیہ السلام بعض عتاب بن اسید بن ابی سلمہ و فرض لہ ولعت علیا الی  
 الیمن و فرض لہ۔ اسکی دلیل نقلیہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو کہ پر مقرر کر کے  
 بھیجا اور عتاب نے اس کے واسطے نفقہ مقرر فرمایا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو میں پر بھیجا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واسطے نفقہ  
 مقرر فرمایا۔ ولانا مجھوس تھی المسلمین لیکون نفقۃ فی مالہم و ہوا مال بیت المال۔ اور اس دلیل قیاسی سے  
 کہ قاضی تو مسلمانوں کے حق و کام کے واسطے مجھوس ہے تو اس کا نفقہ بھی مسلمانوں کے مال سے ہو گا اور مسلمانوں کا مال وہ ہے  
 جو بیت المال میں ہو سکتا اور اس باب میں آثار و اجاع بھی موجود ہیں لیکن استدلال میں تحقیق و توضیح ضروری ہے اور  
 ہو کہ زلیعی وغیرہ نے لکھا کہ ہمارے فقہاء و مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ  
 کے واسطے ہر سال چالیس اونہ رزق مقرر فرمایا تھا اور ایک صدیہ چالیس درم کا ہوتا ہے اور یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مال مقرر کیا تھا وہ مقرر کیا مال کا کہ اس وقت دیوان بیت المال نہیں تھا کیونکہ دیوان حضرت عمر رضی اللہ  
 عنہ کے وقت میں قائم کیے گئے ہیں۔ اس کے جواب میں بعض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال سے دیا جو اللہ تعالیٰ  
 نے آپ پر انعام فرمایا تھا اور بعض نے کہا کہ اس مال سے مقرر کیا جو آپ نے نصارائے نجران سے لیا یا اس جزیہ سے جو آپ نے  
 جوسہ ہجرت لیا تھا یا ابو الہی بن سالم نے ذکر کیا کہ آپ نے عتاب رضی اللہ عنہ کے واسطے بدلانا ایک درم مقرر فرمایا تھا ان سب سے  
 بطریق الاضاحی ہم ردایت کیا کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنی عاقبت میں کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا  
 تھا کہ آپ کا مال کو بیٹھا بن اسید رضی اللہ عنہ جسکو فتح کے روز مقرر فرمایا تھا وہ بکستورہ مان عالی سلا۔ اور وہ  
 برابر عالی رہا یہاں تک کہ اس نے وفات پائی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور دوسرے طریق سے ردایت کی عتاب بن اسید رضی اللہ  
 عنہ نے کہا کہ جب سے بن اس کام کا محل جو امت میں سے کچھ نہیں پایا سوائے مسند و کپڑوں کے کہ جنگ میں لے اپنے آنا  
 کے ہونے ظاہر کیا کہ ہوتا تھا۔ اسی کے مانند حاکم نے مسند رک بن ردایت کے سکوت کیا۔ شیخ زلیعی روئے بعد شیخ ابن  
 حجر مہدون نے اتفاق کیا کہ عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے روزیہ مقرر فرمایا تھا



صلی اللہ علیہ وسلم سے بخوت نہیں ہوتا ہے لیکن عینی رحم نے بعد نقل کلام زبانی کے کہ روزیہ مفروض ہونا غریب ہے اس طرح رو کیا کہ کیونکر غریب کہا جادے حالانکہ یہی سنی ہے نہ ہری رحم سے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے عمار کے پر سالانہ چالیس اوقیہ مفروض کیا۔ ذہبی رحم نے مختصر میں کہا کہ صحیح نہیں ہوا۔ بین کتابوں کہ یہی سنی ہے دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رحم کو کہہ کر مفروض کیا اور اسکی حالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ مفروض فرمائی۔ عینی رحم نے کہا کہ اسکی صحت میں شک ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص کہ مسلمانان کی عام طور پر کوئی خدمت عمار کے قواسی معاش کی کفایت ضروری ہے اور بنجاسی رحم نے باب رزق احکام میں لکھا کہ شریع رضی اللہ عنہ تابعی جلیل اپنی خدمت قضا پر اجرت لیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ دمی بقدر اپنے کام کے رزق کھا دے گا۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہما نے رزق لیا ہے اور عبد الرزاق نے معنف بن حکم رحم سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریع اور سلمان بن ربیعہ الباطنی کو کار قضا پر روزیہ دیا ہے۔ سترجم کتاب کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ مروی ہے۔ اور ابن سعد رحم نے طبقات میں ابن ابی یسلی سے روایت کی کہ مجھے خبر ہو چکی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شریع کو باج سودم مدینہ مقرر کیا۔ سترجم کتاب کہ ابن ابی یسلی قاضی کوفہ میں کلام ہے۔ باوجود اسکی منقطع ہے۔ ابن سعد رحم نے لکھا کہ خبرنا عفا بن سلم حدیثنا عبد الواحد بن زیاد عن ابی حجاج بن اوطاة عن نافع قال استعمل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو عامل قضا کیا اور مدینہ مقرر کیا۔ سترجم کتاب کہ حجاج نے معنف روایت کی اور نافع نے حضرت عمر رحم کو نہیں پایا۔ اور ابن سعد نے عطاء بن السائب وسمیون و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو صحیح کردون کی گٹھی لیکر بازار کو روانہ ہوئے تاکہ تجارت کے رفق میل حاصل کریں پس راہ میں اسے حضرت عمر و ابو عبیدہ سے ملاقات ہوئی تو ان دونوں نے حضرت خلیفہ الصدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ یا علیفہ رسول اللہ آپ اس حال سے کہاں تشریف لے جاتے ہیں حالانکہ آپ کے ذمہ مسلمانوں کی تولیت لازم ہے تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھ میں اپنے اہل و عیال کو کہاں سے کھلاؤنگا۔ تو ان دونوں نے عرض کیا کہ اچھا آپ اسوقت واپس تشریف لے جلیں اور ہم سب لکڑی آپ کے واسطے مفروض کیے گئے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ دونوں اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے قدر کفایت لیا کرتے تھے پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ چارے پاس ہے سب مسلمانوں کے مال میں واپس کر دو میری زمین جو فلاں مقام پر واقع ہے وہ مسلمانوں کے واسطے بعض اس مال کے جو میں نے انکے اموال میں سے لیا ہے پس یہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اللہ آپ نے اپنے بعد مالوں کو سختی و تعب میں کمال دیا۔ کافی العینی۔ اور اسکی اسناد میں واقعہ رحم میں کلام ہے لیکن شیخ ابن کثیر رحم اپنے طبع محقق سے نقل کیا کہ جبکہ مال بیکہ و اتھکی کی توفیق مرزا ہے۔ اور یوہ اسین حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کہ جسکو عبد الرزاق نے معمر عن الزہری سے عن عبد الرحمن بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی قوم کے نروانوں میں سے دیر خوبصورت تھا اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھا تھا اور سخاوت کی وجہ سے اس پر قرضہ چڑھا گیا یہاں تک کہ اسکے تمام مال کو گیر لیا آخر تک اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جب کوفہ ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو من کے ایک ٹکڑے پر سوار کیا کہ وہ ان کی شکستہ حالی کو پھا کر من الخ۔ شیخ ابن جبر نے کہا کہ اسین دلیل ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی سرداری و کام بعض عتقانہام اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجہ جب قاضی دلیہ نے مسلمانان کا کام کیا تو انہیں کے مال سے مدینہ کا سختی ہوگا۔ کیونکہ وہ اسکے کام میں مدد کیا ہے۔ و ہذا لان الخمس من اسباب النفقة۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہوا کہ روکا جانا سبب اسباب نفقہ



کے ہر قسم۔ یعنی جن سببوں سے نفقہ لازم آتا ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جاوے۔ کما فی الوصی۔  
 جیسے وصی کی صورت میں منہ۔ کہ جب یتیم کے کام میں روکنا اور اپنے کام سے روکا گیا تو وصی کا نفقہ بھی اس مال سے  
 بطور معروف واجب ہوتا ہے۔ والمضارب۔ اور مضارب میں۔ اذاسافر بالامضاربۃ۔ جبکہ مضارب  
 مال مضاربہ کو بیکر سفر کو جاوے منہ۔ تو وہ اسی کام میں پھنس گیا تو اسکو اسی مال سے نفقہ لے گا۔ و ہذا فیما یكون  
 کفایۃ۔ اور یہ حکم ایسے نفقہ میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔ فان کان شرطاً فهو حرام۔ اور اگر کچھ اجرت یا تنخواہ قاضی  
 کے واسطے شرط کی گئی ہو تو یہ حرام ہے۔ لانه استیجار علی الطاعة۔ اس واسطے کہ فعل طاعت پر اجارہ ہے۔ و لفقضا  
 طاعة بل ہو افضلہا۔ اس واسطے کہ قضاء و طاعت ہر بلا طاعات میں سے افضل ہے منہ۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے  
 کہ خفیہ کے نزدیک طاعات کا اجارہ ممنوع ہے سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ وہ بضرورت جائز ہے اور ایسے ہی جہین  
 ضرورت ہو اور اس واسطے اس کے ممنوع ہے۔ حتی کہ قاضی کے واسطے بھی شرط کر کے روزیہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے اور سلطان  
 کو ایسا قاضی مقرر کرنا بھی ممنوع ہے بلکہ وہ بقدر کفایت قاضی کو دیدے۔ لایہ امر کہ آیا قاضی کو خود لینا حلال ہے یا نہیں تو  
 فرمایا۔ ثم القاضی اذا کان فقیراً فلا فضل بل الواجب الاخذ۔ کہ قاضی جب محتاج ہو تو اس کے واسطے افضل  
 یہ کہ لے بلکہ لینا واجب ہے۔ لانه لا یکنہ اقامۃ فرض القضاء الا بالہ اذا لا اشتغال بالسبب یقعدہ عن اقامۃ  
 اس واسطے کہ قاضی کو فرض قضا ٹھیکہ اور کرنا بدین اس کے ممکن نہ ہوگا کیونکہ کمائی میں مشغول ہوتا اسکو اسے مرض سے عاجز کرے گا  
 منہ۔ کیونکہ جب وہ کارمخت سے تنگ گیا تو کار قضا سے عاجز ہوگا۔ وان کان غنیاً فلا فضل الا متناع  
 علی ما قبل رفقاً بیت المال۔ اور اگر قاضی نوکر آدمی ہو تو کہا گیا کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل  
 یہ کہ رزق لینے سے انکار کرے۔ وقیل الاخذ و ہوا لا صح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ لینا افضل ہے اور یہی اصح  
 ہے۔ حیثانہ للقضاء عن الموان و نظر المن یولی بعدہ من المحتار جہین۔ تاکہ خواری سے کار قضا کی حفاظت  
 ہو اور اس نوکر کے بعد جو لوگ محتاج ہوں میں سے کار قضا پر متولی ہوں ان کی رعایت ہو منہ۔ یعنی جب دوسرے  
 کاموں کے واسطے سلطنت کی طرف سے سوال کثیرہ دیے جاتے ہوں اور کار قضا سے غفلت لیا جائیگا تو عوام جاہلون کی نظر  
 میں یہ کام خوار ہوگا حالانکہ یہ سب سے افضل ہے لہذا بہتر ہوگا کہ اس کے واسطے بھی روزیہ جلیل دیا جاوے اور نیز اگر  
 اس قاضی نے روزیہ نہیں لیا اور دیوان میں قاضی کے نام کچھ نہوا بھرا اسکے بعد دوسرا محتاج قاضی مقرر ہوا تو وہ  
 پریشان ہوگا۔ لانه اذا لقطع زماناً یقعدہ راعادۃ۔ اس واسطے کہ جب قاضی کا روزیہ نہ ایک زمانہ تک بند رہا جب تک  
 نوکر قاضی تھا تو بعد اسکے جاری ہونا مشکل ہے منہ۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ صرت بد انتظامی کی وجہ ہوگی یا جبکہ سلاطین  
 روز راہ کار فاسق ہوں کہ تمام بیت المال کو فضول سعادت میں خرچ کریں ورنہ فوراً معلوم ہوتا ہی دین ہوگا اور  
 بیت المال سمور ہی پس کچھ دشواری نہیں ہے۔ ثم تسمیۃ رزق قاتل علیہ انہ بقدر الکفاۃ۔ پس اس مال کا رزق  
 تمام رکھنا دلیل ہے کہ وہ بقدر کفایت ہوگا منہ۔ یعنی اسی قدر ہوگا جس سے اس کی کفایت حاجت پوری ہو جاوے  
 اور دائرہ اجرت ہوگی۔ وقد جری الرکم باعطاء فی اول السنۃ لان الخراج یؤخذ فی اول السنۃ  
 و ہو لیصلی منہ۔ اور رسم یون جاری ہوئی کہ ابتدائے سال میں یہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا اس واسطے کہ اس وقت  
 میں خراج اول سال میں لے لیا جاتا تھا اور رزق نہ کر اسی خراج میں سے دیا جاتا ہے۔ و فی زمانہ الخراج یؤخذ  
 فی آخر السنۃ۔ اور ہمارے زمانہ میں خراج لینے کا دستور یہ ہے کہ وہ سال کے آخر ہونے پر لیا جاتا ہے۔ و لما خوذ سن الخراج  
 خراج السنۃ الماضیۃ ہوا الصبح۔ اور جو خراج لیا گیا یہ گزرے ہوئے سال کا خراج ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے۔ و لو







مگر نظر مروت البقہ ہی مختار ہے انبیاء علیہ السلام دعا و چار قسم ہیں۔ ۱۔ دعا سے رغبت تو اس میں تخیلیات آسمان کی جانب رکھے  
 ۲۔ دعا سے خوف تو اس میں تخیلیات کی نسبت آسمان کی جانب رکھے۔ ۳۔ دعا سے تفرغ تو اس میں انبیاء کے اشارہ کی طرح  
 چمکلیا اسکے پاس والی انگلی بند کر کے انگلی سے بیچ کی انگلی سے مل کر کے لڑکی انگلی سے تفرغ کا اشارہ کرے۔ ۴۔ دعا سے  
 خفیہ اور یہ اس دعا رکھتے ہیں جو آدمی اپنے دل میں مانگے۔ شرح الامام السخری مختصر الحاکم۔ مجموع الفتاوی۔ جس سے  
 بہ دن غفلت دعا ممکن نہ ہو تو رک کر کہنے سے دعا کرنا افضل ہے۔ العاصمیان۔ بعض شرائط دعا کو مفہوم میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک  
 نرم صوفیہ نے دعا سے سکوت اختیار کیا اور شاید بعید یہ کہ جو امر جاری ہونے والے ہیں وہ مثبت و ارادہ الہی عزوجل  
 میں قرار دے الہی عزوجل کو پسند کرنا مجرب ہے لیکن مخفی نہیں کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہونا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر  
 الہی عزوجل کو بدلے بلکہ دعا تو تفرغ عبودیت ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ دعا و مغرب عبادت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
 ان اللعن بکترون عن عبادتی سیدخلون جہنم و آخرین۔ اور حدیث میں ہے کہ جس بندے کے واسطے دعا رکھنے کا دروازہ  
 کھول دیا گیا اسکو توفیق خیرات عطا ہوئی۔ اور حدیث میں ہے کہ ہر دعا دعا ہے کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگے۔ ایک نے صبر کا  
 تقاضا فرمایا کہ اے فلاں تو نے بلا مانگی پس عافیت مانگ۔ بعید یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بلا و جب نازل ہو تو بندہ صبر کرے اور  
 استقامت چاہے اور بڑے الہی عزوجل پر صبر کرنا مشکل ہے تو دلیری کرے بلکہ عافیت کا خواستگار ہو۔ خطبہ میں فرمایا کہ اے  
 لوگو دشمنوں لینے کفار سے مقابلہ کی نفاست کہ اور عافیت مانگو لیکن جب تم بھر صباؤ تو ثابت قدم رہو۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 کی حمد و ثناء کے لائق ادا کرے اور اپنی حاجات کی دعا کرے پھر حمد و ثناء و درود پڑھے اور بعض دعا یا ت میں درود اول و  
 آخر و در بیان میں ظاہر ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ معاملہ دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ تم دعا کر رہے  
 ہو اس حال کے ساتھ کہ تم کو قبولیت کا ممکن ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی مانع نہیں ہے۔ نسخہ ہے کہ جلد باری کرے یعنی  
 کہے کہ میں نے دعا کی تھی وہ قبول نہ ہوئی قبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی خواہ بالفعل دی جاوے یا اسکے عرض  
 دوسری بہتری و بجاوے یا قیامت کے لیے ذخیرہ رکھی جاوے۔ حدیث میں ہے کہ دعا گناہ یا قطع رحم نہ ہو۔ حدیث سے ثابت  
 ہوتا ہے کہ اللہ لا الہ الا ہی القیوم الرحمن الرحیم جریع السموات والارض ذو الجلال والاكرام۔ میں اسم اعظم ہے۔ مترجم کے نزدیک  
 بعض دیگر عبارات کی نسبت بھی حدیث میں اسم اعظم کا قرآن آیا تو تحقیق یہ کہ جامع کلمات اہمیت برجہ رحمت جب بندہ کی  
 التجاہ میں جمع ہوں تو مفید رحمت عظمی و قبولیت میں لیکن دیگر عبارات اس طرح جمع کرے ہر ایک کا کام نہیں لہذا ان آیات منقولہ  
 کا اشارہ فرمادیا غیر ازیکہ اس وقت دل میں ان صفات کا ملہ رحمت کا تصور و نزول ہونا شرط ہے اور یہ دقیق گفتگو سمجھ سہ سہی  
 یا ہر خواہم واضح ہو کہ زبان کو دروغ و خس سے پاک رکھنا۔ آسائش کے وقت عاجزی سے دعا کا التزام رکھنا۔ بدن مانگو  
 حرام طعام سے پیا نہوا ہوا سوخت بھی تن پر کپڑا و پیٹ میں کھانا حرام سے نہو۔ اور حدیث میں ہے کہ اللہ تم لوگ ظالم  
 کا لائق ہو گے گناہ سکو ظلم سے روک گے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو باہم لڑائی کا بھرتہ میں سے صلح آدمی دعا کر لیا اور  
 وہ قبول ہوگی۔ قال تعالیٰ و اتقوا اللہ لا تصیبن اللہ بن ظلمہ انکم خاصم۔ یعنی پھر ایسے فتنہ سے کہہ تم میں سے خاصہ  
 انصاف لوگوں کو نہیں پہونچے گا جنہوں نے ظلم کیا۔ یعنی بلکہ وہ عام ہو گا کہ جب آدمی ظالم و غیر ظالم سب کو عام ہو جاوے گا۔ حضرت  
 رضی اللہ عنہ بعد شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انوس کرتے کہ ہکو نہیں معلوم تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل میں میں  
 شامل ہونے لگی تھی کاش ہم اس وقت ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور انکو دفع کرتے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تم لوگ باہم  
 ایک باؤں کا ظلم کرو گے اور بڑی باؤں سے روک گے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دونوں میں پھوٹے ڈال دیگا جس طرح کہہ رہا ہے ابھی تعاقب  
 ویکمل ایک رحمت الہی عزوجل ہے جس کا بہت بڑا احسان اللہ تعالیٰ نے قرآن میں حضرت رسول اللہ علیہ السلام پر کیا ہے اور انکا



دو انفت مافی الارض ما انفت من فکرہم۔ اور حق تعالیٰ نے فرمایا۔ فاصبحم بنعمۃ اخلا۔ پھر یہ نعت بہت عرصہ تک قائم رہی  
یہاں تک کہ خارج بخون نے بھوٹ ڈالی پھر شیعہ معتزلہ روانہ ہوئے پھر کرجاعت چھوڑی اور پھر بھی اہل استہداج کا  
سواد اعظم باقی رہا پھر ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابو ثور وغیرہم علی سبب تعداد باہم متفق  
اور اعمال دین میں اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور اعظم ارکان دین اپنے نماز میں ایک جماعت تھے۔ ہرگز صحابہ رضی اللہ عنہم  
اور مجتہدین میں کبھی کسی خفیہ روایت میں بھی۔ اور نہیں کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں مال کرنا ہو یا شرعیں لگانا ہو  
اور تلامذہ میں رحمہم اللہ تعالیٰ میں ماسی کے مثل برتاؤ اور ائمہ مجتہدین میں تابعین و مابعدین برابر سی برتاؤ رہا پھر افسوس ہو کہ  
بچے کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلد دن میں ایسے پیدا ہو گئے کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب کیا حتیٰ کہ خفی نے  
شافعیہ میں سے امام کے واسطے یہ شرط لگائی کہ وہ حقیقت کے سائل پر پورا عمل یا حتماً طاکرنا ہو اور شافعیہ نے بھی شرط خفی کے  
حق میں لگائی۔ بقول امام ابو بکر بکھاص رحمہ کے خفی نے چاہا کہ شافعی امام کے پیچھے جب اقتدا جائز ہو کہ وہ بالکل خفی ہو جاوے  
اور برعکس۔ لایت یہاں تک پہنچی کہ اس اعظم ارکان دین یعنی نماز میں بھوٹ پڑ گئی باوجودیکہ اصل مذہب میں شافعی  
امام کے پیچھے فحش کثوت کا سلسلہ اور اتالیق و تر کا سلسلہ وغیرہ مذکور صحیح دین بدون اسکے کہ کوئی شرط مذکور ہو۔ بلکہ ترجمہ  
تو شامی حاشیہ در المختار میں بعض کا یہ قول دیکھا کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے حق میں شرط لگا دیگا ہم بھی اسکے حق  
میں یہی شرط لگا دیں گے۔ اور یہ کمال افسوس کا مقام ہے بلکہ واجب فرض ہے کہ اہل السنہ سب حق پر ہیں سب جناب باری تعالیٰ  
عزوجل میں یکدل حاضر ہوں۔ پھر اس سے بڑھ کر آفت و سب سے بدتر آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں  
خدا و بعض و عناد سے ظاہر ہو گئی ہو اور ہر ایک فریق و مابلی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عوام معتقدوں کو دوسرے  
فریق کا گمراہ ہونا تلقین کر دیا جس سے سربازار ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کرتے اور دائرہ اسلام سے خارج کرتے اور  
مساجد میں نماز سے منع کرتے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو منافقوں کو جنگا نفاق کھلا ہوا اور بوجہ اسکے  
مسلم تھا خارج نہیں فرماتے تھے اور یہاں بھیمان دو دن فریق سے عجب ہے کہ کیا یہ لوگ دوسرے فریق کے کافر و شرک  
حقیقی مانند بنود و غیرہ کے جانتے ہیں اگر کہے کہ ان تو اسکی جماعت و گمراہی ظاہر ہے۔ حدیث میں صحیح ہے الا ان ترد کفر  
و احاد عندکم۔ یعنی یہ تکفیر جیسی کہ تم اپنے نزدیک بالکل کھلا ہوا صاف کفر دیکھو۔ اسے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو  
قرآن کو مخلوق و احادیث کو بنائی ہوئی باتیں دسینوں کو گمراہ جانتے و صفات الہی عزوجل سے انکار کرتے ہیں تم تکفیر نہیں  
کرتے ہو اور مجتہدین سلف سے صاف تصریح ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں ہے پھر ہمارے بر حال شاکر خال مقلد ہیں  
یا غیر مقلد ہونے سے باوجود اتفاق قرآن و حدیث و عتقاد و اصول کے باہم تکفیر کر رہے۔ قال تعالیٰ من یرغب عن طارہ ایم  
او من سفہ نقہ۔ یعنی طارہ ایم سے کٹھ موڑنے والا وہی ہوگا جو اپنے نفس سے جا مل احمق ہو۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے  
کہا کہ جس نے اپنے نفس کو بیجا ماننے اپنے رب کو بیجا مانا یا سمجھ سکتے ہو کہ اگر تم لت ابراہیم پرستقیم ہونے تو ایسے جا مل احمق  
ہو گے۔ پس اپنے نفس کے ساتھ عمل کرو تو لازم ہے کہ اہل اپنے آپ کو شیطان کے تسلط و تعصب سے جہڑا کر استقامت  
پر دو اسوقت تو ہی باہم متفق ہو جاؤ گے اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو دعا کرو گے مقبول ہوگی و من اللہ تعالیٰ التوفیق و لا حول  
ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ اگر دماغے اثر بلند آواز سے اس واسطے کہے کہ ساتھ دلے یکہ جادین تو منافقہ نہیں ہوا۔  
جب یکہ گئے تو ان لوگوں کا جہر کرنا بدعت ہوگا۔ الہیز۔ اور اگر یکے کی غرض نہ تو مذکور ہے۔ الذخیرہ۔ میں کتابوں کے انحراف  
صلی اللہ علیہ وسلم کا جہر سے آمین کہنا بعد دعائے فاتحہ کے اسی معنی پر عمل ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دعا  
کے بعد آمین کہنا سند بہر۔ امام شریک کے سوا سوا دیگر اوقات میں بہر سے کبیر کہنا سنون نہیں مگر جبکہ جاد میں کافر ہیں



مقابلہ ہو یا ہزوزن و ہزوزن سے سابقہ ہو۔ بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ خطہ فونٹاک حائزن کو قیاس  
کیا ہے۔ القنیہ۔ قادی ہندیہ میں اکثر فونٹاک مشائخ مانند سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان ذکر رہی۔ م۔ رباطات کی مساجد  
اگر مقام فوت ہو تو زور سے بکیر کر دے۔ محیط (مسئلہ واقعہ) اس زمانہ میں جب وہاں ہیفہ ظاہر ہوتی ہے تو لوگ عکودہ  
محلہ کے ہر ایک اپنے گھر میں کر رہے کہ زور سے اذان دیتا ہے۔ مترجم کے نزدیک ظاہر ہے بعض کم فہم آدمیوں نے اس گمان  
پر نکالا ہے کہ عوام میں حکایات شہر میں کہ دہائے ہیفہ میں شیاطین بھوت برپا ہو کر لے ہیں لہذا اذان دینے سے  
وہ بھاگ جاویں گے اور تحقیق و استدلال علم یہ ہے کہ وہاں مذکور و خراجن ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے یعنی جنگی جنگ  
دھنیں ہر اور یہ اثر اس بیماری میں فو ظاہر ہے کہ ایک غیر معلوم حرارت و احتراق سے مادہ بدن سخیل بعض اسی زنگاری  
ہو جاتا ہے جو ہر سے کم نہیں ہے لیکن علماء ربانی کی نفیس باشارات احادیث یہ ہے کہ جب زہار و فواحش کی کثرت ہوتی ہے اور  
لوگ نصیبت کرنے والوں کی بات نہیں سنتے اور نہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شیاطین جن انہیں سے خاص عام  
اقدام پر تسلط کے جلتے ہیں اور باوقات بعضے صاحبین انہیں ایک خاص حکمت الہی عزوجل سے داخل ہو جاتے ہیں لیکن  
یہ ان کے واسطے رفعت درجات و بلندی مراتب ہے اور جو لوگ فوجی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں پس انکا علاج  
توبہ و استغفار و آئندہ بر سیزگاری کا عزم قوی ہے اور اسکے واسطے اذان ہونا کسی روایت میں وارد نہیں اور نہ علماء  
ربانی کی استنباط حکمت سے معلوم ہوتا ہے اور وہ حدیث و صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی عنہ سے مروی ہے کہ اذان تلوٹ انیلان ہادی  
بالاذان۔ یعنی جب غیلان کا قول ہو تو اذان پکارے۔ چنانچہ اس حدیث سے بعض نے استدلال کیا تو یہ غلط فہمی ہے  
اس واسطے کہ عرب کا زعم تھا کہ جنگوں میں غول یا بانی رنگ بزرگ کی شکون میں ڈراتے تھے تو حکم دیا کہ اذان پکار دے  
کہ وہ بھاگ جاویں گے۔ ہنایہ میں ہے کہ عرب گمان کرتے کہ یا باؤن میں مختلف صورتوں سے غول یا بانی رنگ بزرگ ظاہر  
ہیں اور حزمین شرح محسن میں ہے کہ حاصل یہ کہ جب ناگوار چیزیں دیکھے یا تجملات ستکرہ نظر آدین یا جسمانی صدمہ میں کر دے  
اسکو طرح طرح سے نظر آدین اور انکو دفع کرنا چاہے تو اذان دے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ ڈھکوسلے جو ہمزاد وغیرہ کی کمرہ صوملو  
سے نظر آنے تھے حالانکہ انکو کچھ قدرت ایذا نہیں ہوتی ہے بلکہ باد ہوائی ہیں تو وہ دور ہونگے اور اسکو یہاں کچھ تعلق نہیں ہے  
اور حدیث میں جو آخر زمانہ کی حالت میں کثرت زہار و فحش سے دہانہ نازل ہونے کا اعلام صحیح ہے اور وہ اسوقت حضرت جبرائیل  
صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار غیب کے موافق ظہور پذیر ہوا کرتا ہے تو وہ بلا سے آسمانی ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سلسلہ ہوتی ہے  
اور وہ غول یا بانی نہیں ہے پس اذان کو اس طرح ظلمات طریقہ شروع پکارنے سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ عجب یہ کہ بہت سے  
لوگ اذان کے حکم نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور نماز ہی نہیں پڑھتے ہیں بلکہ یوں پکارا کرتے ہیں تو اس سے فوت معیت  
اور بھی زائد ہے پس صواب و اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ محلہ کی اذان بلند ہر شخص اذان کا اعادہ کرتا جاوے جیسے جواب اذان  
کا حکم ہے یعنی ہو وزن اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کلمات کہتا جاتا ہے ہر ایک اسکو کہتا جاوے اور دل سے تصدیق کرتا جاوے اور نماز میں  
حاضر ہو کر توبہ و استغفار کے ساتھ نماز ادا کرے اور اہل محلہ سب صدق کے ساتھ توبہ و استغفار کریں پس یہ علاج دفع یا  
کے موافق ہے جو حکما سے ربانی نے تشفی فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے فضل رحمت سے شافی ہے و اللہ ذو الفضل العظیم۔ ہم  
حرارت و درد کے بعد زور سے بکیر کہے تو نقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر شکر کی نیت ہو تو مضافاً فقہ نہیں ہے اور نماز سے سلام پھیرنے  
کے بعد ہی بکیر کہنا جہ سے بدعت و مکروہ ہے اور سرحد کفار کی رباطات میں جب مقام فوت ہو اور اہل رباط نے فوت و معیت  
ظاہر کرنے کو بکیر کہی تو مکروہ نہیں ہے۔ محیط۔ ابو یوسف رحمہ لے ایام تشریق میں بازاروں میں بکیرات کہنے کو جائز رکھا  
کمانی البعد اور حضرت ابو ہریرہ رضی عنہ سے بھی ان ایام میں ایسا مروی ہے کہ اہل بازار انکی بکیر پر بکیرین کہتے تھے



پس قول ابو یوسف رحمہ اولیٰ ہے۔ م۔ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے دے گئے کو بیٹھے میں مخالفت نہیں ہے۔ ابو حنیفہ اور اگر دعوے نے مجلس میں کچھ طلب کیا تو حلال نہیں اور یہ علم کے ذریعہ دنیا کا نا ہو گیا۔ اٹھا۔ دعوے قرآن سننے کے وقت جتنا آواز میں بلند کرنا کر دے اور صوفیہ کو دعویٰ محبت میں دہر حال دیکھ کرے بھاٹنے سے منع کیا جاوے۔ اس پر کہ مجلس کا طہن اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون طماننت میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشابہ ہو اور صحابہ میں ہر کہ مجلس صحابہ رضی اللہ عنہم اسی سکون و ادب و وقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں حق جاوے کان علیٰ رؤسنا الطیر الحمد میث۔ م۔ کافر کی دعا کی نسبت یہ کہنا کہ قبول ہوگی شیخ ابو الحسن رستغنی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور حاکم ابوالقاسم و شیخ ابو نصر الدبوسی کے نزدیک جائز ہے۔ صدر الشہید نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ سترجم کے نزدیک توضیح یہ ہے کہ کافر کو معرفت رب عزوجل نہیں ہے یعنی آگے اسے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو با اتباع شیطان بنایا ہے حتیٰ کہ وہ ایسے کو رب جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے یا عیسیٰ بیٹا و عزیز بیٹا ہے پس اس کا کہ وہ ہے جو شیطان نے اس کے زعم میں ڈال دیا ہے پس وہ اسی زعمی معبود سے دعا کرتا ہے اور اس سے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں غیر انیکہ یہ ظہور صفت غضب میں سے ہے اس واسطے کہ ملک اتہیٰ میں بدون اس کی مشیت کے کچھ جاری نہیں ہوتا ہے و قد قال تعالیٰ و لو شاء ربک لآسن من فی الارض کلہم جمیعاً۔ پس اللہ تعالیٰ اس کے زعم کے پردہ میں اس کی مراد سے دیتا ہے ورنہ اور بھی مغرور ہو جاتا ہے پس یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید جو مراد اسے مانگی ہو وہ مجا دے پس حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی وہ قبول ہو سکتی ہے تو یہ ٹھیک نہیں اس واسطے کہ اس کی دعا جناب باری تعالیٰ عزوجل سے بھٹی ہوئی ہے قال تعالیٰ و ما دعا الکافرین الا فی ضلال۔ کیونکہ اسے نہیں پکا مگر اسی کو جو اس کے خیال باطل میں ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو اس کی مراد دیتا ہے تاکہ اس کی جہالت کا اطمینان ہو کہ وہ اپنے بت یا سچ کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورا اظہار کرے تو اس معنی میں کافر کی مراد مانا جائز ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اجناس میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ جن کے واسطے قراب نہیں ہے۔ ابو حنیفہ۔ ایک بیت کے لیے نماز پڑھنے کو جمع میں پھر ایک کھڑا ہو کر بیت کے واسطے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے کہنے لگا تو یہ کر دہ ہے۔ بیت کی تعریف میں نازا کرنا اور جہات اس میں موجود نہیں وہ بیان کرنا کر دہ تخریجی ہے اور بیت پر مناسب شمار و صفت کرنا کر دہ نہیں ہے۔ الذخیرہ بیت کے لیے صدقہ دینا اور اسکے واسطے دعا کرنا جائز اور وہ بیت کو پہنچ جاتا ہے۔ خوانہ القنادی۔ (مسائل کاغذ مکتوبہ) ایسے کاغذ کوئی چیز پلٹنا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو خواہ اندر لکھا ہو یا باہر لکھا ہو کر دہ ہے بخلات کہہ کے کہ وہ کر دہ نہیں ہے اگرچہ سپر اللہ تعالیٰ کا نام ہو۔ الملقط۔ کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو وہ بچھرنے کے بچے رکھ لیا تو بعض نے کہا کہ کر دہ ہے۔ المحیط۔ سترجم کے نزدیک یہی صحیح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یون ہی جن ادران میں احادیث و آثار لکھے ہوں اُن سے دفعتی بنانا کر دہ ہے اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفعتی ہو اگرچہ غرائب میں جواز لکھا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ طالب علم کے خرابہ میں کتب حدیث یا فقہ میں ذوالکلیہ بنانا سوائے تصد حفاظت کے نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ الملقط۔ جسے صحیف مجید میں حکم ہے۔ خزائن القنادی۔

اگر کو ٹھہری میں قرآن مجید بخلات و پردہ ہو تو وہ ان زود سے دلی منع نہیں ہے۔ الغرائب۔ جس صنف میں بالکھ میں صحت مجید وغیرہ ہو یا ایسے درم جبر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت ہو تو حفاظت کے لیے اس پر بچھنا کر دہ نہیں ہے۔ محیط و الذخیرہ۔ روایت برائے اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا کر دہ نہیں کیونکہ ملامت مقصود ہے نہ استخفاف۔ جواہر الاطلاعی۔ لیکن ایسے زود ہے کیونکہ وہ روایت کا مستعمل ہوگا اور اسی کو فروخت کیا جائیگا تو اسکرہ ہے کہ اس آیت و نام کو دیکر جبر چیز خریدے۔ پھر یہ بھی ضرور ہوگا کہ بدون عمارت کے نہ چھوئے جالانکہ دیون وغیرہ کے ساتھ معاملات سے جا رہے نہیں ہیں بس فزی و باجادے کہ ایسا کرنا نہیں چاہیے۔ م۔ جو شخص ملتا



پر نہوا سکا و بادرم و فلوں چھونا کردہ، و چہرہ اندہ تھلے کا نام ہو۔ القاضی خان جہرہ کنوٹی میں مصنف مجید صکا بو بازن  
 بھلا تا کردہ نہیں، و اور اگر رکھا ہو پس اگر کا دی ہو تو کردہ، و در نہ نہیں۔ الغراب۔ اگر بھلی یا دمال میں ایسے درم سا  
 ہون چہرہ اسم الہی، و مضافہ نہیں، و اگر چہ وہ بے دھو ہو۔ الحادی۔ اگر کتاب ساتھ بے پیمانہ میں گیا تو کردہ، و اور اگر  
 پاک جگہ میں پشاب کرنے بیٹھا تو مضافہ نہیں، و یہی فقیہ ابو جعفر کا فتویٰ ہے۔ علی ہذا اگر جیب میں کلمہ کے روپیہ ہوں یا اگر کوئی  
 پر نام الہی ہو تو یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط۔ اگر روادہ یا دیوار پر نام الہی یا کچھ قرآن لکھا ہو تو بعض نے کراہت کی اور اکثر نے  
 جائز کہا ہے۔ القاضی خان۔ فرش یا بچھونے پر قرآن لکھا محضی کردہ ہے۔ الغراب۔ اگر باطابا بھلے پر لکھا کہ اللک اندہ تو اسکو  
 بھلا تا سبب بھلا تا استعمال میں لانا کردہ ہے اور اسی سے مشائخ نے کہا کہ جس کا قد پر اللہ تھلے کا نام ہو اسکو بیکر ب  
 میں نشان بنانا کردہ ہے کیونکہ اسمین اسنے نام الہی عزوجل کو رایگان کام میں استعمال کیا۔ الکبریٰ۔ کسی نشانہ پر فرعون یا  
 ابو جہل وغیرہ لکھ کر اسپر قبروں یا گولیوں سے نشانہ لگا یا تو ان حرفوں کی بھرتی سے کردہ ہے۔ السراج۔ جس نے ابو جعفر  
 سے روایت کی کہ قرآن کو چھونا کرنا کردہ ہے، یعنی ہر ایک قلم سے لکھ کر مائل بھرتی کرنا کردہ ہے، اور یہی ابو یوسف رحمہ کا قول ہے  
 اور جس نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ شاید امام رحمہ نے اس سے کراہت تنزیہی مراد  
 نہ گناہ۔ جو شخص قرآن لکھا چاہے اسکو لازم ہے کہ عمدہ راسخ خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر نہ لکھے قلم سے چمکیل نہ  
 روشتائی سے لکھے اور میں اسطورہ فرخ چھوڑے اور حروف بھرے ہوئے ہوں یعنی روشتائی اچھی لگی ہو اور قرآن کو  
 قشیرہ ذکر آیات و علامات و غیرہ سے پاک رکھے جیسے مصنف حضرت سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے لکھتا  
 قشیرہ کہ ہر دس آیت پر کسی علامت سے فاصلہ کرے۔ السراج۔ شاید کہ اب خصوص عجم کے واسطے سور زون کے نام  
 لکھنا و آیتوں کی علامات دینا جائز ہے۔ م۔ سور زون کے نام و آیتوں کا شاہد ہونے میں مضافہ نہیں ہے۔ اور یہ اگرچہ بدعت  
 ہے مگر یہ بدعت حسنہ ہے اور بہت سے اور اگرچہ بدعت ہیں مگر لمجاہ اخلاک زادہ کے بدعت حسنہ ہیں۔ جو اہل اخلاقی  
 شیخ ابو الحسن فرماتے کہ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بغرض فصل لکھتے ہیں اسی طرح عادت کے موافق سور زون کے نام لکھنے میں  
 مضافہ نہیں ہے۔ السراج۔ مصنف پر سونا جائز ہے جو چاہے میں مضافہ نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک کردہ روایت  
 کیا جاتا ہے اور امام محمد کے قول میں اختلاف ہے۔ القاضی خان۔ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ لغزائی کو قرآن و فقہ پر دھالے میں  
 مضافہ نہیں، شاید اسکو بدایت ہو مگر وہ قرآن کو نہ چھوئے اور اگر بنا کر چھو دے تو مضافہ نہیں ہے۔ الملتقط۔ مصنف مجید  
 جب اس طرح بڑا بوسیدہ ہو جاوے کہ اس سے بدھنا ممکن نہیں ہے تو امام محمد رحمہ نے سیر کبیر میں اشارہ کیا کہ اسکو آگ سے  
 جلا یا بناوے اور ہم اسی کو کہتے ہیں۔ الذخیرہ۔ بلکہ کھوکھو کر دفن کر دیا جاوے کہ نہ کشت کھودنے میں اسپر مٹی ڈالنے کی  
 ضرورت ہوگی۔ الغراب۔ سترجم کہتا ہے کہ عوام میں جلانے کا مفہوم بطور سزا وغیرہ کے سما گیا ہے ورنہ عرب میں یہ بات نہیں  
 تھی اور ظاہر ہے کہ جلانے میں بہت بات ہے اس سے چنانچہ وہ ان کوئی نجاست نہیں ہو بخ سکتی اور کمال کر کسی کی بے اہلی  
 کا ذر نہیں ہے اور مانند اسکے حتیٰ کہ اگر عوام کی سمجھ درست ہو تو یہی بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ تحت و نحو ایک قسم  
 میں تو ان کتابوں کو باہم نیچے اور بر رکھے۔ بھر چھو کر اسنے اوپر۔ بھر کلام کو اسنے اوپر بھر فقہ اسنے اوپر بھر احادیث کو اسنے  
 اوپر رکھے۔ مستقل قلم کا حاشہ مثل مسجد کی گھاس کے ایسی جگہ نہ پھینکے کہ تعظیم میں خلل ہو۔ القیہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا  
 مجاورت و مقام کو کردہ رکھا ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اقرب ادب اور اپنے حق میں بہتری ہے اور وجہ میں نے تفسیر  
 سمع الحج میں بیان کیے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل سابقہ) چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے۔ ۱۔ ادب  
 ۲۔ کھڑا و بچر۔ ۳۔ ہر انداز۔ ۴۔ پانوں سے دوڑنا۔ اور یہ جہی کہ عرض ایک طرف سے ہو مثلاً کہا کہ دوڑاؤ حتیٰ کہ اگر



تو مجھے آگے نکل گیا تو تیرے دستے مجھ پر سورہہ ہر اور میرے واسطے کچھ نہیں ہر یا برعکس ہو اور اگر ظہن سے  
 شرعاً ہو تو یہ فارحرام ہو مگر اگر کسی شخص در بیان ہو مثلاً کہا کہ اگر میں نکل گیا تو میرے واسطے اس قدر اور اگر نکل گیا تو  
 تیرے واسطے اس قدر اور اگر وہ نکل گیا تو اسکے واسطے کچھ نہیں ہر۔ لیکن واضح ہو کہ اس شرط مذکور سے استحقاق  
 حاصل نہیں ہوتا بلکہ جواز سے یہ مراد کہ یہ حلال ہر۔ الخلاصہ۔ اور تیسرے شخص میں شرط یہ کہ وہ بھی محتمل ہو کہ شاید آگے  
 نکل جاوے اور شاید پچھڑ جاوے اور اگر یقیناً وہ پچھڑے یا آگے نکل جائیگا تو جواز نہیں ہر۔ اسی طرح طلبہ با علمائے  
 در باب مسائل علمی ایسا ہوا کہ اگر میں نے خطا کی تو تیرے واسطے مجھ پر اس قدر ہر اور اگر تو نے خطا کی تو مجھ پر کچھ نہیں ہر  
 تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے اور اسی کو شمس الائمہ حلوانی نے اختیار کیا ہر۔ محیط۔ اصل اس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ  
 در باب سابقہ بروایت صحیح ہر۔ آج کل لوگ گھروں میں بازی بستے ہیں وہ فارحرام و افعال کفر سے ہر۔ مگر خد  
 و خریزہ جس سے عید کے روز اطفال کھیلے ہیں اگر بطور قمار ہو تو حرام ورنہ کھانا مسافقہ نہیں ہر۔ خزانة العقیلین  
 مصارعت یعنی کشتی کرنا جبکہ جہا کی فیت سے ہو جائز ہر۔ کھیت مصارعت رکاز رضی اللہ عنہ اور ہمارے زمانہ میں  
 جو ادب باش لوگ اکھاڑ وغیرہ میں لڑتے اور بے سحر حرکات مکروہ کرتے ہیں اور اس سے نہ بدی مقصود ہر۔ مگر  
 سامان جہاد کے تو یہ مکروہ بخیر ہر۔ م۔ (فصل سلام و آداب دیگر) جب آدمی کسی کے دروازہ پر آئے  
 تو چاہیے کہ سلام سے پہلے اجازت مانگے پھر جب داخل ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے اور اگر سیدان میں ہو تو پہلے سلام  
 پھر کلام کرے۔ قادی فاضلان۔ مترجم کتاب کہ حدیث صحابیس وغیرہ میں تعلیم اس طرح ہر کہ السلام علیکم ادخل  
 یعنی دروازے پر گئے کہ السلام علیکم کیا میں آؤں۔ اور حدیث سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہر کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے تو السلام علیکم کہہ کر اجازت چاہی اور سعد بن نے  
 اپنے پس پر قبضہ وغیرہ کو جواب سے روک دیا مگر آپ نے میں بار بار آیات سعد بن نے اجازت دی اور غصہ رکھا کہ  
 یا حضرت میں نے عہد آہ حرکت کی تھی کہ آپ کے سلام کی برکت زیادہ حاصل کروں۔ پس ان احادیث سے اول سلام  
 ظاہر ہوتا ہر اور فقہ مقام یہ ہر کہ انکے گھر بہت چھوٹے ہونے تھے کہ سلام کی آواز فوراً پہنچتی تھی اور اس زمانہ میں  
 سلام کی آواز ان گھر میں پہنچنا دشوار ہر اور اول سلام کرنے سے مقصد حاصل نہو گا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ سلام کا جواب دینے والا ثاب میں افضل ہر اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ سلام کر کے والا  
 افضل ہر۔ محیط۔ سلام کرنا سنت ہر اور جواب سلام واجب ہر لیکن ہر را جب کا جواب زائد ہر لیکن مختار ہے کہ سنت مذکور  
 افضل ہر۔ توضیح یہ کہ سلام کرنا اتفاق مجتہدین سنت ہر تو جسے سنت میں ابتدا کی وہ سنت کا جواب لے گیا اور سنی  
 کا حق ادا کیا پھر دوسرے پر واجب ہر کہ اس کا حق ادا کرے یعنی جواب دے تو اسے مرتب و راجی ادا کیا لہذا جب  
 سننے والے سلام و رحمة اللہ وبرکاتہ برحق ادا کیا ایک فضیلت پائی ورنہ بندہ کا حق واجب ادا کیا اور جو واجب کہ  
 ابتدائی وجوب سے طاعت ہو وہ سنت سے افضل ہوتا ہر جیسے فرض حسنہ و بنا سنج ہر اور اس کا ادا کرنا واجب ہر  
 حالانکہ فرض دینے والا ثاب ہے۔ ناخذ۔ اور فقہ ابوالبیٹ کے قول سے سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہر کما یاتی۔ م۔ اگر ایک  
 مسلمان پر سلام کرے تو بھی لفظ جمع بہتر ہر یعنی اسلام علیک نہیں بلکہ اسلام علیکم کہے اور جواب میں بھی اسی طرح جمع لا بہر ہے۔  
 اسلام چاہے شام جمع بشمول ملائی ہر اور اس صورت میں ملائی کی فیت کرنا چاہیے جیسے نماز کے سلام میں ہر۔ م۔ اول افضل یہ کہ  
 السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ کہے اور مجیب بھی اسی طرح کہے۔ اور اس سے زیادہ کرنا چاہیے۔ محیط۔ کیونکہ آنحضرت نے اسلام علیکم  
 کہنے والے کو رحمۃ اللہ زیادہ کیا اور اسلام علیکم ورحمة اللہ کہنے والے کو برکاتہ زیادہ کیا اور پھر کہنے والے کو



بدون زیادتی کے جواب دیا اور اس ہر حرف کے واسطے دس نیکیاں مخصوص ہیں پس پورے سلام میں تیس نیکیاں ہیں۔ واکھمد اللہ رب العالمین سلام۔ جواب میں (وعلیکم السلام الخ) بواو عطف بہتر ہے اور بدون واو جائز ہے اور دوم علیکم کے جواب میں سلام علیکم بھی جائز ہے۔ اتنا غانیہ۔ ابتدا میں (وعلیکم یا علیکم السلام) نہیں کہنا چاہیے کہ یہ زندون کو منع ہے اور جواب میں مسنون ہے۔ م۔ نقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ کہ ایک جماعت ایک قوم کے پاس آئی۔ پس اگر سب نے سلام ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر ایک نے سلام کر دیا تو سب کی طرف سے کافی ہے اور سب کا سلام کرنا افضل ہے۔ اگر جواب سب نے ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر ایک نے جواب دیا تو کافی ہے اور سب کا جواب دینا افضل ہے۔ الذخیرہ۔ طریقہ سلام یہ کہ سوار یا وہ کو سلام کرے اور کھڑا ہوا یا چلنے والا بیٹھے کو اور قلیل جماعت کثیر کو اور صغیر بزرگ کو سلام کرے اور پیچھے ملا آگے واسے کو سلام کرے۔ الخلاصہ۔ محیط ساکنہ صغیر و محدث صحیح ہے۔ اور جب دو مسلمان ملے اور سلام کے ساتھ معانجہ کیا تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ پت جھاڑ کے بتوں کی طرح گر جاتے ہیں اور افضل اعمال میں سے ہے کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی ملے اور یہ اخلاق سنت نہایت نفیس ہیں حتیٰ کہ حدیث سے ثابت ہے کہ خوش اخلاق کو صریحاً اپنی خوش اخلاق سے ایسے شخص کا درجہ ملے گا جو دن میں روزے اور راتوں میں عبادت کرتا تھا لیکن یاد رکھو کہ ان اخلاق کو حدیث سے حاصل کر دینا زمانہ واولون میں جو مالاتی تکلفات منافقانہ کا نام خلق ہے وہ منافقوں کے بد نزاع و فساد ہیں کہ اسنے اجتناب فرما لیا۔ م۔ جب سلام کیا تو جواب واجب ہے پھر اسی مجلس میں دوبارہ سلام کیا تو دوبارہ جواب واجب نہیں جیسے چھٹک میں حکم ہے۔ اتنا غانیہ۔ جماعت میں تخصیص کرنا کہ اسلام علیکم یا زید سکروہ ہے اور اس صورت میں اگر کہنے جواب دہ تو زید سے جواب ساقط نہ ہوگا۔ محیط۔ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وارد ہے کہ اے لوگو! پس میں سلام پھیلاؤ اور محتاجوں کو طعام کھلاؤ اور رات میں جب لوگ سوتے ہوں تم نماز پڑھو پس اپنے رب عزوجل کی رحمت میں سلاستی داخل ہو جاؤ۔ م۔ لوگ کھانا کھاتے ہوں اور اسکو خواہش ہو اور جلسے کہ وہ لوگ بلا دینگے تو سلام کرے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ واضح ہو کہ عوام میں جاری ہے کہ طعام کے واسطے لوگوں سے کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھاؤ حالانکہ دل سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ شریک ہو تو ہا مکروہ فعل ہے اور اگر بیچ بیچ بلاوے خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو قبیح ورنہ بلانا چاہیے۔ م۔ سائل نے اگر سلام کیا تو اسکا جواب واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ جیسے قاضی کو محکمہ میں سلام کیا تو جواب واجب نہیں ہے۔ القاضیان۔ جیسے شیخ استاد کو بشاگرد کا جواب اور ذاکر کو سلام کرنے والے کا جواب واجب نہیں۔ محیط۔ اور بعض دیگر آئے ہیں۔ م۔ قرائت قرآن پھر اور مذکرہ علم و اذان و اقامت کے وقت سلام کرنا مکروہ ہے اور جواب دینا بقول صحیح واجب نہیں ہے۔ القیاسیہ۔ اچھی مرد و عورتیں سامنے آئیں یعنی پردہ کے ساتھ ہیں تو دیانت کی راہ سے ان پر سلام نہ کرے۔ الوجیز۔ حکم کی راہ سے مرد کو چاہیے کہ عورت پر سلام کرے۔ القاضیان فتویٰ ہے کہ مرد کسی اچھی عورت پر سلام نہ کرے۔ اور عورت جواب نہ دے۔ م۔ جو پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے اور طہارت کر کے جواب دینا مستحب ہے اور یہاں تیمم کر لینا کافی ہے۔ القیاسیہ۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اب کیا ہے لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آدمی جب اپنے گھر میں داخل ہو تو اول درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے اور اگر خالی ہو تو کہے السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ م۔ محیط۔ اور مرد داخل میں یہی کرے۔ الصغیر فیہ یہ بھون پر سلام کرنا بہتر ہے۔ یہی نقیہ رحمہ نے اختیار کیا۔ ذمیون و کفار کو جبکہ اسنے حاجت متعلق ہو ادب عرض کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ جواب سلام میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جمع مسلمانوں و ذمیون تیمم



سے غلط ہو تو چاہیے مسلمانوں کی نیت سے اسلام علیکم کے اور چاہیے اسلام علی من اتبع الهدی کے۔ الذخیرہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قل شاہ روم کو اسی لفظ سے فرمان لکھا تھا۔ م۔ اصل یہ کہ جو شخص ملاقات کو آوے  
 اسکی سنت تجتہ السلام ہو لہذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا نماز کو حدیث کے لیے بیٹھا ہو اسپر سلام  
 کرے۔ اور اسپر بقول صحیح جواب واجب نہیں۔ الغیانیہ الفقیہ۔ لیکن مختار صدر شہید والوالی اللہ یہ کہ قرآن پڑھنے والے پر  
 جواب واجب ہے۔ الوجیز المحدث۔ سلام کرے بوقت خطبہ روز جمعہ وعیدین و در حالیکہ سب نماز میں ہوں کوئی فارغ نہ ہو۔  
 اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا جواب بھی نہ دے۔ المخلص الذخیرہ۔ اور تمار خانہ میں لکھا کہ مذکرہ  
 علی کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہے۔ لیکن اظہر یہ کہ نجاسی اور ایہ جواب واجب نہیں ہے۔ کما فی المحدث۔ جند قسم کے  
 لوگوں کو سلام کرنا نجاسی ہے از الجملہ بڑھادل لگی باز۔ رنداد باش۔ و روع وقفہ گو۔ لغوی کے والا۔ بھکرہ بازاروں  
 میں عورتوں کا تانے والا۔ در حالیکہ انکا توبہ کرنا ظاہر نہوا ہو۔ الفقیہ۔ ساک گانے والا۔ قوال۔ کہو قرآن پڑھنے والا تیر  
 مرغ و شیر بار۔ الغیانیہ۔ اصل اس میں اطلاق فسق ہے۔ م۔ پیشاب یا پاخانہ بھرتا ہو یا غسل خانہ میں سنگا نہاتا ہو تو ایہ  
 سلام نکرے یعنی سلام کرنے والا بے ادب ہے۔ الغیانیہ۔ فاسق مسلمان کے حق میں دل سے ہدایت چاہے لیکن سلام  
 میں اس صحیح یہ کہ اہل بدعت نکرے۔ القم تاشی۔ واضح ہو کہ جو شخص اسلام میں شامل ہو اگرچہ مبتدع ہو اس کے ساتھ کافروں  
 کے مانند عداوت رکھنا نہیں جائز ہے اور دین میں کینہ رکھنا مذموم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں۔ انصاع کل مسلم  
 وارد ہے یعنی ہر مسلم کے لیے بہتری چاہنا۔ اور جن احادیث میں اہل بدعت کی توہین وغیرہ وارد ہے تو یہ معنی کہ انکا توہین  
 نہ کرنا ان کے حق میں خیر خواہی ہے کہ انکی بدعتی دیکھ کر باز آویں گے اور دوسرے مسلمانوں کی خیر خواہی ہے کہ اس کے ساتھ  
 شامل نہ ہوں پس اس زمانہ میں نادان مقلد و غیر مقلد دونوں سے عجب ہے کہ احادیث و آیات کو سمجھتے نہیں اور باہم  
 عداوت و دشمنی رکھتے ہیں و مصوص کی جہاں اویل کرتے ہیں اور یہ فتنہ سخت ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ایما دایا ہم جمیع المسلمین  
 ہر انا و ہر اہم لے الصراط المستقیم۔ م۔ اگر گناہ کہ سیر اسلام ظان شخص کو بہو بنادے تو اسپر بہو بنانا واجب ہے۔ الغیانیہ  
 یعنی جبکہ اقرار کرے۔ م۔ بھر جب اسکو بہو بنایا تو وہ پہلے بہو بنانے والے کو بھر جکا سلام بہو بنایا اسکو سلام کرے  
 یعنی کہے و علیک و علیہ السلام۔ اور یہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ م۔ اور یہی ذخیرہ میں سیر کبیر سے منقول ہے۔ جواب سلام  
 کا وجوب بھی ساقط ہو گا کہ اسکو سناوے یا بہرے کو ہونٹھون کا ہلنا نظر آوے۔ الکبریٰ۔ کہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام  
 مکروہ ہے۔ الغیانیہ۔ اگر دور ہو اور آواز سنانا وقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کے اشارہ سے دکھلانا سفارحہ نہیں ہے جیسا کہ  
 حدیث ابورافع رضی اللہ عنہ میں حالت نماز کے جواب میں ابتداء سے سلام میں مروی ہے۔ اور یہ جو طریقہ پیشانی و گردن خم  
 کرنے کا اس دیار میں رائج ہے نہ نقون کی بد وضع میں سے ہے خصوص کر جھکانا در کوع کے مشابہ جھکنے یا کمرہ ہے  
 کیونکہ عجمہ انخار اگر اہم سابقہ میں متاثر وہ قطعاً فسوح ہوا اور رکوع اس است میں خالص عبادت الہی عزوجل کا رکن ہے  
 پس غل بفسوح غیر جائز اور خشاک رکن عبادت میں حرام پس یہ نہیں جائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بنجلہ مخصوص حفرق  
 مسلمان کے یہ کہ جب اسے چھینک لی اور خود کہا کہ الحمد للہ تو سراجہ میں لایا کہ اس کے دستہ رکھ اللہ کہنا واجب ہے  
 پس نہیں بارتک جواب دے پھر زیادہ میں اسکو اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ کہ اول توبہ قول سفید ہے کہ جواب  
 مثل جواب سلام کے واجب ہے لیکن یہ شرط حدیث میں مخصوص ہے کہ خود چھینک لینے والے نے الحمد للہ کہا ہو ورنہ اس  
 نہیں ہے۔ دوم حدیث صحیح میں مکر چھینکے واسکے کو فرمایا کہ تو مزکوم ہو لینے تجھے زکام ہے پس ظاہر سراجہ کا قول ایسی صورت  
 میں ہے کہ اسکو زکام ہو یا یہ معنی کہ مجلس واحد میں اسکو تین بار یا زیادہ اتفاق ہوا چنانچہ تا صبحان میں صحیح ہے۔ م۔



جب چھینکے والے نے احمد لکھا اور حاضر رہے۔ یہ حکم امتداد کیا تو چھینکے والا کہے کہ بغیر اللہ تبارک و تعالیٰ کے کیا یوں کہے کہ۔ یہ دیکھو اللہ تعالیٰ بالکم محیط۔ یہی حدیث میں ثابت ہے لہذا محیط میں کہا کہ اسکے سوا کسی دوسرے الفاظ نہ کہے۔ م۔ عورت جو ان کے چھینکے میں صرف اسکے محارم جواب دین اور اجنبی دل میں جواب دے۔ البغیرہ چھینک کے جواب میں سننا ضروری ہے۔ التیافہ۔ حدیث میں ہے کہ باہم حدیث کرنا اور بغیر مست رکھنا اور جھگڑنا مست کرنا اور اللہ تعالیٰ کے ذمے بھائی بھائی ہو جائے۔ حدیث میں ہے کہ آپس میں یہ بھیا کرنا کہ محبت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس راہ میں شیطان نے لوگوں پر دخل پایا کہ ہر یہ کہنے نزدیک بن کر فرسکے ہو گیا حتیٰ کہ ایک تو نگر تو متوازی دوسرے کہ یہ بھیتا رہتا ہے اور اس غریب سے جب مکانات نہیں ہو سکتی ہے تو طعنہ و تشنیع سے باہم عداوت و بغض کر لیا۔ اللہ تعالیٰ ہایت فرمادے۔ حدیث میں ہے کہ اپنے بھائی سلمان سے خذہ پشانی ملتا اسکے واسطے صدقہ کا ثواب ہے۔ (فصل خرید و فروخت) جب تک آدمی کو بیع کے احکام و جائز و ناجائز معلوم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہ ہونا چاہیے۔ السراجیہ۔ اگر کسی چیز میں کوئی شریک ہو تو شریک کو آگاہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے ہمارے علماء کے نزدیک یہ امر مندوب ہے کہ پہلے اس سے دریافت کر لے کہ شاید وہ خریدے۔ (مسئلہ) بازار میں سودا گروں کا حال معلوم ہے کہ وہ قمار بازی و طیرون وغیرہ (دو چورون و رشوت خوارون وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جنکے احوال غالباً حرام ہیں (جیسے رنڈیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت جاری ہے) اور ان جو پارہوں میں ایسے طور پر بیع جاری ہوتے ہیں جو بیاج ہیں اور باہم عقود و سہ جاری ہوتے ہیں (جیسے کلکتہ کی بیٹی پر دہلی میں فروخت کرتے ہیں حالانکہ ہنوز مال قبضہ میں نہیں آیا اور ہنوز اناج قول نہیں لیا) تو اس مسئلہ کے جواب میں تین صورتیں ہیں ساول یہ کہ ظالمون سے کوئی مال چھین خریدا اور اسکا غالب گمان ہے کہ ان ظالمون نے اسکو دوسرے سے بطور ظلم و رشوت لیا ہے اور اسکو بازار میں فروخت کیا تو ایسے مال کو خریدنا نہیں چاہیے اگرچہ وہ ہاتھ ہاتھ لگتی بار بیع ہو چکا ہو۔ دوم یہ کہ مال حرام بعینہ قائم ہے مگر وہ دوسری چیز سے اسطرح غلط ہو گیا کہ اسکا استیصال ہو تو اب حقیقہ حق کی اصل پر وہ شخص جس نے غلط کیا ہے اس مال کا مالک ہو گیا اور اصل مالک کے واسطے خاص ہے لیکن خریدار کو خریدنا نہیں چاہیے بیان تک کہ وہ مالک معلوم کرے یا رضی کرے تب مشتری اس سے خریدے۔ سوم یہ کہ اس شخص کو معلوم ہو کہ مال عین غصب یا ظلم یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور پر لیا تھا وہ بعینہ قائم نہیں ہے پس اسکو خریدنا جائز ہے۔ اور یہ سب حکم اگر اہل فتویٰ ہے۔ اور دیانت و تقویٰ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اس نے کوئی چیز نہ خریدے لیکن بدوغم (دو ہندوستان) میں یہ بات محال معلوم ہوتی ہے۔ اور میں نے سنا کہ بلاد عرب میں ایک خاص بازار ہے جہاں سوائے حلال کے فروخت نہیں ہوتا اور اسکے سوائے دیگر بازار ہاں کے کھان موجود ہیں جن میں ہر قسم کی خرید و فروخت ہوتی ہے پس خاص بازار والے صرف اسی کے ساتھ خرید و فروخت کرتے ہیں جہاں مال حلال معلوم ہو جائے پھر اگر کسی اجنبی سے لے کے ساتھ بخاری ساتھ جائے اسکو حکم کرتے ہیں کہ اپنا سب مال فقروں کو دیدے پھر یہ لوگ اپنی اپنی دکان سے اسکو بقدر ضرورت دیدیتے ہیں پھر اسکے ساتھ سعادت کرتے ہیں اور اسکا نام لکھ لیتے ہیں پھر یہ تو اعلیٰ ملک و خاص بازار کی برکات سے ہے۔ اور بیان کے لکھن میں حلال مال طلب کرنا سخت دشوار ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تمہارا اس زمانہ میں فرض ہے کہ جو حرام محض چلے اسکو ترک کر دینا کہ ایسی چیز جس میں شبہ نہ ہو اس زمانہ میں ملنا محال ہے۔ جو ابراہیم الفتاویٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ چونکہ مذق حلال و باس مال و عداوت کی ذرا نیت۔ برکات و انسانی کمالات کے واسطے لازم ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں ہندو و غیرہ



انعام شکرین ہیں کہ علی اصول الغنیہ جہم اللہ تعالیٰ اول وہ ابان کے مکلف ہیں تو انہیں معاملات بلیج وغیرہ جہد شرعی منہیات  
ہیں وہ انکی عزت پر جائز ہونگے تو سلمان کو اپنے لین دین رہا ہو گا سواسے کے کہ اسلامی سلطنت انکی محض بلیج کو جائز نہ کرے گی  
اگر وہیں معاملات کا جواز ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن یہ امر ان چیزوں میں ہو گا جو غصب یا رشوت نہوں۔ وہ بالکل اشکال و شبہ سے  
خالی نہیں ہیں۔ م۔ اگر بعد خرید کے کچھ پھیرے تو جو خلاف رسم رعادت ہو اس میں جائز ہے۔ السراجیہ۔ د علی ہذا اگر ایک آنہ  
نی روپیہ دستوری جاری ہو تو اس قدر پھیرنے میں مضائقہ نہ ہو گا کیونکہ بائع کو معلوم ہے اور شین بھول نہیں رہا لیکن جب ہر  
شیعہ میں عام عادت نہیں ہے تو پہلے سے اعلام ضرور ہو گا ورنہ یہ بیع فاسد ہوگی۔ م۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ جانتے ہیں کہ فروخت  
کے وقت اپنے مال کی صحیح بیان کرے۔ الملقط۔ ظاہر امام رحمہ نے اسوجہ سے دروازہ بند کیا کہ یہ بات غالب ہے  
کہ اسوقت ضرور اس چیز کے اوصاف میں کوئی کذب ملائیگا اور یہ حرام ہے اور حدیث میں بخلاف کثرت گناہوں کے  
بیان فرمایا کہ اپنے مال کو بھولی قسم سے رواج دینے والا۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ صحیح سرائی میں یہ بھی کر گیا لہذا منع ہے کہ  
ایسی تعریف کرے۔ م۔ تاجر کے واسطے لازم ہے کہ اسکی تجارت اسکو اداسے فرائض سے غافل نہ کرے چنانچہ جب نان  
کا وقت آوے تو تجارت چھوڑ کر نانا داکرے۔ بخس کچھ فروخت کیا تو اب دوست رحمہ کے نزدیک اگر گناہ ہو کہ مصلحت میں  
نماز ادا کر گیا تو بیان کرنا بہتر ہے ورنہ نہیں سالترا ب۔ فوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰ رحمہ سے روایت ہے کہ اگر پرانی پوشیدہ  
کسی ہودی یا نصرانی وغیرہ سے خریدی سداور ظاہر میں اسپر نجاست نہیں دیکھتا ہے تو مضائقہ نہیں کہ بغیر دھوئے اسکو  
استعمال کرے۔ اتنا ہمارے غانیہ۔ د علی ہذا اگر حلالی خریدی خصوصاً نئی چٹائی یا پازار سے نیا کپڑا خریدے اور مانند اسکے تو اس میں  
ناز جائز ہے جیسے بولی خرید کر اس میں ناز جائز ہے۔ م۔ قاضی خان میں ہے کہ چڑیا سے گر کر بایں خرید کر چھوڑنا مردا ہے  
بشرطیکہ یہ کہہ دے کہ جو شخص انکو کرے تو سکو حلال ہیں کیونکہ چھوڑنے سے یہ چڑیا ان اسکی ملکیت سے خارج نہ ہو  
شیخ برہان الدین رحمہ نے فرمایا کہ اسطرح چڑیاں چھوڑنا اسوجہ سے جائز نہیں کہ اس میں مال کی بربادی ہے۔ الغنیہ۔ اور  
شرع میں مال کی بربادی منوع ہے۔ م۔ ایک نے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کی تو اس سے وطی حرام نہیں مگر مکرہ ہے  
خزانۃ الفقادی۔ بازار میں بھلی بادودہ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک ٹھہرنے کے قابل نہیں ہے اس سے کسی شے کی  
خریدی اور سلام لانے میں غائب ہو گیا تو بائع کو بگرد جانے کا خوف ہو اور اس سے دوسری شے کی کافروخت کی تو  
جائز ہے اور شے دوسری دوم کو باوجود علم کے خریدنا جائز ہے۔ آدمی بیمار ہو اور اس حالت میں اسکے پسردوغیرہ نے مرغن کی  
ضرورت کی دوامین وغیرہ بدن اسکی اجازت کے خریدیں تو جائز ہے۔ السراجیہ۔ بخس خوارگاہے یا بکری یا مرغی فروخت کرنا  
مکرہ ہے جب تک اس میں یہ بوباتی ہو۔ الغنیہ۔ مراد وہ جائز ماکول جسے بخس گھانے کی عادت پڑ گئی ہو۔ وقد صرح بحد  
م۔ کسی کے پاس صاف گہون میں آئے جا ہا کہ انہیں اس قدر سٹی ملاوے جہد عادت کی راہ سے گہون میں ہونی نہ  
تو شیخ شہاب الدین رحمہ نے کہا کہ اسکو یہ اختیار نہیں ہے۔ الغنیہ۔ لوے یا بیل و کانسہ داسکے مانند چیزوں کی انکو ٹھکی وغیرہ  
بیچنا مکرہ ہے اور کھانے کی سٹی بیچنا مکرہ ہے۔ الغنیہ۔ (فصل حقوق والدین و سفرو غیرہ) پس بائع ایسا کام  
کرنا کہ حسین اسکو والدین کے حق میں دنیا یا دین کا کچھ ضرر نہیں ہے لیکن والدین اسکو مکرہ جانتے ہیں تو والدین سے اجازت  
لینا ضروری ہے جبکہ اسکو یہ کام نکرے کا جا رہ نکلتا ہو۔ اگر والدین میں باہم مخالفت ہو کہ ایک کی خدمت کو لے سے دوسرا  
ناخوش ہو یا ہو تو پس کو چاہیے کہ جو امور تعظیم و احترام سے متعلق ہیں ان میں باپ کی جانب ترجیح رکھے اگرچہ والدہ ناخوش  
ہو۔ اور جو امور کہ خدمت و نفعت مالی سے متعلق ہیں ان میں ماں کی جانب ترجیح دے حتیٰ کہ اگر دو وزن آئے تو وہ باپ کی سہم  
کے واسطے کھرا ہو جائے اور اگر دو وزن لے اس سے پانی مانگا اور وہ لا بااوردو وزن میں سے کسی نے اسکے ہاتھ سے خونیں



تو وہ پہلے مان کو دیدے۔ الفقیہ۔ مترجم کتاب کہ شاید یہ اس وقت کہ دونوں نے ساتھ ہی مانگا ہو ورنہ جسے پہلے مانگا وہ مقدم  
 ہے۔ م۔ ہام محمد جس نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مرد نے سوائے جہاد کے کسی سفر تجارت بلج یا عمرہ کا قصد کیا اور والدین نے  
 اسکو مکروہ جانا پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو مثلاً جہاد کے پاس مال ہو وہ اپنے حرج  
 سفر اور والدین کے نفقہ کو کافی نہیں ہو حالانکہ والدین کا نفقہ بوجہ انکی ننگدستی کے اسی پر واجب ہو تو بغیر اجازت والدین  
 لاکھ سفر نہ کر کی اجازت نہیں ہو خواہ سفر نہ کو رہن فرزند کے حق میں راہ کا خطر ہو یا نہ ہو اور اگر والدین کا نفقہ ایسے نہ ہو مثلاً تو  
 ہوں باوہ نفقہ پورا دے سکتا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کی راہ ہو یا سخت سردی میں جنگل کا سفر ہو  
 جس سے فرزند کے حق میں مرگ کا خوف ہو تو بھی بدون اجازت نہیں کل سکتا ہو ورنہ جادے۔ الذخیرہ۔ اور اسی طرح  
 اگر نوکری دکھائی کے واسطے دوسرے شہر میں جانا چاہے تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ المحیط۔ اگر علم حاصل کرنے کے واسطے  
 بدون اجازت والدین کے نکلا تو کچھ مفائق نہیں ہو اور یہ عقوق نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر تعلیم دیتے یعنی علم پڑھانے کے  
 واسطے جانا چاہتا ہو پس اگر اولاد کے حق میں فوت ہو تو نہیں جاسکتا ہے۔ التاتارخانیہ عن الینایع۔ ہمارے زمانہ میں ابویا  
 دام دلہ کو بھی بغیر محرم کے سفر کرنا حرام ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجیہ۔ والدین کی نافرمانی بعد شرک کے سب سے بڑا گناہ  
 ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے پیچھے انکی فرمانبرداری کو ملا دیا۔ حدیث میں ہے کہ جنت ماؤن کے قدموں کے نیچے  
 ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک نے بوجھا کہ سب سے بڑا عکس خدمت گواری کے لائق یہ ہے حق میں کون ہے فرمایا کہ تیری مان۔ پھر  
 اسنے بوجھا پھر یہی ارشاد فرمایا۔ غرض کہ دو یا تین مرتبہ یہی ارشاد فرمایا۔ حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا کبخت ہے جسے بڑھاپے کی  
 حالت میں اپنے والدین یا ایک کو یا پھر انھوں نے اسکو جنت میں داخل کیا یعنی انکی خدمت سے انکو راضی کر کے داخل  
 جنت ہوا۔ اور اس باب میں احادیث بہت ہیں مانند قائل المرفق۔ (فصل فرض و قرضہ میں) قرضہ  
 درم یا دینار یا کوئی شے چیز دیگر کسی وقت میں اسکے مثل لیوے۔ قرضہ یہ کہ اسکے ہاتھ کوئی چیز اور حار یا عدا معلومہ فروخت  
 کرے۔ التاتارخانیہ۔ فقیہ نے فرمایا کہ مفائق نہیں کہ آدمی ادھار لے ایسی ضرورت میں جس سے چار دن نہیں ہو ورنہ حالیہ  
 اسکی نیت یہ ہو کہ میں اسکو ضرور ادا کروں گا اور اگر اسنے قرضہ لیا اور نیت یہ کہ دون یا نہ دون تو یہ حرام بخوری ہے۔ الفقیہ۔ ایک  
 شخص مرا اور اسپر قرضہ ہو تو ناطقی رہنے ذکر کیا کہ مجھے ایسا ہے کہ اگر اسکی نیت صادق ہو کہ میں اسکو ادا کروں گا تو وہ دارالآخرۃ  
 میں مافو نہ ہوگا۔ خزائنہ المفتین۔ شاید سنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے قرضخواہ کو اپنے فضل سے راضی کر دیگا۔ م۔ ایک شخص پر  
 کا حق آتا ہے وہ اسطرح غائب ہو کہ اسکا ٹھکانا معلوم نہیں اور نہ معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو اسپر بہ واجب نہیں کہ شہر و  
 شہرون اسکو ڈھونڈے۔ الفقیہ۔ اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نے فرمایا کہ قرضخواہ کو اس سے  
 قسم لینے کا اختیار ہے۔ پھر اگر قرضخواہ مر گیا تو قرضہ مذکور اسکے وارثوں کے واسطے ہو جائیگا پھر اگر تعویض نے وارثوں کو ادا  
 کر دیا تو بری ہو گیا اور تاخیر کا گناہ اسپر رہا اور اگر ادا کیا تو آخرت میں سعادہ خود قرضخواہ بیت کے واسطے ہوگا نہ وارثوں کے  
 لیے۔ الخزائنہ والحادی۔ اور اگر قرضہ مقرر ہو اور قرضخواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک قرضخواہ بیت کو آخرت میں حق خصوصیت  
 نہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اسی کو ہوگا۔ الخزائنہ۔ بیت کے قرضہ وارثوں سے کسی ظالم نے بیت کا قرضہ لے لیا تو بیت کا قرضہ انہر  
 بہستوز باقی رہیگا۔ الملقط۔ اگر کسی پر متعدد مختلف لوگوں کے حقوق از جنس غصب و ظلم و کس وغیرہ میں اور وہ حقداروں  
 کو پہچان نہیں سکتا پس اگر ادا کی نیت سے اسی قدر فقرا کو تصدق کر دیا یعنی یہ نیت ہے کہ اگر اصل حقداروں کو پاؤں تو انہیں  
 ادا کروں اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ سے قہر کی توبہ معذرت ہوگا۔ اور اگر اسنے یہ مقدار اپنے محتاج مان باب و ادائی داد وغیرہ  
 یا محتاج بالغ اولاد کی طرف صرف کر دی تو بھی معذور ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس



جنس کاف ہو اسی جنس سے نفقہ کرے۔ القنیہ۔ ایک شخص پر قرضہ ہو وہ مرگیا اور وارث کو معلوم نہوا اور اس نے میراث صرف کر ڈالی تو شیخ شہادہ رہنے لگا کہ وارث مذکور نافذ نہوگا اور اگر وارث کو معلوم ہوا تو اس پر میراث سے ادا کرنا واجب ہے اور اگر جاننے کے بعد وہ بھول گیا تو بھی عارا لاخرت میں وارث نافذ نہوگا اور اسی طرح اگر مدلیت ہو اور وہ بھول گیا یہاں تک کہ مرگیا تو وہ دارالآخرۃ میں نافذ نہوگا۔ ایک شخص پر قرضہ ہو اور قرضدار کو قرض خواہ دونوں راہ میں جلتے ہیں کہ ناگاہ انہیں رہن روزن نے بھرم کیا اور اس حالت میں اسے قرض خواہ کو اس کا قرضہ دیا تو بعض کے نزدیک قرض خواہ لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہوا فقیہ ابوالبیث رحمہ کے نزدیک انکار کر سکتا ہے۔ القاضیان۔ نصرانی نے شراب فروخت کر کے اسی کے ثمن سے مسلمان کا قرضہ ادا کیا تو قرض خواہ لے سکتا ہے کیونکہ نصرانی کو شراب کی فروخت بلیع ہے اور اگر مسلمان قرضدار نے ایسا کیا ہو تو مسلمان قرض خواہ کو لینا مکروہ ہے۔ السراج۔ کھرے درم قرضہ میں اور قرضدار نے کھوئے ادا کر دے اور اسے خراج کر ڈالے تو ان کو حنفیہ و محمد کے نزدیک قرضدار برابر کچھ نہیں ہے۔ المغیرات۔ ایک نے لکھا کہ میں نے اپنے سب قرضدار دن کو بری کر دیا حالانکہ انکو نام بنام نہیں بیان کیا اور نہ انکی نیت کی اور نہ کسی ایک کی نیت کی تو ابن مقاتل نے کہنے لکھا کہ ہمارے علماء رحمہ کے نزدیک یہ لوگ بری نہو گئے اگر لکھا کہ ہر سیر قرضدار پس رہ ملت میں ہے۔ ابن مقاتل نے کہنے لکھا کہ ہمارے علماء کے نزدیک اسکے قرضہ بری نہو گئے۔ اسی طرح اگر لکھا کہ اس شہر یا محلہ میں سیر کچھ نہیں آتا ہے تو ابن مقاتل نے علماء سے نقل کیا کہ اگر اسکے بعد وہ یہاں آکر اپنے قرضہ وغیرہ کا مدعی ہو تو اسکی سماعت ہوگی۔ ابن مقاتل نے کہنے لکھا کہ میرے نزدیک دعویٰ سموع نہوگا اور قرضدار لوگ بری ہو جائیں گے۔ التارخانہ۔ سوار کو حکم دیا کہ جارا شہ کی انگوٹھی اپنے پاس سے بنایے اور ایک دانگ اجرت ٹھہرائی تو وزن سے زیادہ لینا نہیں جائز ہے۔ ت۔ مشاع چیز کا قرض جائز ہے مثلاً ہزار درم ایک شخص کو دیے اور لکھا کہ انہیں سے نصف تجھے قرضہ ہیں اور باقی نصف میرے پاس آدھے کی سفارت پر ہیں تو دعویٰ الوجدان سے کہ وہ مرلی و آب انکو اور شہر و کسی دکان کے تیل کو کہ یہاں سے قرض لینا جائز ہے اور لوہے و پتل و کانسہ و بلیو و گھٹاڑی و آ رہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے کلنج کے برتن وغیرہ کو قرض لینا اندیشی کے برتنوں کے نہیں جائز ہے اور نواک کا استقراض بجا ہے گھٹوں وغیرہ کے نہیں جائز ہے۔ التارخانہ۔ (فصل ارتفاع اشیاے مشترکہ) شرط البسوط میں امام محمد نے ذکر کیا کہ اگر ایک مکان دو شریکوں میں مشترک ہو اور انہیں سے ایک غائب ہے اور حاضر نے کہا کہ اس میں کسی کو بسا دے یا جا رہ بر جلا دے تو ازراہ دیانت کے یہ نہیں چاہیے اور ظاہر حکم قضاء میں وہ اس سے منع نہیں کیا جائیگا پھر اگر اسنے کرایہ پر چلایا اور اجرت وصول کی تو اجرت میں سے شریک کا حصہ دیکھا جاوے پس حقیقہ ہو وہ شریک مذکور کو دیدے اگر قدرت ہو ورنہ اسکو صدقہ کر دے اور یہ حکم ایسا ہوا جیسے غاصب نے مکان کا کرایہ وصول کیا تو مالک کو دیتا ہے یا صدقہ کر دیتا ہے اور حقد رکرا یہ اسکے حصہ میں پڑے وہ اسکو حلال ہے۔ المیخ۔ پھر جب صدقہ کیا اور شریک غائب آفاقا سکوتا دان کا اختیار نہیں ہے اسولے کہ عقد نہ کرنا اسکی اجازت سے واقع نہیں ہوتا اور اگر اجازت سے واقع ہوا ہو تو شریک حاضر کو صدقہ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ م۔ یہ اسوقت کہ اسنے دوسرے کو کرایہ پر دیا ہو اور اگر وہ خود اس مکان میں رہا تو قبایس و دیانت بہ تھا کہ خود بھی مکان میں رہ نہیں سکتا لیکن استثناء اسکو دیانت میں بھی یہ جائز ہے لیکن عیون میں لکھا کہ اپنے حصہ کی مقدار مکان میں سکونت کرے اور کل مکان میں سکونت کرے اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر حاضر کو عدم سکونت کی صورت میں مکان گر جانے کا خوف ہو تو کل مکان میں سکونت کرے اور ابوالک نے امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رحمہ سے روایت کی کہ زمین مشترک کی صورت میں حاضر کو بقدر اپنے حصہ کے زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے اور مکان میں اسکو سکونت کا اختیار الیہ مشترک جائز میں ایک شریک نے بدون اجازت دوسرے کے اسکو سواری یا بوجھ دینے میں استعمال کیا تو حصہ شریک کے



ضامن ہوا۔ الصغریٰ۔ یعنی یہ ہیں کہ اگر سواری یا بار برداری میں یہ جائز رکھتے ہو تو حصہ شریک کا امدان دے یہاں تک کہ بدستور سابق یہ جائز شریک کے نفع میں ہو جاوے۔ م۔ ایک احاطہ ایک قوم میں مشترک ہو تو بعض کو اس میں جائز یا نہ ہونے اور وضو کرنے اور نیکوئیان رکھنے کا اختیار ہو اور اگر اس سے کوئی شخص ملو کر کھا کر یا پھسل کر مر جاوے تو وہ ضامن نہ ہوگا اور کسی شریک کو یہ اختیار نہیں کہ بدون اجازت شریک کے اس میں کھانا دے اور اگر عمار بنائی یا کھانا کھو دیا تو نقصان کا ضامن ہوگا اور عمارت دور کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ الفتاویٰ الحامیہ۔ اگر کوئی غیر نافذہ میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمد و رفت کا راستہ توڑ دیا جائے تو قاضی اس موقع کو دیکھے اگر کوئی چہرہ دالون کا ضرر نہ ہو اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کر دے تو قاضی اسکو منع نہ کرے۔ الحامی۔ اشارہ ہو کہ دوسرے کو سببے دعویٰ کا اختیار ہو کیونکہ قاضی نے صرف منع نہیں کیا اور حکم نہیں دیا۔ م۔ اگر عام راستہ پر جدید چھوٹا یا سائبان نکال جائے حالانکہ وہ عام کی آمد و رفت میں مضر نہیں ہے تو صحیح مذہب ابو حنیفہ یہ ہے کہ سائبان میں سے بزرگ کو اختیار ہو کہ روکے اور دور کرے اور امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ دور کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کوئی غیر نافذہ میں ایسا سائبان بنانا چاہے تو اس میں ہمارے نزدیک طرر و عدم ضرر کا اعتبار نہیں بلکہ شرکاء کی اجازت معتبر ہے۔ المحیط۔ یعنی کل شرکاء و راضی ہوں تو جائز ہے۔ م۔ بھر دیانت کی راہ سے فقیر ابو حنیفہ و طحاوی نے کہا کہ عام راستہ پر چھوٹا سائبان جدید نکالنا اسوقت تک مباح ہے کہ کوئی غاصہ نہ کرے اور بعد غاصہ کے مباح نہیں اور چھوٹے میں گنہگار ہوگا اور صاحبین رحمہ اللہ کے قول میں اگر یہ عام کہ مضر نہ ہو تو اس سے انتفاع مباح ہے۔ المحیط۔ اگر کسی نے اپنی دیوار میں کھل یا کچھ لگا کر عام راستے سے استفادہ کم کرنا چاہا تو فیاس عدم جواز تھا لیکن استثناء چھوڑ دی جاوے اور نوادریں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسکو چاہیے کہ جب قدر معلوم کھل لگا دے اسی قدر دیوار کھری کر لگا دے تاکہ فغا سے راہ سے کم نہ کرے۔ التمار خانیہ۔ منتفی میں ہے کہ عام راستہ پر چھوٹا یا بچانہ بنایا پس اگر ارادہ ہو تو روکا جاوے اور اگر بنایا پھر کسی نے نالش کی تو قاضی موقع دیکھے کہ اگر مضر ہو تو دور کر دے ورنہ بحال خود چھوڑ دے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر اس نے یہ بچانہ اپنے احاطہ میں داخل کرنا چاہا تو روکا جاوے۔ اگر کوئی چھوٹا یا بچانہ بنایا ہو پس اگر در یافت ہو کہ قدیم ہے یا جدید ہے تو چھوڑ دیا جاوے اور بدل کو چھوٹے میں سے کوئی اسکو منہدم نہیں کر سکتا ہے یعنی قدیم قرار دیا جاوے اور اگر معلوم ہو کہ اس نے کوئی چھوٹا یا بچانہ بنایا تو ہم کیا جاوے اور اگر کوئی چھوٹا یا بچانہ بنایا ہو تو بہر صورت منہدم کر دیا جاوے خواہ جدید معلوم ہو یا در یافت ہو۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ مضر ہو تو ہم کیا جاوے ورنہ نہیں۔ شمس الایمان حلوئی نے کہا کہ کوئی چھوٹا یا بچانہ میں اگر ایک قوم معدود ہو تو کوئی چھوٹا یا بچانہ بنایا ہو تو غیر محصور ہوں تو یہ کوئی چھوٹا یا بچانہ ہے حتیٰ کہ اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو شارع عام کا حکم ہے۔ الذخیرہ۔ کوئی چھوٹا یا بچانہ بنایا ہو تو میں گھورا ہو اور کسی نے چاہا کہ بچانہ یا بچانہ توڑ کر اس گھورے کی طرف بنادے حالانکہ بڑے سیون کو اس سے ضرر ہو چکا ہو تو اسکو روک دیا جائیگا اور اسی طرح ہر ایسے فعل سے جس سے بڑے سیون کو ایذا و شدید پہونچے روکا جائیگا۔ الحامی۔ کوئی چھوٹا یا بچانہ میں کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسکو اختیار ہو کہ جیسے پہلے تھا ویسا ہی بنادے اور اگر پہلے اسکا کچھ بل بکھڑا تھا تو اسی طرح بنا سکتا ہے اور کوئی اسکو روک نہیں سکتا۔ اور کوئی چھوٹا یا بچانہ میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کچھ بل بکھڑا ہو تو ہر ایک اس کے واسطے دور کرانے کا اختیار رکھتا ہے اگر چہ قدیم ہو۔ الغرائب۔ عرض دفت ہے اگر اس میں سے کسی نے گھرا پھر چاہا تو اسکو روک دے نہیں رکھنا چاہیے ورنہ اگر کنارہ توڑ دیا تو ضامن ہوگا۔ الذخیرہ۔ (فصل مستغرات) کسی کی جو روفاستہ ہو جو چھوڑ کی سے باز نہیں آتی تو اسکو طلاق دینا واجب نہیں ہے۔ القنیہ۔ حدیث میں ہے کہ ایک نے پوچھا کہ اسکی جو رو کسی چھوڑنے والے کا ہاتھ نہیں روکتی ہے فرمایا کہ اسکو طلاق دیدے اسنے عرض کیا کہ میں اسکی جدائی پر مجبور نہیں ہوں



کرکت ہوں فرمایا کہ بھر استعمال حاصل کر۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ م۔ مرد نے ذکر اپنی جو رو کے ساتھ میں داخل کیا تو کہا گیا کہ مکروہ تحریمی ہے۔ الذخیرہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ فعل خلاف وضع فطری و خالی ماز بجا ست نہیں ہے۔ حالانکہ یہ شیطانی کلیل ہے۔ وامتہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس عورت کا اعتقاد مسئلہ حیض میں اجتہاد امام شافعی رحمہ اللہ نے انتہائے حقیقت بندہ روز میں اور اسکا شوہر حنفی المذہب ہے تو کیا مفتی اسکو فتویٰ دیگا کہ دس دن بعد گیارہویں روز وہ طوہر کہ اپنے اکا رطلی کا بار دے۔ شیخ نے جواب دیا کہ مفتی اپنے اجتہاد پر فتویٰ دیگا نہ سنتی کے مذہب پر۔ اتنا رخانیہ۔ سترجم کہتا ہے کہ صورت مسئلہ یہ کہ عورت مستحاضہ ہے اور اس کے ایام حیض کی عادت معین نہیں ہے حتیٰ کہ شافعی رحمہ اللہ کے اجتہاد پر بندہ دن بعد نماز پڑھے اور حنفی اجتہاد پر بعد دس کے پاک ہے نہ کہ نماز پڑھے پس اگر مفتی شافعی ہوگا تو بندہ روز بعد حلت کا فتویٰ دیگا۔ اور سترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق یہ ہے کہ عورت پر مرد کی طاعت اس کام میں واجب ہے اور اجتہاد نہ کو کسی جاب قطعی نہیں ہے تو عورت کے واسطے طاعت بہتر ہے اور مرد کے واسطے احتراز بہتر ہے وامتہ تعالیٰ اعلم اور بحث اس میں طویل ہے۔ م۔ عورت بغیر اجازت شوہر کے کسی غیر بچہ کہ دودھ بلاتی ہے تو یہ مکروہ ہے لیکن اگر اس بچہ کی ہلاکت کا خوف کرے تو سفائتہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ کافر کے واسطے شراب رکھ جھوڑی تو تحریر یا مکروہ ہے اتنا رخانیہ۔ گھر میں سرکہ کرنے کے واسطے شراب رکھی تو مکروہ نہیں ہے اور اگر ستار و طبلہ و غیرہ ملا ہی کی کھلی ہوئی رکھی تو مکروہ ہے اور گنہگار ہوگا اگرچہ اسکو استعمال نہ کرے۔ القاضی خان۔ اور شراب میں اوٹ یہ کہ منع ہے۔ م۔ بوڑھے جاہل کہ لائق نہیں ہے کہ زوجان عالم کے آگے چلے یا بیٹے یا کلام کرے۔ سراچہ۔ عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر یکساں ہے کہ اس سے سچے بات کرنے میں رہبری کرے اور اپنی جگہ نیٹھے اگرچہ وہ موجود ہو اور اسکی بات کو رد کرے اور چلنے میں آگے ہو۔ اور شوہر کا حق زوجہ پر اس سے زائد ہے اور زوجہ ہر امر مباح میں شوہر کی طاعت ہو اور شوہر کے حق کو اپنے اوپر مقدم رکھے۔ ابو حنیفہ۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر اسکی حجت اور پرہیزی کی محبت برابر ہو کہ حجت پر چڑھنے سے بڑوسی کے گھر میں نظر پڑی ہے تو بڑوسی کو منع کا اختیار ہے جب تک وہ ادب نہ بنائے اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑے بلکہ بڑوسی جب محبت پر چڑھیں تو سنا سنا ہوتا ہو تو بڑوسی کو اختیار نہیں کہ اسکو اپنی محبت پر چڑھنے سے منع کرے۔ الذخیرہ۔ راستہ میں کچھ بانی کی وجہ سے گز نہیں ہے پس وہ فقط غیر کی زمین میں راستہ پاتا ہے تو اس میں ہو کر نکل جانے میں سفائتہ نہیں ہے۔ اور جاہل سمرقند کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے گرد چار دیواری ہو تو گز نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور حاصل یہ کہ اس باب میں لوگوں کے عادات متعین ہیں۔ الحمید۔ نماز میں جو کہ غیر کی زمین میں ہو کر جانے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر در سر راستہ ہو تو نہ گزرے اور اگر نہ گزرے جب تک وہ منع نہ کرے اور بعد منع کے نہ گزرے اور یہ سب ایک آدمی کا حکم ہے اور اگر ایک جماعت ہو تو بدون رضامندی مالک زمین کے نہ گزریں۔ الذخیرہ۔ حدید راستہ اگر مالک نے نکال دیا تو اس میں گزر جائز ہے یہاں تک کہ معلوم ہو کہ وہ غیب ہے۔ الحادی۔ زمین کے مکان کی نہر کے ساتھ ہو کر جاری ہے اور وہ اس نہر کے اندر ہو کر نہیں چل سکتا اور نہ نہر کے کنارے چل سکتا ہے اور اسکو نالے کی دستی نظرد کر گر کر اسکو اپنے احاطہ میں آنے سے روکتا ہے دیگر کہ حکم دیا جائیگا کہ یا اسکو آنے دے کہ وہ درست کوئے باقی کے ال سے درست کرادے۔ فقہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر دیوار گری جکی مٹی دوسرے کے احاطہ میں ہے تو احاطہ والے سے کہا جائیگا کہ اسکو آنے کی اجازت دے یا اسکی مٹی نکلا دے۔ الذخیرہ۔ اگر غیر کی مزدور زمین میں ہو کر گزرا اگر ضرر پہونچا یا جو اسنے دیکھ کر ایذا پہونچی تو اس سے معافی لینا واجب ہے۔ القنیہ۔ اگر رئیس نکالے کے واسطے بھٹا بنایا کہ سڑا کر اڈنے سے کیڑوں سے رئیس جھڑکے پس اگر بڑوین



کو سوینا کی بدولت سرحد اور یہ بدولت کرے ہیں۔ کیا یہاں تک کہ وہ باغ کا حصہ ہے یا نہ ہے اس کے متعلق ہمارے ہاں جو روایات ہیں وہ اس کے خلاف ہیں۔ اگر اس کو منع کر سکتا ہے اور اگر اپنے واسطے طالعہ بنا یا تو منع نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس کا حصہ ہے تو اس کے واسطے ہر طور کا جادو  
 ہر دو سو تار کو کہنے سے بعد غلام کے طلوع فجر تک رد کا جادو ہے جبکہ پڑوسیوں کو ضرر ہو۔ القنیہ۔ پڑوسی کی دیوار کے  
 نیچے درخت لگائے تو اس پر واجب ہے کہ دیوار سے اس قدر دور ہو کہ اس کی دیوار کو ضرر نہ پہنچے۔ القاضی خان۔ اس کے برعکس  
 کے قریب اس کے پڑوسی نے آتش دان بنانا چاہا تو منع نہیں ہو سکتا لیکن اس کو ایسا نہیں چاہیے۔ السراجیہ۔ پڑوسی نے  
 زبردستی اس کے مکان کو بد لکڑی مصلیل بنانا چاہا پس اگر گھر ٹوٹنے کی بجائے دیوار ہو تو منع کر سکتا ہے ورنہ نہیں  
 القیاضیہ۔ ہزاروں کی بازار میں باورچی نے دکان رکھنی چاہی یعنی اس کے تھوڑے فاصلے پر تو منع کیا جاوے اور اسی طرح ہر فعل  
 جس سے ضرر عام ہو رہا ہو جاتا ہے اور اسی پر نقیہ ابو القاسم الصغیر نے فتویٰ دیا ہے۔ الملقط۔ ایک شخص نے بغیر اجازت  
 کے چوری سے پانی اپنے باغ میں جاری کیا تو مجاہدین مقابل نے کہا کہ بھلون کی پیداوار اس کو حلال ہے جیسے کسی نے دانہ گھاس  
 عصب کر کے اپنا گھوڑا موٹا کیا تو پاک ہے اور مضروب کے مثل تادان دے۔ بعض راہبوں سے منقول ہے کہ اس کی باہی کے  
 خلاف وقت میں اس کے باغ انگوڑی میں پانی آیا تو اسے باغ کے درخت کاٹ ڈالنے کا حکم دیا اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ باغ  
 کاٹ ڈالا جاوے ان اگر پیداوار صدقہ کر دے تو بہتر ہے اور واجب نہیں ہے۔ الخیٹ۔ ایک نے دوسرے کی زمین میں  
 بدون اجازت کے زراعت کر لی یہاں تک کہ وہ کاشت کے قابل ہوئی تب مالک کو معلوم ہوا اور اس نے اجازت دیدی  
 یا پہلے کہا کہ میں راضی نہیں ہوں پھر اجازت دیدی تو نقیہ ابو القاسم نے فرمایا کہ کاشت کار کو کھیتی کی پیداوار حلال ہے۔  
 نقیہ ابو اللیث نے کہا کہ یہ سخت ہے اور ہم اسی کو کہتے ہیں۔ الذخیرہ۔ اگر ایسی زمین ہو کہ مالک نے بوجہ بار خراج کے  
 سلطان کو دیدی کہ اس کی منفعت بجائے خراج کے سلاطین کے واسطے ہو اور اصل زمین اپنے مالک کی ملکیت میں ہے  
 تو اس کو اصل بھوکے ہیں پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت برلی یا نقد اجارہ پر لی تو نقیہ ابو القاسم نے فرمایا کہ  
 کاشتکار دن کو اس کا حصہ حلال ہے اور اگر اس زمین میں انگوڑیاں دیگر بھلون کے درخت ہوں پس اگر مالک زمین معلوم ہوں  
 تو کاشتکار دن کو یہ حلال نہیں اور اگر مالکوں کا بہ نہیں لگتا تو ان کو اس کا حصہ حلال ہے کیونکہ ایسی اراضی جن کے مالک معلوم  
 نہ ہوں تو سلطان کے اختیار میں ان کی ہے۔ پھر ہوتی ہے اور یہ ہنزلہ ایسی اراضی کے ہے جو موات ہے یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت  
 نہیں بلکہ غیر مزدور پڑی ہے چنانچہ کتاب احیاء الموات میں معلوم ہوگا۔ پھر سلطان کو لازم ہے کہ نفع پیداوار کو ساکن پر  
 صدقہ کر دے اور اگر اس نے ایسا کیا تو وہ گنہگار ہوگا اور کاشتکار دن کا حصہ ان کو حلال ہے اور وہ شخص کہ ان کی رضامندی سے  
 کھاوے اس کو بھی حلال ہے اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہیں لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارا زمانہ تو شہادت کا زمانہ  
 ہے جس میں سلطان پر واجب ہے کہ ان کو دن کے حرام سے اجتناب کرے۔ نقیہ ابو بکر البلیخی رحمہ نے فرمایا کہ شوہر نے زوجہ کو ایسا  
 طعام دیا جو عین غضب نہیں ہے تو اس کو کھانے کی گنجائش ہے اور اسی طرح جب شوہر نے اس کے واسطے کھانا کپڑا بے مال سے  
 خریدا جو اس میں پاکیزہ نہیں ہے تو زوجہ کو اس کے کھانے پہننے کی گنجائش ہے اور گناہ اس کے شوہر پر ہوگا۔ القاضی خان۔ اس مسئلہ  
 سے معلوم ہوا کہ جو لوگ رشوت و غضب وغیرہ حرام طریقوں سے مدد پر پیدا کر کے زوجہ و اولاد کو کھاتے ہیں حالانکہ ان کے مال  
 کو معلوم نہیں ہے یا وہ بال ان مردوں پر ہے یا ان کے اولاد کے واسطے گنجائش ہے اور واضح ہو کہ بیان دعوہ میں۔ ایک نے  
 کھانے والے کا پیشہ حرام ہے اور سوائے اس کے کوئی خاصات نہیں جیسے زندیاں و بھروسے و قوال و ناجے والے بھائی  
 چاند و شراب وغیرہ کے ٹھیکے سے کھانے والا اور شراب بنانے والا و اس کی تجارت کرنے والا اور وہ لوگ بیان و شرع میں  
 خلاف اصل احکام سے ناجائز ہیں مثلاً سود کے احکام حکومت ناخیز کرنا و کس و مثل ذلک و کالت غم مثل ذلک پس ان کے

غلام کے مال سے  
 اگرچہ وہ مالک کے  
 مال سے ہے مگر  
 اگرچہ وہ مالک کے  
 مال سے ہے مگر



اور جو وغیرہ کو صریح معلوم ہو۔ عدم وہ ذکر مال و تجارت و جائزہ میں جیسے بل و طرک بنانے و تعمیرات فیض عام کی ذکریات  
 اور اس کے ٹھیکہ و حفاظت عام وہ فادہ عام کے وجوہ و تجارت و ذکر کی قریہ مرتکب جائزہ میں اور سوم یہ کہ طریقہ دوم واسطے  
 طاعت و یا نیت کے اپنے وجوہ معاش میں رشوت و خانت سے پیدا کیے ہیں یا تجارت جائزہ میں بددیانتی سے  
 غیر جائزہ اخلاط کیے ہیں اور اس صورت میں بال بچوں کے لیے جائزہ و استد قلعے اعلم۔ پھر اس وقت میں معاد  
 اس سے بھی زیادہ دشواری اور وجوہ معاش میں اخلاط حرام و خبیث وجوہ لوگوں کی بددیانتی کے عموماً شائع ہو اور  
 محدثین و مجتہدین پر کار و دشواری ہو گیا ہو و استد قلعے دلی الخیر و البجود و علیہ التوکل وہ بالاعتصام ہم۔ اگر ایک قوم پر نفاق  
 طور پر رکھیں بندھا اور انہیں بعض کو یہ گنجائش کسی تہذیب سے نکلتی ہو کہ اپنے آپ کو کس سے بچا دے تو اسکو اختیار ہو  
 بشرطیکہ اسکا بار بدسوں پر نہ پڑے ورنہ بہتر یہ کہ اپنے آپ کو نہ بچا دے۔ کسی شخص نے دوسرے کے ذمہ سے ظلم  
 دور کیا پس مظلوم نے اسکو میں دینا دے پس اپنے دل نے ایک چادر جو عرض ان میں دینا کے فروخت کی تاکہ اسکو  
 حلال ہو جاوے تو یہ حلال نہیں ہے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب یہ حکم ایسی صورت میں ہو کہ معین نے ظلم دور کیا جو اور اگر  
 پہلی دفعہ کے ذکر نے اپنا کام انجام دے من تاخیر سے حاجت مند کو لاچار کیا کہ اسے کچھ روپیہ دیا تو یہ بلا خلاف رشوت  
 حرام مذکور ہو اور اسی طرح جب معین نے کسی کے کام میں ایسی اعانت کی کہ خلاف حق اسکا مطلب حاصل ہو گیا تو کچھ  
 دینے دیا یہ ظلم کے واسطے رشوت ہے پس اسکی حرمت شدید ہے۔ اعادنا استد قلعے من ذلک۔ ہم۔ شیخ اسماعیل نے کہا  
 کہ جب کو انیا و ہونجائی اس سے فوراً معافی چاہتا و واجب ہے اگرچہ وہ غصہ میں ہو اور اگر اسکو بار بار سلام کیا اور احسان کیا  
 حتیٰ کہ اس کے گمان میں آئے کہ اسنے معاف کیا ہے تو یہ کچھ نہیں بلکہ معاف کرنا واجب ہے۔ القنیہ۔ واضح ہو کہ کعبیون میں بکر بن  
 باکک لگاے وغیرہ راقن کو رکھتے ہیں تاکہ انکی بعد گو بر میگنیاں بچا دے کھاوے ہو جاوے پس جیلہ یہ ہے کہ مالک سے یہ گلاہ  
 مستعار لگے اور مالک اپنے جرد اسے کو حکم کرے کہ وہ اسکی زمین میں رات کو رکھے۔ پھر اگر جرد اسے نے مالک کے حکم سے  
 نہیں رکھا بدعت اس کے کہ زمین والا اسکو کچھ دے تو یہ رشوت ہے اور اگر عاریت نہ لین بلکہ جرد اسے کو کچھ دیا کہ وہ اس ملک  
 کو رات میں رہیں رکھے تو بھی رشوت ہے اور اگر یہ لگے جو جرد اسے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہے۔ القنیہ (فصل نوم و غیرہ)  
 واضح ہو کہ وہ بہر کو قبول کرنا مستحب ہے۔ النیاتیہ۔ سونا طہارت کے ساتھ چاہیے اور کر دھ سے قبل رخ و آئین ہاتھ پر ایک  
 ساعت سوئے پھر بائیں کر دھ سوئے۔ السراجیہ۔ ان نکلے سونا اور مغرب و عشاء کے درمیان سونا کر دھ ہو دینا ہاتھ  
 کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر دینا کر دھ بر لیے اور یاد کرے کہ مغرب وہ اسی طرح کہ میں سودیگا کہ اسوقت سوائے احوال  
 حال کے اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا۔ دائیں کر دھ پر فو اب موشیں ہے اور جت فو اب سرسلین و بائیں کر دھ فو اب سلاطین ہے  
 اور پٹ ٹھکے بل فو اب شہا طین ہے۔ نواب کے وقت استد قلعے کی تسبیح و تہلیل و تحمید کرتا ہے یہاں تک کہ سوجا  
 اور حدیث شریف سے اسوقت کی قرارت و ادعیہ معلوم کرے مانند جاردن قل و آخر سورہ بقرہ و سبحات) کیونکہ سونے والا  
 جس حالت پر سوا اسی حالت پر جا گیا۔ اور میت جس مات پر مرا اسی پر اٹھایا جائیگا۔ پھر صبح سے پہلے اٹھ کھڑا ہو  
 وعا سوت استد قلعے کی یاد کرتا ہوا عزم کرے کہ حرام امور سے تقویٰ رکھو گا اور مخلوق الہی میں سے کسی پر ظلم نہیں کرے گا  
 الغراب۔ گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں کسی جانب نجاست پہنچی اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہے پھر اس میں سے ایک قہر  
 یا وہ ظہیر نکال کر دھو دے یا کسی فقیر کو میہ یا صدقہ کر دے یا ذرخت کے دو بانی ڈھیری پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اسکا کھانا  
 حلال ہوگا اور اس مسئلہ میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت نہیں بلکہ مشائخ نے اسکو مسئلہ مرویہ سے استخراج کیا ہے۔ البیہد علی ہذا  
 اگر کاف بار دہی دار کپڑے میں کسی جانب نجاست رقیق لگی اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہوئی ہے اور اسنے تحریر سے کسی جانب دھو



جوابک ہو، چاہیے، اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مردا کی جبری اگر نکل میں غلط ہو گئی اور تیل غالب ہو تو اسے کھانے کے ہلکے  
جراغ جلانے و کھال دباغت کرنے میں استعمال کرنا جائز ہو۔ السراجیہ۔ اور حدیث سنن نسائی وغیرہ میں مردا کی جبری اس  
کام میں لانے سے منع ہے، خود اسی صورت میں کہ خالی جبری مردار ہو بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ وہ تیل ہی اور اس میں  
بخاست جبری مل گئی ہو۔ فافہم اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بعد عشا کے بائین کرنا۔ نفیہ رح نے فرمایا کہ تین قسم ہے۔ اول  
مذکورہ علم شریعت تو یہ خواب سے بہتر ہے۔ دوم یہ کہ نقص طواریک کے کذب کا گمان غالب ہو مذاق و سخوہ بن کی نکالنا  
تو یہ مکروہ ہیں۔ سوم یا ہی سوانست کے طور پر بجائیکہ جوڑ سے پرہیز ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اس سے باز رہنا افضل  
ہے۔ اور اگر ایسا کوئی تو چاہیے کہ آخذین اللہ تعالیٰ کا نام پاک یاد کروں اور تسبیح و استغفار پڑھ لیں تاکہ غائبہ بخیر ہو  
الخلاصہ۔ احادیث صحیحہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملات سلیمین میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مشورہ کرنا  
مردی ہے اور اس باب میں صحابہ دیگر رضی اللہ عنہم سے بھی وارد ہے چنانچہ احادیث صحیحہ کی طرف رجوع کرنے سے معلوم  
ہوگا۔ م۔ شہر میں جو واقعات پیش آویں انکا پوچھنا و بیان کرنا مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن کذب سے احتراز  
واجب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی ایسی بات بیان کرے جسکو وہ دروغ جانتا ہو تو وہ بھی وہ جھوٹوں میں سے ایک  
ہے۔ پھر اس میں انکار مذموم ہے کیونکہ غیبت تک مذمت ہو چکاتا ہے و حدیث میں ہے کہ آدمی کی فوجی اسلام سے یہ بات ہو کہ جس  
بات سے اسکا مقصد نہ ہو ترک کرے۔ م۔ عالم کو روادہ ہے کہ بطور نعمت الہی عزوجل کے اظہار کرے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ  
اس سے استفادہ حاصل کریں۔ الغایہ۔ نفیہ رح نے فرمایا کہ علم کے اقسام ہیں اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں  
کوئی فرق کے مانند نہیں ہے۔ اور آدمی کو چاہیے کہ اس کے نزدیک فقہ یکساں سب سے زیادہ اہتمام کی چیز ہو اور جب اسکو  
حسہ فقہ حاصل ہو جاوے تو اسی پر تصور کرے بلکہ علم الہی بھی دیکھے اور حکام سے اسلام و عادات صاحبین پر جوہر کرے۔ علم  
طلب کرنا اس قدر فرض ہے کہ جس سے ضروریات دین مانند نماز و وضو وغیرہ معلوم ہو جاوے اور معاش کی ضرورت پوری ہو۔ اور  
اس سے زیادہ فرض نہیں ہے چنانچہ یکساں افضل ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ السراجیہ۔ ترجمہ کتاب ہے کہ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ اصل زبان  
عربی اس قدر چل کرنا واجب ہے کہ عقائد و جہاد اہل السنہ کو قرآن و حدیث سے خود حاصل کرے اور کچھ تشویش ہو تو عالم سے دریافت  
کرنے پر وہ اسکو مقامات استدلال قرآن و حدیث بتا دے حتیٰ کہ وہ سمجھ جاوے کہ کیا ایمان ہر شخص پر فرض اعلیٰ ہے اور اس میں تقلید  
نہیں ہے بخلاف افعال کے۔ پھر افعال شرعیہ ضروریہ مانند نماز و روزہ و زکوٰۃ و حج کے ضروریات جاننے اور جس پیشہ کی کمائی کرنا ہو چکا  
تو اس کے ضروری احکام معلوم کرے لیکن زکوٰۃ و حج کے مسائل بھی فرض ہیں کہ وہ مالدار ہو۔ پھر آثار خانہ میں ابو عامر سے ہا کہ حدیث  
طلب کرنا مفلسوں کا پیشہ ہے اور کھانا کسے معنی یہ ہیں کہ جب اسنے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی۔ اتنی۔ ترجمہ کتاب ہے کہ اسکا حال یہ ہے کہ  
اس شخص کی غرض فقط روایت الفاظ ہی اور اس کے معنی سے فہم نہیں حاصل کرنا ہے اور شاید اسے لوگ مصنف مذکورہ کے  
زمانہ میں ہونگے ورنہ حدیث کا نقل بعد فہم کے ہے اور اس سے خود باب عقائد و شرائع سے حطوانی حاصل ہو جاتا ہے  
غیر ازیکہ حدیث شریف میں دقائق و حقائق ہیں وہ علماء کو حاصل ہوتے ہیں جیسے قرآن کے حقائق علوم ہیں اور  
جب وہ قرآن و حدیث سے اس خط کا فی کو پہنچا تو یہ نفیہ رح نے فقہ اسکا نام نہیں ہے کہ حیض و نفاس کے  
مسائل اجتہاد یہ ابو حنیفہ و شافعی کو یاد کرے کیونکہ ایسے فقہ یاد کرنے والے کہ عامی سے مراد یاد کا فرق ہے اور نفیہ  
رح ہی ہے جو ائمہ اجتہاد کے مانند قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و اسرار پر واقف ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قرآن  
و حدیث و فقہ کے واسطے اصل تین پھر بغیر حدیث کے کیونکہ نفیہ رح نے سنا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قرآن کریم کے ساتھ  
احادیث شریف کو جمع کرے اور حضرت باری تو لے سہانہ عزوجل کے جناب میں بادب حاضر ہو تاکہ اللہ تعالیٰ رحمت



فرما کر اسکو سفہ نفس سے نکال دے قال تعالیٰ من یرغب عن لہ ابراہیم الاسن سفہ نفسہ۔ لہذا ذوالنون علیہ السلام نے نکال دیا جو نفس کا عارف ہوا اسنے رب عزوجل کو پہچانا اور اسوقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھ گیا اور جب وہ اس مرتبہ کو پہنچا تو مکائد شیطان و مزاق نفس و عجائب قدرت الہی عزوجل اس مخلوقات میں ظاہر ہوئی اور فتن و ہوا جس سے ان شاردہ تعالیٰ اسکے واسطے بفرہونگے و الکلام بطول و امتد تعالیٰ ہوا الہادی لے سبیل الرشاد۔ م۔ شاردن سے نقطہ شناخت قبل و معرفت اوقات کا علم حاصل کرے اور اس سے زیادہ حرام ہے۔ اور چیز۔ مقدمہ میں توضیح دیکھو۔ م۔ علم الکلام جسکو عقائد و حید کے واسطے اصل قرار دیا گیا ہے وہ درحقیقت فقہ کے واسطے معارف کی راہ نہیں بلکہ بظاہر اسکے مشوش ہے اور وہ صرف اسواسطے ہے کہ جاہل گمراہ جسکی عقل ذرا نی نڈار دہے اور وہ عقل جو انی کو عقل جا کر اندھنی راہ چلتا ہے اور بوسبب عقلی کے اسرار معارف اسکی سمجھ میں نہیں آتے ہیں حتیٰ کہ اسکی مثال یہ ہو جاتی ہے کہ جیسے کہ اسکو گلستان کا شعر و حکمت سنا یا گیا تو وہ اسکو الف باو میں تلاش کرتا اور نہیں پاتا تو انکار کرتا ہے پس ایسے معطل کو نیز دھمی راہ سے پذیر یہ ان قواعد کے جو اسکی فہم کے مناسب مرتبہ کے گئے ہیں سوڑ کر سیدھی جانب لائے ہیں یا ان تنویرات کو جو مخالف اسلام لانا غبار دہتے ہیں تاکہ اپنی جہالت پر افسوس کر کے چہا رہے۔ را تحقیق امر و تحقیق معرفت تو وہ صرف قرآن و حدیث سے حاصل ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جن بزرگن نے علم کلام کی اجارہ دی انکی ہی مراد ہے کہ سعادت حق سے جو لوگ خطا کرتے ہیں مانند حشر و شیعہ و خوارج کے انکو متنبہ کیا جاوے اور جو لوگ شرک و کفر میں مرتب ہوں یا مبتدعین انکو راہ بر لا یا جاوے یعنی دے اپنے مسلک کی غلطی پر آگاہ ہوں پھر جب راہ راست پر نظر سے موافق آئے تو قرآن و حدیث سے ہدایت پانگے۔ اور جن بزرگن نے علم کلام سے منع فرمایا اور مذمت کی وہ انکی غرض یہ ہے کہ خود اہل السنہ میں سے جسے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی مفید تحقیق و معارف ہے وہ سخت غلط ہے جن میں شیخ علامہ نقاشانی رحمہ کا کلام خود اسی خطا کا معترف نظر آتا ہے اور شاید کہ علامہ رحمہ کی مراد یہ ہو و امتد تعالیٰ علم اب بعض عبارات فقہاء نقل کرنا مناسب ہے۔ فی الفتاویٰ۔ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر و مناظرہ کرنا سواسے قدر ضرورت کے مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ کثرت بخادلوہ بالفسہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے انجام کو بدعات و فتنہ شیطان و عقائد کی پریشانی پھیلتی ہے۔ جو اہر الا غلطی۔ جو شخص مسئلہ کلامیہ کو بچک طور پر جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے اور امام محمد رحمہ مناظرہ کرتے تھے۔ الملتقى۔ ابو یوسف رحمہ نے بشر المرہی سے مناظرہ کیا اور جب وہ معترف ہوا تو اس سے توبہ طلب کی پس وہ شہر چھوڑ کر بھاگ گیا۔ م۔ صدر الاسلام ابو الیشر رحمہ نے فرمایا کہ میں نے ان کتابوں کو لکھا ہے جسکو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے پس میں نے بعض کلاسفہ کے اصول پر پایا ہے تصانیف ابو اسحق کندی وغیرہ اور یہ سب راہ سننیم سے خارج اور مکرر ہی میں پڑے ہیں۔ ان کتابوں کا دیکھنا اور انکو رکھنا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ سب شرک و کفر سے بھری ہوئی ہیں اور میں نے بہت سی کتابیں اس فن میں فرقہ معتزلہ و عبد الجبار رازی و جہائی و کبیری و نظام وغیرہ کی دیکھیں جنہوں نے اسلامی ہر ایہ میں خلافت و قدم اٹھائے اور کھسک کر گمراہی میں چلے گئے پس ان کتابوں کا دیکھنا اور رکھنا بھی جائز نہیں ہے۔ یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک نہیں پہنچا وہ انکی غلطیاں نہیں پہچانے گا اور پریشان ہو کر شیطان کے بھندے میں پھنس جائیگا۔ یہی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن یحییٰ کی تصانیف بھی محض گمراہی و غلط ہیں۔ ان شیخ ابو الحسن الاشعری نے اس علم میں بہت تو غل کیا اور جب حق کا پتہ نہ پایا تو آخر سنت فرم کر مفسرہ کا پکڑا اور امتد تعالیٰ نے اسکو تحقیق کی ہدایت کی مفسرہ کے صاحب کی تردید کی اور ابو الحسن اشعری ہم سے پہلے ابو محمد عبداستہ بن سعید لفظان نے سنت



تصانیف فرامین اور وہ سولہ سے متعدد و چند مسائل کے سبب میں حق معرفت پر قائم ہے۔ لمخص الفہرست۔ بخند علوم مذکورہ  
 کے فنون فلاسفہ میں کہ جو شخص جو محقق نہ ہو وہ ان کی کتابوں کو نہ دیکھے کہ وہ ان کے دعوے و غلطیوں سے چھٹکارا نہ پاوے  
 سبے فائدہ پریشان ہوگا۔ جواہر الفتاویٰ۔ مترجم کتا ہے کہ توضیح یہ ہے کہ علوم و فنون فلاسفہ کے اقسام ہیں۔ اول فنون ریاضی  
 ماخذ حساب و پیمائش و جبر و مقابلہ و اقلیدس وغیرہ کے کسان فنون میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور دوم فنون طبیعیات اور سوم  
 خامیات اشیاء و نباتات کرنا جس سے فنون طبیہ و مکون کی ساخت نکلتی ہے اور اسی سے آلات حرب و فنون کا شکاری و دیگر  
 کلتے ہیں اور یہ بھی مفید ہے۔ سوم الکیات یعنی اس عالم کی پیدائش و خلقت وغیرہ میں بحث کرنا جس کے سبب بحث عربی زبان  
 میں سیدھی و صمد او شمس بازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں اور یہ محض جہالت و ضلالت ہے اور بھید ہے کہ جہان تک مادیات سے  
 اتفاق بخاوند جو اس عقل جبرانی سے ادا کیا گیا اور یہ قسم اول و دوم ہے اور قسم سوم کا علم بذریعہ عقل و ذرا فی و ذرا  
 ہو سکتا ہے حالانکہ یہ اس سے بے بہرہ ہیں جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد حق نہ ہوں اور وہ سولہ نبوت  
 کے کسی طرح ممکن نہیں ہے اسی واسطے بہ لوگ گمراہ ہوئے اور وضع ہو کہ فنون اول و دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن بیشتر ان کا نفع  
 اصل و ت دنیاوی زندگی میں ہے لیکن بالقیح انکو ثواب آخرت کے کام میں لانا اس طرح ممکن ہے کہ مثلاً مخلوق کو راست دنیا  
 کہ فایز البال ہو کر عبادت باری تعالیٰ کی فرصت پاوے یا آلات حرب مہیا کرنا جس سے جہاد میں مفید دن کو زیر کوں  
 جو زمین میں فتنہ برپا کر کے ب عزوجل کی عبادت میں حرج و مشقت پیدا کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ سولے دنیا کے  
 آخرت کا نام باطل کوں اور یہ سخت خوار و خسارہ ہیں کہ موت آتے ہی خواری جہنم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ بجز وضع ہو  
 منطق مذکور نہیں ہے کیونکہ وہ تو قواعد ہیں جن سے ذہن و فکر کو تحقیقات استنباطی میں مدد ملتی ہے غیر از نیکہ اکثر کتب مروجہ  
 منطق مثل شرح اسلم وغیرہ میں سباحت عقائد فلاسفہ و خط و خط ہو گئے ہیں اور میرا کلام نفس منطق میں ہے۔ م۔ علوم تین قسم  
 ہیں۔ اول علم نافع جس کا حاصل کرنا واجب ہے اور وہ علم معرفت خالق عزوجل بصفات مقدسہ ہے اور علم مخلوقات۔ اور  
 اسکے بعد علم حلال و حرام و امر و نہی و ولایت انبیاء۔ دوم۔ وہ علم جن سے اجتناب واجب ہے اور وہ علم حدود و ملکات و فلسفہ  
 و نجوم سوائے قدر معرفت قبلہ و اوقات ہے۔ سوم وہ علم کہ جس کا کچھ نفع راجع آخرت نہیں ہے اور وہ علم جہل مناظرہ ہے جو  
 متاخرین فقہ سیکھنے والوں نے نکالا جس سے سوائے عمر ضائع ہونے اور باہم منافقات پیدا ہونے کے کوئی فائدہ نہیں  
 اور اس جہل سے دوسروں کو ساکت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ اور غزالی علیہ الرحمہ کے ماخذ شارحین میں اعلم  
 نے اسکی مذمت بلیغ فرمائی ہے اور وہ قابل مذمت ہے۔ م۔ اگر وہ شخص علم شریعت سیکھتے ہیں انہیں سے ایک کی نیت یہ ہے کہ  
 خود بڑھوں اور دوسروں کو بڑھاؤں اور دوسرے کی یہ نیت ہے کہ مجھے اپنی ذات کے واسطے عمل کرنا حاصل ہو تو اول کی  
 نیت افضل ہے۔ خوانہ النقیین۔ گنگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ عصیان سے باز رہے جائز ہے۔ التاارخانیہ۔ عربی زبان  
 سب زبانوں سے افضل ہے اور یہی اصل جنت کی زبان ہوگی پس جسے خود بڑھی یا دوسروں کو سکھائی تو ثواب پارگا۔ اگرچہ  
 بعض مہیاک راویوں نے گڑھ کر بنایا کہ حدیث میں ہے کہ زبان اہل جنت عربی و درہی فارسی ہے۔ علمائے حدیث نے لکھا  
 کہ یہ موضوع کلام ہے اور عربی زبان ہونا مستحب کیا جاتا ہے اور یہ استنباط جدید ہے اور اسوائے اسکے فارسی و ترکی وغیرہ کسی  
 کے بارہ میں کچھ ثبوت نہیں ہے۔ م۔ سب نیک کاموں سے علم شریعت حاصل کرنا جبکہ نیت صحیح ہو افضل ہے اور اسی طرح علم  
 زیادہ کرنے میں مشغول ہونا بھی سب اعمال نیک سے افضل ہے جبکہ نیت صحیح ہو۔ سوائے کہ اس کا نفع عام ہے لیکن شر ہے کہ  
 اسکے فرائض میں کمی نہ آوے اور نیت صحیح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس سے رخصتے آئی و دار آخرت مقصود ہو اور دنیا  
 کے لوگوں کے نزدیک آبرو یا دولت مقصود نہ ہو اور اگر اسے چاہا کہ جہالت سے نکلے اور خلق کو نفع پہنچاؤں و علم و فہم



تو بھی کہا گیا کہ نیت صحیح ہے۔ اور میرے۔ اگر کسی طالب علم سے نیت کی درستی نہ ہو تو بھی پڑھنا افضل ہے۔ الفرائض مترجم کتاب  
 کو جب قدر علم فرض ہے اور اس میں نیت صحیح ہو یا نہ ہو اسکو ترک نہیں کر سکتا اور باقی علم مزید میں جانا چاہیے کہ جب تک آدمی اصل  
 مسائل کے ادراک تک نہیں پہنچتا ہے اسوقت تک نیت کے مفاسد باقی رہتے ہیں اور جب علم واقعی حاصل ہوا اور وہ سمجھا تو  
 نیت خود بخود صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ وسوسہ وسائر غفلات نفس و شیطان تو دم مرگ تک باقی رہتے ہیں اور اس سے کوئی  
 عمل بھی معصوم نہیں ہو جاتا۔ بعض فقہاء نے قولہ تعالیٰ فان كنت في شك الآية سے استدلال کیا ہے اگرچہ سرور عالم صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی خصوصیت خاصہ تھی کہ آپ نے فرمایا کہ لا اشک ولا اسأل یعنی میں اپنے پروردگار کے صدق و وحی و رسالت میں  
 شک نہیں کرتا اور نہ اہل کتاب سے پوچھوں۔ پھر یہ امر ظاہر ہے کہ دفع وسوسہ پر بھی استطاعت ہوگی کہ مکرو فریب کو  
 پہچانے اور یہ علم ہی سے ہوتا ہے و اللہ تعالیٰ ہی من یثابہ لے مراد مستقیم۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ اخلاق جمیلہ سے  
 متصف ہو اور تکلف حاصل کرے۔ ح۔ اور بخیل نہ ہو حتیٰ کہ جب اس سے کوئی شخص سفار کتاب مانگے یا کوئی مسئلہ  
 سمجھنا چاہے تو ہرگز بخل نہ کرے کیونکہ وہ منفعت خلق جاہلہ و ثقیفی الحال منفعت روک نہیں سکتا اور حضرت عبداللہ  
 بن المبارک رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی بات میں مبتلا ہوگا۔ ۱۔  
 مر جاوے گا تو علم جاہل رہے گا۔ ۲۔ یا سلطان کے جھگڑے میں مبتلا ہوگا۔ ۳۔ یا جو یاد کیا وہ بھول جائے گا۔ الفرائض  
 اور اللہ تعالیٰ نے مثل بیان فرمائی۔ فاما الزبد فذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيلک فی الارض۔ چنانچہ مترجم کی تفسیر  
 میں توضیح تلاش کرو۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ علم کی توفیر کرے اور خاک پر کتاب نہ رکھنا چاہیے۔ جب اپنا نہ سے  
 نکل کر کتاب جھوٹی جائے تو ضرور کرنا مستحب ہے ورنہ ہاتھ خوب پاک کرے تب کتاب چھو دے۔ طالب علم کو چاہیے کہ قلیل  
 معاش پر زندگی بسر کرے اور عمدتوں سے الگ رہے لیکن کھانے و پینے و خواب سے اپنے نفس کی حفاظت ترک نہ کرے  
 الفرائض۔ یعنی ایسی قلیل معاش پر کفایت نہ کہ جس سے واس میں غل پیدا ہو بلکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا  
 پینا اور اسی کے لائق سونا لٹو رکھے۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ لوگوں کے غلط ملط سے پرہیز رکھے اور لا یعنی امور میں مشغول  
 نہ ہو۔ الفرائض۔ مترجم کتاب ہے کہ اور اس پر واجب ہے کہ علماء سابقین میں سے کسی کی نسبت بگانی و خفت اپنے دل میں  
 نہ لاوے اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے و اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ طبر پر محمول کرے جبکہ اسکا استدلال  
 بہ سنت ہو اگرچہ طالب علم کے نزدیک اس مسئلہ میں اس کے اجتہاد کی دلیل ظاہر نہ ہو اور بیان سر لطیف ہے جو فہم کتاب مجیدہ سے  
 مجید سے ظاہر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم غیر منہادی کے ظہور کا ہر ایک منظر خاص ہونا ہے اور ہر ایک کے واسطے مشرب خاص  
 ہے اگرچہ انسانی طبقہ واحد ہے لیکن ہر ایک کے اخلاق میں تفاوت ظاہر حتیٰ کہ فرمایا۔ قد علم کل اناس مشربم ہر ایک کے واسطے  
 مشرب علیہ کر دیا۔ فافہم۔ اور جن لوگوں کا ماخذ و تمسک سوائے سنت کے رائے و بدعت ہے تو ان کے کسی قول کی نہیں  
 مانگیے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد سے موافق ہو اور مجید یہ ہے کہ قرآن و اصل درخت کی بنیاد ہے اور جہان یکساں  
 ہونے سے کچھ فائدہ نہیں ہے مثلاً شریف و سچ کی جہان موافق ہوتی ہیں لیکن بھل کہی موافق نہ ہوگا اسی واسطے جو کوئی کہ  
 وصایت الہی عزوجل پر عمل قائم کرتا ہے تو یہ اصل شرفیاب ہے اور یہ سلطان عادل جو جس شخص نے دنیا کو اصل قرار  
 دیا اور اللہ تعالیٰ سے فواد انکار کیا یا شرک کیا تو وہ اسی بنیاد پر قانون جاری کرتا ہے اگرچہ وہ مفید ہو تو کیا مانگا  
 اسکے بعض قانون سے آرام ہے لیکن وہ اصل نہیں ہے اس لیے کہ خالق عزوجل سے کفر و شرک کرنا خود سب سے بڑا ظلم و  
 جور اور ہی بنیاد ہے جسکی جڑ اصل یہ ہو اسکی جہان و بھل کیونکہ اصل ہو سکتی ہیں۔ م۔ طالب علم جب جو حاسے  
 کے لائق ہو یا ابھی حاصل کرتا ہو۔ ہر حال اسکو چاہیے کہ ہمیشہ فکر سلیم و راستے مستقیم و معتدل کے ساتھ سائل کا



درس جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ میں ہو یا تنہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ فکر مذکور میں ایک راہ سے خارج نہ رہے  
 پاسے اور وہ راہ یہ ہے کہ اصل مقصود درفنا سے آگے عزوجل و دار آخرت ہو مثلاً کسی شخص نے اول نماز میں قنوت  
 فاتحہ پوری نہ پڑھی یا رکوع میں طہنیت نہ کی تو ایسے جاہل کو یہ کہہ کر دلیہ نہ کرے کہ امام رحم کے نزدیک اسی قدر فرض ہے کہ  
 کہ جب یہ نماز واجب الاعادہ ہو تو اصلی مقصود حاصل ہوا اور مثلاً کسی جاہل نے پوچھا کہ وضو میں بچنے نیت کرنا ضروری  
 ہے تو اسکو یوں نہ بتلاوے کہ امام رحم کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے اسولے کہ یہ بحث بشرط نیت یا عدم شرط کی دوسرے  
 محل کے واسطے ہے اور یہ بیان تو جاہل مذکور کو اس کے ثواب کی بات بتلانی چاہیے حالانکہ بدون نیت کے وہ ثواب و عطا  
 سے محروم رہ جائیگا۔ م۔ اگر طالب علم کو کسی کے ساتھ نزاع ہو لینے کسی معاملہ میں اتفاق نہ ہو تو مادہ نزاع دیکھ کر منہ مناسک  
 ساتھ نرمی و صل و انصاف سے سمجھوتہ کرے یہ مادہ دوسرے اگرچہ دو سزا جاہل اس میں تندی و تا المنافی و نفس کی کشی  
 کے تابع ہوتا کہ عالم و جاہل میں فرق ظاہر ہو۔ شاگرد کو چاہیے کہ استاد کے حقوق و آداب لحاظ رکھے اور اپنے اہل  
 میں کسی چیز کے ساتھ اس سے دریغ نہ کرے اور اگر استاد نے کسی مسئلہ میں ہو کیا ہو تو اس سے مباحثہ نہ کرے مگر  
 اس مسئلہ میں اسکی اقتدا نہ کرے۔ الغراب۔ اور شیخ استاد رحم کے حق کو اپنے والدین و دیگر مسلمانوں سب پر مقدم  
 رکھے اور اگر اسکو مولانا کہے تو مضائقہ نہیں ہے اور تو اذیع رکھے لیکن یہ ردائیں ہے کہ اس کے آگے یا اس کے پیچھے  
 پڑے یا پیروں پر گرے کہ یہ فعل خلاف اسلام ہے اور شیخ استاد پر کسی غیر کو اختیار نہ کرے یعنی شہ شیخ استاد کی  
 مجلس چھوڑ کر دوسرے کی مجلس اختیار کرے یا دوسرے کی مجلس کو ترجیح دے۔ بطلہ اجل شیخ استاد کے یہ امر ہے  
 کہ استاد کا دروازہ نہ بجادے بلکہ اسکے تشریف لانے کا نظریہ ہے۔ النامہ خانہ۔ پس پکارنا فاحش ہے اہل بیت۔  
 اگر استاد کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی و بہت خوشی کے ساتھ تعمیل پر آمادہ ہو جاوے ادا اگر کوئی ایسا  
 بڑا کہتا ہو تو اس سے بخش و ایثار کا اظہار کرے نہ یہ کرے کہ میں تجھکو مطلقاً چھوڑ دوں گا اور امر حق میں اسکو سمجھاوے  
 کہ تیری خطا ہو ورنہ سکوت کرے۔ م۔ علم ایسے لوگوں کو ہر حال سے جو اسکی لیاقت رکھتے ہوں اور تا اہل کو نہ پڑھاوے  
 تاکہ علم ضائع نہ ہو اور جن لوگوں کو علم کی اہلیت ہو اسے انکار کرنا ظلم ہے۔ ابن مقاتل رحم سے روایت ہے کہ بائع ہزار مرتبہ  
 قل جو استاد صاحب پڑھنے سے علم کا مطالعہ افضل ہے۔ النامہ خانہ۔ یعنی کثرت عبادت سے علم کی تحصیل افضل ہے اور شاہ اجل  
 اس میں وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے بری فضیلت تم میں سے ادنی آدمی پر ہے۔ اور بعض روایات  
 میں جو دھون رات کے چاند کو ستارہ پر ہے۔ چونکہ یہ فضیلت قیاس سے زائد ہے تو ابن مقاتل رحم نے استنباط کرنا  
 پھر یہ امر کہ علم کی لیاقت کس شخص کی ہے تو یہ بات وسیع ہے اور فہم کے واسطے نہ کہ بیان ہے کہ اگر ایک خاندان سب امت  
 کے ارضاع و اطوار عموماً سب غراب ہیں کہ انہیں فسق و فجور وغیرہ جاری ہے اور شان امارت کے طور پر معلوم ذکر رکھا جاتا ہے لیکن  
 علم بغیر نفی نہیں بلکہ بطریق کسم و امارت و دنیاوی ہے تو یہ تالاق لگ گئے۔ اور اگر خاندان عمام میں نماز و روزہ و بندگی  
 آگے و علم کی حریم جاری ہے اگرچہ دنیاوی مگر رذیل کہتے ہیں تو یہ لائق ہیں انکو پڑھانا چاہیے اور حدیث سے  
 معلوم ہوتا ہے کہ علامات قیامت سے ہے کہ قریب قیامت کے نفاذ کی یہ فہم ہوگی کہ جو لا بہ علم حاصل کرے شریکانی  
 نے کہا کہ اسکی استاد حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طاعت و ادشاہ کو علم دیا گیا تھا حالانکہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ندان تھا  
 پس مارتا لاطی کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کو بے فوہ کرے یا اسکو دنیا کا لٹنے کا وسیلہ بنادے اور علماء سے مجاہد کرے۔ اور  
 یہ حالت موجودہ و علامات سے ظاہر ہو جاتا ہے و استاد تعالیٰ اعلم۔ م۔ سبک نے متواتر قرآن پڑھا پھر فراغت پائی تو اسکو  
 کرے اور اس سے فقہ حنفی افضل ہے۔ النامہ خانہ۔ مادہ ہے کہ ناعزہ قرآن پڑھنے سے سائل ضروریات سیکھ لیا۔ فضل



اور اگر دو وزن جمع کرنا ممکن ہو تو جمع افضل ہے۔ اور جو معانی کے ساتھ قرآن پڑھے تو اسکو دواہین نفع سے مزید حاصل ہوگی۔  
 م۔ آدمی رات میں نماز پڑھ سکتا اور دن میں علم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کبار رات میں بھی علم کا مطالعہ کرے۔ جواب یہ کہ اگر اسکو ذہن و عقل ایسی سلیم نظر ہوئی ہو کہ مطالعہ سے وہ علم زائد حاصل کرے گا تو رات کی نماز سے علم مزید حاصل کرنا افضل ہے اور نماز افضل سے تمام قرآن کی تلاوت سیکھ لینا افضل ہے۔ خواندہ المتقین فقہ ابو اللیث رحمہ اللہ کہہ چکا کہ اگر علم کو منظور ہو کہ اسکا کام ماننا تبارک انبیاء علیہم السلام ہو اور ثواب جمیل پادے تو اسکو پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہیے۔ اول یہ کہ اجرت شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کر بلکہ جو کوئی دے تو لے ورنہ طالب نہو اور اگر حروف ہجاء یا ہجہ کی حفاظت پر اجرت تھوڑے یعنی پڑھانے پر نہ ٹھہرائے تو جائز ہے اور ثواب باقی رہے گا۔ دوم حضور سے رہا کرے۔ سوم توجہ و خیال سے پڑھانے پر متوجہ ہو۔ چہارم قرآن و علوم شریف پڑھنے والوں میں برابر نظر رکھے اور تو گرو فقیر میں فرق نہ کرے۔ پنجم۔ بچوں کو سخت مار نہ مارے۔ خزانہ الفتاوی۔ اور اسکی الیٰ قوۃ یہ ہو کہ یہ بچہ اس علم میں کامل ہو جاوے اور افضل ہے کہ اسکو واسطہ عمار کرنا ہے۔ م۔ بیت المال میں فقہار کا حصہ نہیں سوا ہے ایسے فقہ کے جسے تعلیم ہی کے لیے اپنے آپ کو وقف کیا ہو کہ قرآن یا حدیث یا نفع بڑھاوے۔ الفتاوی۔ ہمسٹم شیخ کو چاہیے کہ شاگردوں پر اپنی سنت نہ رکھے بلکہ اپنے اوپر انکی سنت سمجھے اور اگر کسی کا رخصت میں وہ انکار کرے تو برا نہ مانے بلکہ اہل تقویٰ اپنے خدمت لینا اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے۔ اور اپنے دل میں عالم ہونے کا خیال نہ باندھے اور اپنے نفس کے واسطے مرتبہ و فضیلت نہ سمجھے بلکہ فوٹاک رہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ لوگوں سے سخت عذاب اس عالم پر ہوگا جسے علم کے موافق عمل کیا۔ غرض کہ اپنے نفس کو سراسر غافل جانے اور اسیدہ دار ہو کہ شاید ان پڑھنے والوں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ غفر فرماوے اور عالم کے حق میں خطرات بہت و بیان طویل ہے غفر انکم اللہم غفرانا و اسعادا انت العفو الغفور۔ م۔ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا بعض نے جائز جانا اور بعض نے بغیر عذر کے مکروہ جانا اور یہی فقہ ابو اللیث رحمہ اللہ کا مختار ہے۔ المیض۔ اور یہی مجمع ہے بریل حدیث و نشہ زہم کہ جو کوئی بیان کرے کہ آنحضرت صلی علیہ وسلم کھڑے پیشاب کرتے تو تم اسکی بات کو سچ مت مانو اور اپنے سوا بے نیص کے پیشاب نہیں کرتے تھے۔ یہی حدیث منیرہ رضی اللہ عنہ کہ آپ ایک قوم کے گھوڑے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ ابو داؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی بھوڑے وغیرہ سے یا جگہ نجس ہونے سے بیٹھ نہ سکتے ہوں۔  
 و اللہ تعالیٰ اعلم اور حدیث ابن مسعود و غیرہ میں ہے کہ حدیث میں جب ایسی بات سنو کہ وہ تمہاری سمجھ میں مکروہ معلوم ہو تو یقین کر لو کہ یہ کسی سلیم کما قصور ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے امر سے پاکیزہ ہیں جو ناگوار ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔  
 جوتی بھاڑ کہ اپنی مین ڈال دینا بیفائدہ مال کی بربادی مکروہ ہے۔ السراجہ۔ شیخ ابو بکر البلیغی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ موت کی تنہا کرنا کیا مطلقاً منہی ہے جواب دیا کہ اگر محتاجی و فاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال جلتے رہنے کے خوف و اسکے اندوہ سے موت کی تنہا کرے تو مکروہ نہ ہوگی ہے اور اگر داندہ کے تغیرات دیکھ کر اپنے حق میں معصیات میں گرفتار ہو جانے کا خوف کرے کہ فنا کی تو مصلحتاً نہیں ہے۔ الفتاوی۔ یہ تفسیر حدیث ہے کہ کوئی تم میں سے ہرگز موت کی تنہا ہو جسے کسی مغفرت کے جواب پر نازل ہوئی ہو نہ کرے۔  
 کافی الصیغ۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے کلام سے تنہا سے موت ظاہر ہے لکھا قال توئی اور امام بخاری علیہ الرحمہ نے موت کی تنہا کی۔ اور حدیث الروایا میں ہے۔ و اذا اردت بعبادک الفتنة فانفسی الیک غیر مفتون۔ یعنی جب تجھے اپنے بندوں کے حق میں فتنہ مراد ہو تو مجھے ایسی حالت میں اپنی جانب مقبوض فرما کہ میں فتنہ سے بچا ہوا ہوں۔ رواہ الترمذی و حسنہ ابی ابن الجوزی نے من طریق احمد بن حنبل رحمہ اللہ روایت کر کے کہا کہ اسکے اسناد حسن ہے کہ ذکرہ فی العلل المتناہیۃ۔ اور ظاہر تفسیر دماغ حضرت یوسف علیہ السلام یہ ہے کہ اگر غصہ آخرت کی وجہ سے موت چاہے تو بھی جائز ہے بلکہ یہ استیلاں و خدمت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سلت سے نکل سکتا ہے اور اسکا بیان یہ ہے کہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا



کی کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ پیغمبر کو قبل موت کے دنیا و آخرت میں اختیار دیتا ہے کہ جہاں  
 اچھی دنیا میں رہے اور یہ معنی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ ایام مرض میں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے  
 کو دنیا میں رہنے یا اسکی نعمت قرب میں آنے میں اختیار دیا پس اسنے وہ اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ عزوجل کے قرب میں رہنے پر  
 حضرت ام المؤمنین فرماتے ہیں کہ قرب وفات کے آنکھ کھول کر فرمایا کہ - اللہم الرفیق الاعلیٰ - تو بے جا نہ کہ اب ہم لوگوں پر  
 اختیار فرما دیئے یعنی اب دنیا میں رہنا پسند نہیں کیا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نے وفات کی دعا فرمائی اور یہ دعا موت پر نیست  
 درجات علیہ آخرت ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آیا تو وہاں سے بھاگ جانا سبب ہر اور یہ  
 تعالیٰ الہی عزوجل سے بجانب نقص الہی فرمایا ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں بار واقع ہو تو وہاں سے بھاگ  
 اور اگر تم وہاں سے نہ بھاگو تو موت نکلو۔ امام طحاوی رحمہ نے اسکی یہ تاویل بیان کی کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جا کر  
 وہاں میں مبتلا ہو تو اسکی دل میں آویٹکا کہ بیان آنے سے جس سے میں مبتلا ہوا اور وہاں سے نکل جانے میں اسکی زعم میں واقع  
 ہوگا کہ نکل بھاگنے ہی سے میں بچ گیا تو حفاظت اعتقاد حق کے واسطے وہ بھاگے اور نہ نکلے۔ اور اگر یہ شخص عالم ہو کہ وہ  
 خوب اعتقاد رکھتا ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر واقع ہوتی ہے پس جو مقدر فرمایا وہ ضرور واقع ہوتا ہے اور آدمی کو ذی  
 ہوشی ہر وقت اسکی ہلچل لکھ دیا گیا ہے تو یہ شخص کو وہاں چلنے بلانے میں کچھ ممانعت نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور معجب  
 کہتا ہے کہ اسرار احادیث جہاں تک معلوم ہو سکتے ہیں خوب میں لیکن اس میں اسرار دقیق و حقیق بہت ہیں کہ ان پر اطلاع مشکل  
 ہے حتیٰ کہ اسی صورت میں اگر وہ وہاں رہا اور مبتلا ہو تو شاید اسکی دل میں یہ دوسوہ آوے کہ اگر محل جانا تو بچ جانا حالانکہ یہ بھی  
 تقدیر سے غفلت ہے۔ بھیر آیات و احادیث میں اول یہ فرض ہے کہ جو معنی مراد الہی عزوجل مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں  
 وہ یقیناً حق ہیں میں انہی ایمان لا با اور انکا جاننا میرے اوپر فرض نہیں ہے بلکہ اسکی حکم کی تعمیل فرض ہے لہذا اوسے یہ کہ وہاں  
 بھاگے اور نہ نکلے۔ اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگے۔ م۔ فقیر رحمہ نے فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ خوش کلامی و خندہ پیشانی کے ساتھ  
 ہر کار و نیکو کار و سنی و بدعتی اپنے دوافض و شیعہ و معتزلہ و فروع وغیرہ سب سے پیش آوے بدو ان اسکے کہ عداوت ہو یعنی دنیا و  
 برتاؤ میں اسکا حال شائع ہو لیکن ایسے طور پر کہ کام نہ کرے کہ ان بدعتیوں کو معلوم ہو کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے۔  
 اسرا جیہ۔ آدمی نے جو مکان کرایہ دیا اسکی شکست و رنجت و بکتنے کے واسطے صاحبین کے نزدیک بلیغ اجازت مستاجر کے اس میں  
 داخل ہو سکتا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک بدون اجازت مستاجر کے داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ ان کا رخیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ بلا اجازت  
 داخل ہونے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اسواسطے کہ اجازت واجب ہے اور اس میں فتنہ و فساد مضمیر پس فتویٰ بقول امام متحین  
 ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر ایک شخص کسی کی چیز لیکر بھاگا اور اپنے گھر میں گھس گیا تو مالک کو روانہ کرے اسکی پیچھے  
 گھس جاوے اور اپنی چیز چھین لاوے۔ ایچ۔ یعنی ایسی صورت میں اجازت کا حکم معاف ہے اور وہ کھنگار ہوگا۔ م۔  
 ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے کے گھر میں گر پڑے یعنی شلتا پھیلی کہ ٹھہرے اسکی مکان کے گوشہ میں جہاں ادھی گھاس بگی ہے گر پڑی  
 اور مالک سال کو فوت ہے کہ اگر میں اسکو اطلاع دیتا ہوں تو وہ مدد لیا اور مال سے بھی منکر ہو گا پس کیا بغیر اجازت کے جا کر لے لے  
 تو شیخ محمد بن مفلح رحمہ نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ پر ہیزگاروں کو اس امر سے مطلع کرے اور اگر وہاں کوئی ہیزگار واقعی ہو تو  
 دیکھا جائے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ بدون اجازت جا کر نکال لاوے بدون اسکے کہ کوئی اسکو دیکھے تو ایسا کرے۔ در یہ سب فتوے  
 کہ اسکو مالک مکان کی بددیانتی سے خوف ہو اور اگر یہ خوف نہ ہو تو مالک مال کو بدون اجازت مالک مکان کے اسکے گھر میں  
 داخل ہونا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مالک مکان کو مطلع کرے تاکہ وہ اسکو اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا مال باہر نکال کر اسکو  
 دیوے۔ القاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ۔ کندی و مانندی کرنے میں نشا ستہ و میدہ استعمال کرتا بقول شیخ ابو الفضل الکمالی



جائزہ۔ اور بقول شیخ علی بن احمد اس سے احتراز بہتر ہے۔ شیخ ابو حامد ۷۳۰ھ سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونسلہ لگایا اور بچہ  
دیے اور اسکی بیٹ کپڑوں و بورے پر گرنی کی تو کیا گھونسلہ مع بچوں کے پھینک دے فرمایا کہ نہیں بلکہ صبر کرے اور یہی سنی اللہ  
نے کتاب ایسمان میں ذکر کیے ہیں۔ التامار خانیہ۔ مترجم کتایہ کہ یہ مسئلہ سابق میں اسکی خلاصہ ذکر ہوا ہے اور مترجم سہ ماہی  
اشارہ کیا کہ پھینک دینا بطور حکم و قیاس ہے اور استحساناً و دیانۃً نہیں جائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر مسجد کی دیوار گرائی تو حکم و اجازت  
کہ بنوادے اور نقصان کا خاص نہ ہوگا اور اگر کسی کے گھر کی دیوار جو نقصان کا خاص ہے اور بنوانے کا حکم ہوگا۔ کافی نوادر  
ابن رستم۔ قاضیخان۔ دلی کے وقت ماہین کرنا مکروہ ہے۔ بعد طلوع فجر کے نماز تک سوائے نیک بات کے کچھ نہ نکالے اور  
بعض نے کہا کہ بعد اس کے طلوع آفتاب تک بھی حکم ہے۔ سوتے وقت ہنسنا مکروہ ہے۔ التامار خانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت  
تجزیہ ہے اور بعد نماز کے صرف یہ حکم ہوتا ہے کہ طلوع تک ذکر الہی عزوجل اولے و افضل ہے اور یہی سنت ہے جس شاید کہ  
اسکی خلاصہ ترک سنت ہوگا۔ م۔ میں نے شیخ رح سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا و نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور  
حدیث بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سنا دے میں اسکو جنت کی خوشخبری دوں  
تو کیا یہ صحیح ہے۔ اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسے لگائے رکھتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ مترجم کتایہ کہ یہ روایت موضوع ہے کسی حیثیت سے اسکو  
براعتقاد ہی پھیلانے کے لیے وضع کیا ہے چنانچہ نیز ان الاقتدال دو موضوعات میں مفعول مذکور ہے۔ م۔ میں نے پوچھا کہ  
اسی طرح جب قمر برج عقرب میں ہو تو بھی سفر مکروہ جانتے ہیں اور برج اسد میں لباس نعل نہیں کرنے ہیں تو فرمایا کہ  
یہ باتیں نحوسیون نے نکالی ہیں اور اپنی باتیں رواج دینے کے لیے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں  
حالانکہ محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ مترجم کتایہ کہ جسے متعدد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھا اسکا ٹھکانا جہنم ہے  
چنانچہ صحیح اسے وغیرہ کی حدیث صحیح ہے۔ لغز بائندر سن ذلک۔ م۔ اگر کوئی شخص ایسا خواب دیکھے جس سے خوش ہو  
و اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے پھر چاہے ایسے شخص سے بیان کرے جسکی نیک تعمیر دینے پر اعتماد ہو یا بیان کرے۔ ابو حنیفہ  
اور اگر ایسا خواب دیکھے جو ناگوار سمجھے تو بائیں طرف تین بار تھوک دے اور اوڈا باندھ من الشیطان الرجیم۔ بڑھے اور کرکٹ  
بہ لکر سو رہے اور کسی سے بیان کرے پھر اسکو کچھ ضرر نہیں ہوگا۔ یہ حدیث صحیح میں مروی ہے اور حدیث میں ہے کہ خواب انہ  
پرندہ کے آدمی پر اڑتا رہتا ہے جب تک تعبیر نہ دیا جاوے پھر جب تعبیر دی گئی تو گر پڑتا ہے۔ کافی الصحاح۔ لہذا واجب ہے  
کہ بعد آدمی سے خواب بیان کرے۔ م۔ حرام ہے کہ آدمی یون کے کہ فلاں کستا جسے سے بانی پر سا۔ العتابہ۔ حدیث میں  
ایسے کہنے والے کو کافہ تعبیر فرمایا ہے اور اسی قسم سے نکمت ہیں جیسے عام جاہل کہا کرتے ہیں کہ تمھیں لگا ہے یہ خوب  
برسیگا اور یہ گفتگو حرام اور اگر یہی اعتقاد ہو تو کفر ہے کیونکہ فاعل حقیقی بخارا اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے۔ کیا ان جاہلون کو  
استدراج نہیں ہے کہ جب قعد پڑتا ہے اور ایک قطرہ نہیں گرتا تو سونچتا ہے وغیرہ سب کہاں جاتے ہیں پھر جب یہ سب  
ساون بجا و ملن متعیا وغیرہ موجود ہوتے ہیں تو انہیں کچھ بھی تاثر نہیں ہے اور اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس  
عالم میں اسباب جاری کیے ہیں پس یہ سب کفار و خوار و انہیں اسباب پر ایمان لے آئے اور انکے واسطے ہی حواس  
میں اور عقل و زرائع ندارد ہے اور اللہ تعالیٰ کی شان عظمت سے محض جاہل ہے اور اہل ایمان سب ان اسباب کو  
دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں لیکن انکو موزن نہیں جانتے ہیں بلکہ سب کو حضرت سبب یعنی خالق عزوجل کے قبضہ قدرت میں  
سمجھتے ہیں پس اگر حضرت رب العزۃ عز شانہ نے ان اسباب کو تاثر دی تو ظور ہونا ہے اور اگر روک دیا تو کچھ بھی  
نہیں ہے اور یہ اسباب و علامات ہیں جیسے ابراہیم علیہ السلام نے انکے نشان لکھ دیا لیکن ابراہیم کو یہ سننے کا اختیار نہیں ہے



چنانچہ دیکھو اگر اللہ تعالیٰ نے جاہلوں پر سادہ نہ کچھ نہوا اسی طرح آفتاب کی گردش مدون سے دیکھتے دیکھتے تجربہ ہو گیا کہ اکثر ایسا ہوا کرتا ہے لیکن اہل عقل و جان چکے زمین کہ جہی ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ عزوجل نے ایسا کیا اور اگر روک دیا تو کچھ نہیں ہوتا ہے۔ اور عجب کہ بہت سے جاہل مسلمان یہی کہہ کرتے ہیں اور یہ بے ایمانی کی دلیل ہے۔ اس سے تو بیکرا فرض ہے۔ م۔ اسی قسم سے یہ قول کہ سہیل نکلا اب جاڑا لایا۔ الحادیہ جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی۔ یہ سب کلمات کفری ہیں۔ واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک وقت آفتاب کی گردش پر ہوتا ہے جیسے چیت بیسا کہ وغیرہ ہیں اور دوسرا جواب چاند کے طلوع پر ہوتا ہے اور ان دونوں کے شمار میں ایک سال میں قریب ایک ہفتہ کے فرق ہوتا ہے تو تین سال میں ہا کر قریب ایک مہینہ کے فرق ہو جاتا ہے اور خوب معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کی گردش سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی و برسات تک ہے اور جب نیچا ہو گیا اور رات بڑھی تو جاڑا ہو گیا پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے تو چاند سے شمار کرنے میں موسم کا حساب نہ آدھکا۔ ان اگر تین سال بعد ایک مہینہ کا فرق ملا کر دو موسم ٹھیک پڑے تو ہندو لوگ یہی کہتے ہیں اور اس مہینہ کا نام لوند رکھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے اور ان کے بڑے بڑے شمار نہیں کرتے بلکہ ہر مہینہ میں ایک دو روز چاند سے برصا لے جاتے اور ۳۱۔۳۰۔۲۹۔۲۸۔۲۷۔۲۶۔۲۵۔۲۴۔۲۳۔۲۲۔۲۱۔۲۰۔۱۹۔۱۸۔۱۷۔۱۶۔۱۵۔۱۴۔۱۳۔۱۲۔۱۱۔۱۰۔۹۔۸۔۷۔۶۔۵۔۴۔۳۔۲۔۱۔۰۔۱۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶۔۷۔۸۔۹۔۱۰۔۱۱۔۱۲۔۱۳۔۱۴۔۱۵۔۱۶۔۱۷۔۱۸۔۱۹۔۲۰۔۲۱۔۲۲۔۲۳۔۲۴۔۲۵۔۲۶۔۲۷۔۲۸۔۲۹۔۳۰۔۳۱۔۳۲۔۳۳۔۳۴۔۳۵۔۳۶۔۳۷۔۳۸۔۳۹۔۴۰۔۴۱۔۴۲۔۴۳۔۴۴۔۴۵۔۴۶۔۴۷۔۴۸۔۴۹۔۵۰۔۵۱۔۵۲۔۵۳۔۵۴۔۵۵۔۵۶۔۵۷۔۵۸۔۵۹۔۶۰۔۶۱۔۶۲۔۶۳۔۶۴۔۶۵۔۶۶۔۶۷۔۶۸۔۶۹۔۷۰۔۷۱۔۷۲۔۷۳۔۷۴۔۷۵۔۷۶۔۷۷۔۷۸۔۷۹۔۸۰۔۸۱۔۸۲۔۸۳۔۸۴۔۸۵۔۸۶۔۸۷۔۸۸۔۸۹۔۹۰۔۹۱۔۹۲۔۹۳۔۹۴۔۹۵۔۹۶۔۹۷۔۹۸۔۹۹۔۱۰۰۔۱۰۱۔۱۰۲۔۱۰۳۔۱۰۴۔۱۰۵۔۱۰۶۔۱۰۷۔۱۰۸۔۱۰۹۔۱۱۰۔۱۱۱۔۱۱۲۔۱۱۳۔۱۱۴۔۱۱۵۔۱۱۶۔۱۱۷۔۱۱۸۔۱۱۹۔۱۲۰۔۱۲۱۔۱۲۲۔۱۲۳۔۱۲۴۔۱۲۵۔۱۲۶۔۱۲۷۔۱۲۸۔۱۲۹۔۱۳۰۔۱۳۱۔۱۳۲۔۱۳۳۔۱۳۴۔۱۳۵۔۱۳۶۔۱۳۷۔۱۳۸۔۱۳۹۔۱۴۰۔۱۴۱۔۱۴۲۔۱۴۳۔۱۴۴۔۱۴۵۔۱۴۶۔۱۴۷۔۱۴۸۔۱۴۹۔۱۵۰۔۱۵۱۔۱۵۲۔۱۵۳۔۱۵۴۔۱۵۵۔۱۵۶۔۱۵۷۔۱۵۸۔۱۵۹۔۱۶۰۔۱۶۱۔۱۶۲۔۱۶۳۔۱۶۴۔۱۶۵۔۱۶۶۔۱۶۷۔۱۶۸۔۱۶۹۔۱۷۰۔۱۷۱۔۱۷۲۔۱۷۳۔۱۷۴۔۱۷۵۔۱۷۶۔۱۷۷۔۱۷۸۔۱۷۹۔۱۸۰۔۱۸۱۔۱۸۲۔۱۸۳۔۱۸۴۔۱۸۵۔۱۸۶۔۱۸۷۔۱۸۸۔۱۸۹۔۱۹۰۔۱۹۱۔۱۹۲۔۱۹۳۔۱۹۴۔۱۹۵۔۱۹۶۔۱۹۷۔۱۹۸۔۱۹۹۔۲۰۰۔۲۰۱۔۲۰۲۔۲۰۳۔۲۰۴۔۲۰۵۔۲۰۶۔۲۰۷۔۲۰۸۔۲۰۹۔۲۱۰۔۲۱۱۔۲۱۲۔۲۱۳۔۲۱۴۔۲۱۵۔۲۱۶۔۲۱۷۔۲۱۸۔۲۱۹۔۲۲۰۔۲۲۱۔۲۲۲۔۲۲۳۔۲۲۴۔۲۲۵۔۲۲۶۔۲۲۷۔۲۲۸۔۲۲۹۔۲۳۰۔۲۳۱۔۲۳۲۔۲۳۳۔۲۳۴۔۲۳۵۔۲۳۶۔۲۳۷۔۲۳۸۔۲۳۹۔۲۴۰۔۲۴۱۔۲۴۲۔۲۴۳۔۲۴۴۔۲۴۵۔۲۴۶۔۲۴۷۔۲۴۸۔۲۴۹۔۲۵۰۔۲۵۱۔۲۵۲۔۲۵۳۔۲۵۴۔۲۵۵۔۲۵۶۔۲۵۷۔۲۵۸۔۲۵۹۔۲۶۰۔۲۶۱۔۲۶۲۔۲۶۳۔۲۶۴۔۲۶۵۔۲۶۶۔۲۶۷۔۲۶۸۔۲۶۹۔۲۷۰۔۲۷۱۔۲۷۲۔۲۷۳۔۲۷۴۔۲۷۵۔۲۷۶۔۲۷۷۔۲۷۸۔۲۷۹۔۲۸۰۔۲۸۱۔۲۸۲۔۲۸۳۔۲۸۴۔۲۸۵۔۲۸۶۔۲۸۷۔۲۸۸۔۲۸۹۔۲۹۰۔۲۹۱۔۲۹۲۔۲۹۳۔۲۹۴۔۲۹۵۔۲۹۶۔۲۹۷۔۲۹۸۔۲۹۹۔۳۰۰۔۳۰۱۔۳۰۲۔۳۰۳۔۳۰۴۔۳۰۵۔۳۰۶۔۳۰۷۔۳۰۸۔۳۰۹۔۳۱۰۔۳۱۱۔۳۱۲۔۳۱۳۔۳۱۴۔۳۱۵۔۳۱۶۔۳۱۷۔۳۱۸۔۳۱۹۔۳۲۰۔۳۲۱۔۳۲۲۔۳۲۳۔۳۲۴۔۳۲۵۔۳۲۶۔۳۲۷۔۳۲۸۔۳۲۹۔۳۳۰۔۳۳۱۔۳۳۲۔۳۳۳۔۳۳۴۔۳۳۵۔۳۳۶۔۳۳۷۔۳۳۸۔۳۳۹۔۳۴۰۔۳۴۱۔۳۴۲۔۳۴۳۔۳۴۴۔۳۴۵۔۳۴۶۔۳۴۷۔۳۴۸۔۳۴۹۔۳۵۰۔۳۵۱۔۳۵۲۔۳۵۳۔۳۵۴۔۳۵۵۔۳۵۶۔۳۵۷۔۳۵۸۔۳۵۹۔۳۶۰۔۳۶۱۔۳۶۲۔۳۶۳۔۳۶۴۔۳۶۵۔۳۶۶۔۳۶۷۔۳۶۸۔۳۶۹۔۳۷۰۔۳۷۱۔۳۷۲۔۳۷۳۔۳۷۴۔۳۷۵۔۳۷۶۔۳۷۷۔۳۷۸۔۳۷۹۔۳۸۰۔۳۸۱۔۳۸۲۔۳۸۳۔۳۸۴۔۳۸۵۔۳۸۶۔۳۸۷۔۳۸۸۔۳۸۹۔۳۹۰۔۳۹۱۔۳۹۲۔۳۹۳۔۳۹۴۔۳۹۵۔۳۹۶۔۳۹۷۔۳۹۸۔۳۹۹۔۴۰۰۔۴۰۱۔۴۰۲۔۴۰۳۔۴۰۴۔۴۰۵۔۴۰۶۔۴۰۷۔۴۰۸۔۴۰۹۔۴۱۰۔۴۱۱۔۴۱۲۔۴۱۳۔۴۱۴۔۴۱۵۔۴۱۶۔۴۱۷۔۴۱۸۔۴۱۹۔۴۲۰۔۴۲۱۔۴۲۲۔۴۲۳۔۴۲۴۔۴۲۵۔۴۲۶۔۴۲۷۔۴۲۸۔۴۲۹۔۴۳۰۔۴۳۱۔۴۳۲۔۴۳۳۔۴۳۴۔۴۳۵۔۴۳۶۔۴۳۷۔۴۳۸۔۴۳۹۔۴۴۰۔۴۴۱۔۴۴۲۔۴۴۳۔۴۴۴۔۴۴۵۔۴۴۶۔۴۴۷۔۴۴۸۔۴۴۹۔۴۵۰۔۴۵۱۔۴۵۲۔۴۵۳۔۴۵۴۔۴۵۵۔۴۵۶۔۴۵۷۔۴۵۸۔۴۵۹۔۴۶۰۔۴۶۱۔۴۶۲۔۴۶۳۔۴۶۴۔۴۶۵۔۴۶۶۔۴۶۷۔۴۶۸۔۴۶۹۔۴۷۰۔۴۷۱۔۴۷۲۔۴۷۳۔۴۷۴۔۴۷۵۔۴۷۶۔۴۷۷۔۴۷۸۔۴۷۹۔۴۸۰۔۴۸۱۔۴۸۲۔۴۸۳۔۴۸۴۔۴۸۵۔۴۸۶۔۴۸۷۔۴۸۸۔۴۸۹۔۴۹۰۔۴۹۱۔۴۹۲۔۴۹۳۔۴۹۴۔۴۹۵۔۴۹۶۔۴۹۷۔۴۹۸۔۴۹۹۔۵۰۰۔۵۰۱۔۵۰۲۔۵۰۳۔۵۰۴۔۵۰۵۔۵۰۶۔۵۰۷۔۵۰۸۔۵۰۹۔۵۱۰۔۵۱۱۔۵۱۲۔۵۱۳۔۵۱۴۔۵۱۵۔۵۱۶۔۵۱۷۔۵۱۸۔۵۱۹۔۵۲۰۔۵۲۱۔۵۲۲۔۵۲۳۔۵۲۴۔۵۲۵۔۵۲۶۔۵۲۷۔۵۲۸۔۵۲۹۔۵۳۰۔۵۳۱۔۵۳۲۔۵۳۳۔۵۳۴۔۵۳۵۔۵۳۶۔۵۳۷۔۵۳۸۔۵۳۹۔۵۴۰۔۵۴۱۔۵۴۲۔۵۴۳۔۵۴۴۔۵۴۵۔۵۴۶۔۵۴۷۔۵۴۸۔۵۴۹۔۵۵۰۔۵۵۱۔۵۵۲۔۵۵۳۔۵۵۴۔۵۵۵۔۵۵۶۔۵۵۷۔۵۵۸۔۵۵۹۔۵۶۰۔۵۶۱۔۵۶۲۔۵۶۳۔۵۶۴۔۵۶۵۔۵۶۶۔۵۶۷۔۵۶۸۔۵۶۹۔۵۷۰۔۵۷۱۔۵۷۲۔۵۷۳۔۵۷۴۔۵۷۵۔۵۷۶۔۵۷۷۔۵۷۸۔۵۷۹۔۵۸۰۔۵۸۱۔۵۸۲۔۵۸۳۔۵۸۴۔۵۸۵۔۵۸۶۔۵۸۷۔۵۸۸۔۵۸۹۔۵۹۰۔۵۹۱۔۵۹۲۔۵۹۳۔۵۹۴۔۵۹۵۔۵۹۶۔۵۹۷۔۵۹۸۔۵۹۹۔۶۰۰۔۶۰۱۔۶۰۲۔۶۰۳۔۶۰۴۔۶۰۵۔۶۰۶۔۶۰۷۔۶۰۸۔۶۰۹۔۶۱۰۔۶۱۱۔۶۱۲۔۶۱۳۔۶۱۴۔۶۱۵۔۶۱۶۔۶۱۷۔۶۱۸۔۶۱۹۔۶۲۰۔۶۲۱۔۶۲۲۔۶۲۳۔۶۲۴۔۶۲۵۔۶۲۶۔۶۲۷۔۶۲۸۔۶۲۹۔۶۳۰۔۶۳۱۔۶۳۲۔۶۳۳۔۶۳۴۔۶۳۵۔۶۳۶۔۶۳۷۔۶۳۸۔۶۳۹۔۶۴۰۔۶۴۱۔۶۴۲۔۶۴۳۔۶۴۴۔۶۴۵۔۶۴۶۔۶۴۷۔۶۴۸۔۶۴۹۔۶۵۰۔۶۵۱۔۶۵۲۔۶۵۳۔۶۵۴۔۶۵۵۔۶۵۶۔۶۵۷۔۶۵۸۔۶۵۹۔۶۶۰۔۶۶۱۔۶۶۲۔۶۶۳۔۶۶۴۔۶۶۵۔۶۶۶۔۶۶۷۔۶۶۸۔۶۶۹۔۶۷۰۔۶۷۱۔۶۷۲۔۶۷۳۔۶۷۴۔۶۷۵۔۶۷۶۔۶۷۷۔۶۷۸۔۶۷۹۔۶۸۰۔۶۸۱۔۶۸۲۔۶۸۳۔۶۸۴۔۶۸۵۔۶۸۶۔۶۸۷۔۶۸۸۔۶۸۹۔۶۹۰۔۶۹۱۔۶۹۲۔۶۹۳۔۶۹۴۔۶۹۵۔۶۹۶۔۶۹۷۔۶۹۸۔۶۹۹۔۷۰۰۔۷۰۱۔۷۰۲۔۷۰۳۔۷۰۴۔۷۰۵۔۷۰۶۔۷۰۷۔۷۰۸۔۷۰۹۔۷۱۰۔۷۱۱۔۷۱۲۔۷۱۳۔۷۱۴۔۷۱۵۔۷۱۶۔۷۱۷۔۷۱۸۔۷۱۹۔۷۲۰۔۷۲۱۔۷۲۲۔۷۲۳۔۷۲۴۔۷۲۵۔۷۲۶۔۷۲۷۔۷۲۸۔۷۲۹۔۷۳۰۔۷۳۱۔۷۳۲۔۷۳۳۔۷۳۴۔۷۳۵۔۷۳۶۔۷۳۷۔۷۳۸۔۷۳۹۔۷۴۰۔۷۴۱۔۷۴۲۔۷۴۳۔۷۴۴۔۷۴۵۔۷۴۶۔۷۴۷۔۷۴۸۔۷۴۹۔۷۵۰۔۷۵۱۔۷۵۲۔۷۵۳۔۷۵۴۔۷۵۵۔۷۵۶۔۷۵۷۔۷۵۸۔۷۵۹۔۷۶۰۔۷۶۱۔۷۶۲۔۷۶۳۔۷۶۴۔۷۶۵۔۷۶۶۔۷۶۷۔۷۶۸۔۷۶۹۔۷۷۰۔۷۷۱۔۷۷۲۔۷۷۳۔۷۷۴۔۷۷۵۔۷۷۶۔۷۷۷۔۷۷۸۔۷۷۹۔۷۸۰۔۷۸۱۔۷۸۲۔۷۸۳۔۷۸۴۔۷۸۵۔۷۸۶۔۷۸۷۔۷۸۸۔۷۸۹۔۷۹۰۔۷۹۱۔۷۹۲۔۷۹۳۔۷۹۴۔۷۹۵۔۷۹۶۔۷۹۷۔۷۹۸۔۷۹۹۔۸۰۰۔۸۰۱۔۸۰۲۔۸۰۳۔۸۰۴۔۸۰۵۔۸۰۶۔۸۰۷۔۸۰۸۔۸۰۹۔۸۱۰۔۸۱۱۔۸۱۲۔۸۱۳۔۸۱۴۔۸۱۵۔۸۱۶۔۸۱۷۔۸۱۸۔۸۱۹۔۸۲۰۔۸۲۱۔۸۲۲۔۸۲۳۔۸۲۴۔۸۲۵۔۸۲۶۔۸۲۷۔۸۲۸۔۸۲۹۔۸۳۰۔۸۳۱۔۸۳۲۔۸۳۳۔۸۳۴۔۸۳۵۔۸۳۶۔۸۳۷۔۸۳۸۔۸۳۹۔۸۴۰۔۸۴۱۔۸۴۲۔۸۴۳۔۸۴۴۔۸۴۵۔۸۴۶۔۸۴۷۔۸۴۸۔۸۴۹۔۸۵۰۔۸۵۱۔۸۵۲۔۸۵۳۔۸۵۴۔۸۵۵۔۸۵۶۔۸۵۷۔۸۵۸۔۸۵۹۔۸۶۰۔۸۶۱۔۸۶۲۔۸۶۳۔۸۶۴۔۸۶۵۔۸۶۶۔۸۶۷۔۸۶۸۔۸۶۹۔۸۷۰۔۸۷۱۔۸۷۲۔۸۷۳۔۸۷۴۔۸۷۵۔۸۷۶۔۸۷۷۔۸۷۸۔۸۷۹۔۸۸۰۔۸۸۱۔۸۸۲۔۸۸۳۔۸۸۴۔۸۸۵۔۸۸۶۔۸۸۷۔۸۸۸۔۸۸۹۔۸۹۰۔۸۹۱۔۸۹۲۔۸۹۳۔۸۹۴۔۸۹۵۔۸۹۶۔۸۹۷۔۸۹۸۔۸۹۹۔۹۰۰۔۹۰۱۔۹۰۲۔۹۰۳۔۹۰۴۔۹۰۵۔۹۰۶۔۹۰۷۔۹۰۸۔۹۰۹۔۹۱۰۔۹۱۱۔۹۱۲۔۹۱۳۔۹۱۴۔۹۱۵۔۹۱۶۔۹۱۷۔۹۱۸۔۹۱۹۔۹۲۰۔۹۲۱۔۹۲۲۔۹۲۳۔۹۲۴۔۹۲۵۔۹۲۶۔۹۲۷۔۹۲۸۔۹۲۹۔۹۳۰۔۹۳۱۔۹۳۲۔۹۳۳۔۹۳۴۔۹۳۵۔۹۳۶۔۹۳۷۔۹۳۸۔۹۳۹۔۹۴۰۔۹۴۱۔۹۴۲۔۹۴۳۔۹۴۴۔۹۴۵۔۹۴۶۔۹۴۷۔۹۴۸۔۹۴۹۔۹۵۰۔۹۵۱۔۹۵۲۔۹۵۳۔۹۵۴۔۹۵۵۔۹۵۶۔۹۵۷۔۹۵۸۔۹۵۹۔۹۶۰۔۹۶۱۔۹۶۲۔۹۶۳۔۹۶۴۔۹۶۵۔۹۶۶۔۹۶۷۔۹۶۸۔۹۶۹۔۹۷۰۔۹۷۱۔۹۷۲۔۹۷۳۔۹۷۴۔۹۷۵۔۹۷۶۔۹۷۷۔۹۷۸۔۹۷۹۔۹۸۰۔۹۸۱۔۹۸۲۔۹۸۳۔۹۸۴۔۹۸۵۔۹۸۶۔۹۸۷۔۹۸۸۔۹۸۹۔۹۹۰۔۹۹۱۔۹۹۲۔۹۹۳۔۹۹۴۔۹۹۵۔۹۹۶۔۹۹۷۔۹۹۸۔۹۹۹۔۱۰۰۰۔۱۰۰۱۔۱۰۰۲۔۱۰۰۳۔۱۰۰۴۔۱۰۰۵۔۱۰۰۶۔۱۰۰۷۔۱۰۰۸۔۱۰۰۹۔۱۰۱۰۔۱۰۱۱۔۱۰۱۲۔۱۰۱۳۔۱۰۱۴۔۱۰۱۵۔۱۰۱۶۔۱۰۱۷۔۱۰۱۸۔۱۰۱۹۔۱۰۲۰۔۱۰۲۱۔۱۰۲۲۔۱۰۲۳۔۱۰۲۴۔۱۰۲۵۔۱۰۲۶۔۱۰۲۷۔۱۰۲۸۔۱۰۲۹۔۱۰۳۰۔۱۰۳۱۔۱۰۳۲۔۱۰۳۳۔۱۰۳۴۔۱۰۳۵۔۱۰۳۶۔۱۰۳۷۔۱۰۳۸۔۱۰۳۹۔۱۰۴۰۔۱۰۴۱۔۱۰۴۲۔۱۰۴۳۔۱۰۴۴۔۱۰۴۵۔۱۰۴۶۔۱۰۴۷۔۱۰۴۸۔۱۰۴۹۔۱۰۵۰۔۱۰۵۱۔۱۰۵۲۔۱۰۵۳۔۱۰۵۴۔۱۰۵۵۔۱۰۵۶۔۱۰۵۷۔۱۰۵۸۔۱۰۵۹۔۱۰۶۰۔۱۰۶۱۔۱۰۶۲۔۱۰۶۳۔۱۰۶۴۔۱۰۶۵۔۱۰۶۶۔۱۰۶۷۔۱۰۶۸۔۱۰۶۹۔۱۰۷۰۔۱۰۷۱۔۱۰۷۲۔۱۰۷۳۔۱۰۷۴۔۱۰۷۵۔۱۰۷۶۔۱۰۷۷۔۱۰۷۸۔۱۰۷۹۔۱۰۸۰۔۱۰۸۱۔۱۰۸۲۔۱۰۸۳۔۱۰۸۴۔۱۰۸۵۔۱۰۸۶۔۱۰۸۷۔۱۰۸۸۔۱۰۸۹۔۱۰۹۰۔۱۰۹۱۔۱۰۹۲۔۱۰۹۳۔۱۰۹۴۔۱۰۹۵۔۱۰۹۶۔۱۰۹۷۔۱۰۹۸۔۱۰۹۹۔۱۱۰۰۔۱۱۰۱۔۱۱۰۲۔۱۱۰۳۔۱۱۰۴۔۱۱۰۵۔۱۱۰۶۔۱۱۰۷۔۱۱۰۸۔۱۱۰۹۔۱۱۱۰۔۱۱۱۱۔۱۱۱۲۔۱۱۱۳۔۱۱۱۴۔۱۱۱۵۔۱۱۱۶۔۱۱۱۷۔۱۱۱۸۔۱۱۱۹۔۱۱۲۰۔۱۱۲۱۔۱۱۲۲۔۱۱۲۳۔۱۱۲۴۔۱۱۲۵۔۱۱۲۶۔۱۱۲۷۔۱۱۲۸۔۱۱۲۹۔۱۱۳۰۔۱۱۳۱۔۱۱۳۲۔۱۱۳۳۔۱۱۳۴۔۱۱۳۵۔۱۱۳۶۔۱۱۳۷۔۱۱۳۸۔۱۱۳۹۔۱۱۴۰۔۱۱۴۱۔۱۱۴۲۔۱۱۴۳۔۱۱۴۴۔۱۱۴۵۔۱۱۴۶۔۱۱۴۷۔۱۱۴۸۔۱۱۴۹۔۱۱۵۰۔۱۱۵۱۔۱۱۵۲۔۱۱۵۳۔۱۱۵۴۔۱۱۵۵۔۱۱۵۶۔۱۱۵۷۔۱۱۵۸۔۱۱۵۹۔۱۱۶۰۔۱۱۶۱۔۱۱۶۲۔۱۱۶۳۔۱۱۶۴۔۱۱۶۵۔۱۱۶۶۔۱۱۶۷۔۱۱۶۸۔۱۱۶۹۔۱۱۷۰۔۱۱۷۱۔۱۱۷۲۔۱۱۷۳۔۱۱۷۴۔۱۱۷۵۔۱۱۷۶۔۱۱۷۷۔۱۱۷۸۔۱۱۷۹۔۱۱۸۰۔۱۱۸۱۔۱۱۸۲۔۱۱۸۳۔۱۱۸۴۔۱۱۸۵۔۱۱۸۶۔۱۱۸۷۔۱۱۸۸۔۱۱۸۹۔۱۱۹۰۔۱۱۹۱۔۱۱۹۲۔۱۱۹۳۔۱۱۹۴۔۱۱۹۵۔۱۱۹۶۔۱۱۹۷۔۱۱۹۸۔۱۱۹۹۔۱۲۰۰۔۱۲۰۱۔۱۲۰۲۔۱۲۰۳۔۱۲۰۴۔۱۲۰۵۔۱۲۰۶۔۱۲۰۷۔۱۲۰۸۔۱۲۰۹۔۱۲۱۰۔۱۲۱۱۔۱۲۱۲۔۱۲۱۳۔۱۲۱۴۔۱۲۱۵۔۱۲۱۶۔۱۲۱۷۔۱۲۱۸۔۱۲۱۹۔۱۲۲۰۔۱۲۲۱۔۱۲۲۲۔۱۲۲۳۔۱۲۲۴۔۱۲۲۵۔۱۲۲۶۔۱۲۲۷۔۱۲۲۸۔۱۲۲۹۔۱۲۳۰۔۱۲۳۱۔۱۲۳۲۔۱۲۳۳۔۱۲۳۴۔۱۲۳۵۔۱۲۳۶۔۱۲۳۷۔۱۲۳۸۔۱۲۳۹۔۱۲۴۰۔۱۲۴۱۔۱۲۴۲۔۱۲۴۳۔۱۲۴۴۔۱۲۴۵۔۱۲۴۶۔۱۲۴۷۔۱۲۴۸۔۱۲۴۹۔۱۲۵۰۔۱۲۵۱۔۱۲۵۲۔۱۲۵۳۔۱۲۵۴۔۱۲۵۵۔۱۲۵۶۔۱۲۵۷۔۱۲۵۸۔۱۲۵۹۔۱۲۶۰۔۱۲۶۱۔۱۲۶۲۔۱۲۶۳۔۱۲۶۴۔۱۲۶۵۔۱۲۶۶۔۱۲۶۷۔۱۲۶۸۔۱۲۶۹۔۱۲۷۰۔۱۲۷۱۔۱۲۷۲۔۱۲۷۳۔۱۲۷۴۔۱۲۷۵۔۱۲۷۶۔۱۲۷۷۔۱۲۷۸۔۱۲۷۹۔۱۲۸۰۔۱۲۸۱۔۱۲۸۲۔۱۲۸۳۔۱۲۸۴۔۱۲۸۵۔۱۲۸۶۔۱۲۸۷۔۱۲۸۸۔۱۲۸۹۔۱۲۹۰۔۱۲۹۱۔۱۲۹۲۔۱۲۹۳۔۱۲۹۴۔۱۲۹۵۔۱۲۹۶۔۱۲۹۷۔۱۲۹۸۔۱۲۹۹۔۱۳۰۰۔۱۳۰۱۔۱۳۰۲۔۱۳۰۳۔۱۳۰۴۔۱۳۰۵۔۱۳۰۶۔۱۳۰۷۔۱۳۰۸۔۱۳۰۹۔۱۳۱۰۔۱۳۱۱۔۱۳۱۲۔۱۳۱۳۔۱۳۱۴۔۱۳۱۵۔۱۳۱۶۔۱۳۱۷۔۱۳۱۸۔۱۳۱۹۔۱۳۲۰۔۱۳۲۱۔۱۳۲۲۔۱۳۲۳۔۱۳۲۴۔۱۳۲۵۔۱۳۲۶۔۱۳۲۷۔۱۳۲۸۔۱۳۲۹۔۱۳۳۰۔۱۳۳۱۔۱۳۳۲۔۱۳۳۳۔۱۳۳۴۔۱۳۳۵۔۱۳۳۶۔۱۳۳۷۔۱۳۳۸۔۱۳۳۹۔۱۳۴۰۔۱۳۴۱۔۱۳۴۲۔۱۳۴۳۔۱۳۴۴۔۱۳۴۵۔۱۳۴۶۔۱۳۴۷۔۱۳۴۸۔۱۳۴۹۔۱۳۵۰۔۱۳۵۱۔۱۳۵۲۔۱۳۵۳۔۱۳۵۴۔۱۳۵۵۔۱۳۵۶۔۱۳۵۷۔۱۳۵۸۔۱۳۵۹۔۱۳۶۰۔۱۳۶۱۔۱۳۶۲۔۱۳۶۳۔۱۳۶۴۔۱۳۶۵۔۱۳۶۶۔۱۳۶۷۔۱۳۶۸۔۱۳۶۹۔۱۳۷۰۔۱۳۷۱۔۱۳۷۲۔۱۳۷۳۔۱۳۷۴۔۱۳۷۵۔۱۳۷۶۔۱۳۷۷۔۱۳۷۸۔۱۳۷۹۔۱۳۸۰۔۱۳۸۱۔۱۳۸۲۔۱۳۸۳۔۱۳۸۴۔۱۳۸۵۔۱۳۸۶۔۱۳۸۷۔۱۳۸۸۔۱۳۸۹۔۱۳۹۰۔۱۳۹۱۔۱۳۹۲۔۱۳۹۳۔۱۳۹۴۔۱۳۹۵۔۱۳۹۶۔۱۳۹۷۔۱۳۹۸۔۱۳۹۹۔۱۴۰۰۔۱۴۰۱۔۱۴۰۲۔۱۴۰۳۔۱۴۰۴۔۱۴۰۵۔۱۴۰۶۔۱۴۰۷۔۱۴۰۸۔۱۴۰۹۔۱۴۱۰۔۱۴۱۱۔۱۴۱۲۔۱۴۱۳۔۱۴۱۴۔۱۴۱۵۔۱۴۱۶۔۱۴۱۷۔۱۴۱۸۔۱۴۱۹۔۱۴۲۰۔۱۴۲۱۔۱۴۲۲۔۱۴۲۳۔۱۴۲۴۔۱۴۲۵۔۱۴۲۶۔۱۴۲۷۔۱۴۲۸۔۱۴۲۹۔۱۴۳۰۔۱۴۳۱۔۱۴۳۲۔۱۴۳۳۔۱۴۳۴۔۱۴۳۵۔۱۴۳۶۔۱۴۳۷۔۱۴۳۸۔۱۴۳۹۔۱۴۴۰۔۱۴۴۱۔۱۴۴۲۔۱۴۴۳۔۱۴۴۴۔۱۴۴۵۔۱۴۴۶۔۱۴۴۷۔۱۴۴۸۔۱۴۴۹۔۱۴۵۰۔۱۴۵۱۔۱۴۵۲۔۱۴۵۳۔۱۴۵۴۔۱۴۵۵۔۱۴۵۶۔۱۴۵۷۔۱۴۵۸۔۱۴۵۹۔۱۴۶۰۔۱۴۶۱۔۱۴۶۲۔۱۴۶۳۔۱۴۶۴۔۱۴۶۵۔۱۴۶۶۔۱۴۶۷۔۱۴۶۸۔۱۴۶۹۔۱۴۷۰۔۱۴۷۱۔۱۴۷۲۔۱۴۷۳۔۱۴۷۴۔۱۴۷۵۔۱۴۷۶۔۱۴۷۷۔۱۴۷۸۔۱۴۷۹۔۱۴۸۰۔۱۴۸۱۔۱۴۸۲۔۱۴۸۳۔۱۴۸۴۔۱۴۸۵۔۱۴۸۶۔۱۴۸۷۔۱۴۸۸۔۱۴۸۹۔۱۴۹۰۔۱۴۹۱۔۱۴۹۲۔۱۴۹۳۔۱۴۹۴۔۱۴۹۵۔۱۴۹۶۔۱۴۹۷۔۱۴۹۸۔۱۴۹۹۔۱۵۰۰۔۱۵۰۱۔۱۵۰۲۔۱۵۰۳۔۱۵۰۴۔۱۵۰۵۔۱۵۰۶۔۱۵۰۷۔۱۵۰۸۔۱۵۰۹۔۱۵۱۰۔۱۵۱۱۔۱۵۱۲۔۱۵۱۳۔۱۵۱۴۔۱۵۱۵۔۱۵۱۶۔۱۵۱۷۔۱۵۱۸۔۱۵۱۹۔۱۵۲۰۔۱۵۲۱۔۱۵۲۲۔۱۵۲۳۔۱۵۲۴۔۱۵۲۵۔۱۵۲۶۔۱۵۲۷۔۱۵۲۸۔۱۵۲۹۔۱۵۳۰۔۱۵۳۱۔۱۵۳۲۔۱۵۳۳۔۱۵۳۴۔۱۵۳۵۔۱۵۳۶۔۱۵۳۷۔



کر دیا تو گنہگار ہوگا۔ جو ہر افتادی۔ اور اسی طرح اگر اولاد میں سے اسے ایک کو کچھ عطیہ دیا اور دوسرے کو نہیں دیا تو یہ عذر  
 چنانچہ نمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ابھر شاہ کرنا  
 چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو ایسے مثل دیا تو عرض کیا کہ نہیں۔ پس فرمایا کہ تو مجھے ظلم پر گواہ مت کر۔  
 کافی الصبح۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر حکم میں عطیہ واقع ہو جائیگا مگر غافل گنہگار ہے۔ م۔ بھر اگر کسی قاضی نے معتبر تادل  
 شرعی سے اسکا اقرار باطل کیا اور یہ قاضی فقیہ یعنی مجتہد ہے تو جائز ہے نہ نہیں۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اولاد سب ایک کت  
 ہوں۔ اور اگر بعض فاسق ہوں پس اسے اولاد صالح کے واسطے کل ملکیت کا اقرار کر دیا تو گنہگار ہوگا۔ جو ہر افتادی۔  
 اور حجت ہے کہ قرآن مجید میں ظلم و عدوان پر مدد کرنا منع ہے حالانکہ اگر فاسقوں کو دے تو ظلم پر مدد ہوگی اور ابھی اسکی زندگی میں  
 کسی مقدار کی میراث نہیں مقرر ہوئی ہے۔ م۔ راستہ عام پر پانی چھوڑنا کہ بنا بریجہ جلدے کچھ مضافتہ نہیں ہے اور ضرورت اور حجت  
 زیادہ جائز نہیں ہے۔ بلکہ جو خیر سے میں بند کر کے لٹکا یا تو جائز نہیں ہے۔ القیہ۔ ساحر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دیا جائے  
 کیونکہ وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں اور اگر انھوں نے توبہ کی تو قبول ہونگی اور اگر یہ گرفتار ہوئے پھر توبہ کی تو قبول ہونگی  
 اور قتل کر دیے جائینگے اور زندیق جو اپنی باتوں کی جانب بلاتا ہو وہ بھی قتل کیا جائیگا اسی پر فتویٰ دیا جائے خواہ یہ مفتین  
 (کتاب التحری) اس میں چند ابواب ہیں (باب اول تحری کی تفصیل و رکن و شرط و حکم کے بیان میں) تحری کی  
 تفصیل یہ ہے جب کسی چیز کی اصل حقیقت پر وفوت ممکن نہ ہو تو غالب رائے سے اسکو دریافت کرنا تحری کہلاتا ہے۔ بسوط  
 اور اسکا رکن یہ ہے کہ اپنے دل سے ٹھیک بات دریافت کرے کیونکہ تحری کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے اور تحری اس وقت جائز  
 ہوتی ہے کہ کوئی دلیل موجود نہ ہو اور حالت مشتبہ ہو کیونکہ تحری تو اشتباہ ہی کی حالت میں مجتہد ہے اور دلیل ندارد ہونا اسواسطے  
 شرط ہے کہ حقیقی حال معلوم ہونے سے عاجزی ثابت ہو۔ تحری کا حکم یہ ہے کہ شرع میں یہ عمل ٹھیک واقع ہوتا ہے۔ محیط السخری۔  
 دو آدمیوں نے تحری کی مگر ایک نے ٹھیک بات بائی اور دوسرے نے نہیں بائی تو ثواب میں دو وزن برابر ہونگے بلکہ  
 جس نے ٹھیک بات بائی کیونکہ اسکو صواب کا ثواب زائد حاصل ہوگا۔ مجموعۃ الفتاوی۔ اگر وقت نماز مشتبہ ہو پس اگر وقت  
 آنے میں اشتباہ ہے تو تحری نہیں بلکہ صبر کرے یہاں تک کہ وقت آجائے کایقین ہو جائے اور اگر وقت نکل جائے تو من شک  
 ہو تو اس روز کی اس نماز کی نیت کرے یعنی مثلاً نماز عصر روز چہار شنبہ جو ہر افتادی۔ اگر میدان میں عشار کی نماز پڑھی اور  
 آسمان صاف ہے مگر اسکو ستاروں کی پہچان نہیں ہے پھر ظاہر ہوا کہ اسے قبلہ کی سمت میں خطا ہے تو شیخ طہیر الدین نے فرمایا  
 کہ اسکی نماز جائز ہے اور دوسرے مشائخ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔ نظیر یہ۔ اگر ایک عورت آنکھ کی بینائی سے معذور ہو  
 اسکو کوئی ایسا شخص نہیں ملتا جو قبلہ کی طرف متوجہ کرے پس اگر وقت تنگ ہو جاوے اور کوئی نہ ملے تو وہ تحری کرے۔  
 جو ہر الفتادی۔ اور بسوط کے باب ملوۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحری قبلہ جیسے شہر سے  
 باہر جائز ہے ویسے شہر کے اندر بھی جائز ہے اسکی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات میں ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور  
 ان میں سے ایک امام بنا پس بعض کا رخ قبلہ کی جانب تھا اور بعض کا نہیں تھا حالانکہ ان سب کا گمان یہ ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ  
 کی جانب میں یعنی انھوں نے تحری سے یہ گمان کیا تھا پس ان سب کی نماز جائز ہے کیونکہ جب تندرست لوگوں سے یہ بات  
 حالت اشتباہ میں جائز ہے تو بیماروں سے مدہ اولی جائز ہے وجہ استعمال یہ ہے کہ امام محمد نے دون تفصیل کے انکی نماز  
 جائز ہونے کا حکم دیا طراہ یہ مکان شہر میں ہوا شہر سے باہر ہوا و شیخ طوائی نے ذکر فرمایا کہ اگر مکان کے رات میں نماز  
 پڑھی جائے اور لوگ سو گئے ہیں اگر نماز فرغ ہو تو تحری نہیں جائز ہے اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے و لیکن مشائخ نے  
 کہا کہ صحیح یہ ہے کہ شہر میں تحری نہیں جائز ہے۔ الحید۔ ایک شخص کسی دم کی مسجد میں داخل ہوا پس اگر اہل مسجد میں کوئی

نہیں تھا تو اگر اہل مسجد میں کوئی



شخص موجود ہو تو اس سے دریافت کرے اور تحری جائز نہیں ہے اور اگر اسے تحری کر کے نماز پڑھی پس اگر جست ٹھیک  
 پائی تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص نہ ہو جس نے تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس نے غیر قبلہ  
 کی جانب پڑھی ہے تو بھی جائز ہے اور اگر تحری نہ کی ہو تو جائز نہیں ہے اور اگر اپنی مسجد ہو تو بعض مسئلے نے کہا کہ حکم مثل گھر کے ہے  
 اور بعض نے کہا کہ اسکا حکم غیر کی مسجد کے مانند ہے۔ کتاب الحجۃ میں مذکور ہے دو آدمی ایک جنگلی میں نکل گئے اور ہر ایک نے تحری  
 کی اور دونوں کی تحری ایک دوسرے کے مخالفت واقع ہوئی تو بھی دونوں کی نماز جائز ہے پھر اگر درمیان نماز میں ایک  
 کی رائے بدل کر اپنے ساتھی کی جانب پھر جائے اور اقتدار کرے تو جائز ہے بشرطیکہ اسے از سر نو تکبیر کی ہو ورنہ جائز نہیں  
 ہے۔ التمام غایہ۔ (باب دوم زکوٰۃ میں تحری کر کے کے بیان میں ہے) اگر زکوٰۃ دینے میں تحری کی اور غالب رائے میں  
 ہے یا کہ یہ فقیر ہے یا اسے آگاہ کیا کہ میں فقیر ہوں یا کسی عادل نے بتلایا کہ یہ فقیر ہے یا اسکو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی  
 صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے دیکھ کر غالب گمان کیا کہ یہ فقیر ہے اور اپنی زکوٰۃ اسکو دیدی پھر اسکو اشتباہ ہو گیا تو  
 ان سب صورتوں میں اگر اس نے فقیر جانا تھا یا اسکی غالب رائے میں فقیر تھا یا اسکو کچھ علم نہیں ہوا یا اسکی غالب رائے میں  
 تو گرتھا یا اسے تو گرتھا تھا تو ان سب صورتوں میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو جائیگی اور امام ابو یوسف کے  
 نزدیک فقط ایک صورت میں جب اسے تو گرتھا یا اسے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ المحیط۔ (باب سوم کپڑوں و برتنوں میں تحری کر کے کے  
 بیان میں) اگر ایک شخص کئی کپڑے بین جنہیں سے بعض نجس اور بعض پاک ہیں پس اگر کسی علامت سے تمیز ممکن ہو تو جدا  
 کرے اور اگر بالیقین اسکو پاک کپڑا نہیں ہے اور ایسی چیز بھی نہیں جس سے کوئی کپڑا دھوئے حالانکہ نماز کی ضرورت ہے تو تحری  
 کر کے ہو کپڑا پاک نظر آوے اس میں نماز پڑھے اور اگر حالت اضطراب ہو تو تحری فقط ایسی صورت میں جائز ہے کہ جب یہ معلوم  
 ہو کہ ان مختلف کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر دو کپڑوں میں سے ایک غائب ہو یا اسکی تحری  
 میں واقع ہو پس اس میں اسے غلطی نماز پڑھی پھر اسکی تحری میں آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہے اور اس سے غصہ کی نماز پڑھی تو جائز  
 نہیں کیونکہ جب پہلے نماز جائز ہونے کا حکم دیا تو یہ معلوم ہے کہ دوسرا کپڑا نجس ہے پھر اس کے خلاف اسکی تحری مستبر ہوگی ہاں اگر اسکو  
 یقین ہو جائے کہ جس کپڑے میں ظہر کی نماز پڑھی وہی نجس ہے تو ظہر کا اعادہ کرے۔ محیط السرخسی۔ دو شخصوں نے تیرا اندازی  
 کی مشق کی درحالیکہ وضو کے ساتھ ہیں پھر انہیں سے کسی ایک کے بدن سے ایک نظر ڈون ٹپکا کر ہر ایک شکر ہے کہ میرے  
 بدن سے نہیں ٹپکا پھر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی تو ہر ایک کی نماز جائز ہے اور اگر ایک نے دوسرے کی اقتدا  
 کی تو مقتدی کی نماز نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اگر سفر میں آدمی کے پاس چند برتن ہوں جنہیں سے بعض نجس اور بعض پاک  
 ہیں پس اگر یہ معلوم ہو کہ پاک زیادہ ہیں تو حالت اختیاری و حالت اضطراری دونوں میں تحری کرنا ضرور کرنے اور پانی  
 پینے دونوں کے واسطے جائز ہے اور اگر نجس زیادہ ہوں یا دونوں برابر ہوں پس اگر حالت اختیاری ہو تو پانی پینے یا وضو  
 کرنے کسی کے واسطے تحری نہیں جائز ہے اور اگر حالت اضطراری ہو تو پانی پینے کے واسطے تحری کرنا بلا حرج جائز ہے  
 اور وضو کے واسطے تحری ہمارے نزدیک نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔ الذخیرہ۔ اور اصل میں مذکور ہے کہ پانی ہا کہ تیمم کرے  
 اور یہ واجب نہیں بلکہ احتیاط ہے اور امام طحاوی نے فرمایا کہ دونوں پانی غلط کر کے تیمم کرے اور یہ زیادہ بہتر و احوط ہے کیونکہ  
 بہادہ سے پانی کی نغفٹ جاتی رہیگی اور غلط کرنے میں وہ اپنے جائز دن وغیرہ کو بگاڑ سکتا ہے بلکہ کبھی عاجز و مضطر ہو  
 خود اس پانی کو پی سکتا ہے۔ البسوط۔ اور اگر اسے دونوں پانیوں سے وضو کر کے نماز پڑھی تو بھی اسکی نماز جائز ہو جائیگی  
 بشرطیکہ سر میں سے ہر ایک پانی سے علیحدہ جگہ مسح کیا ہو محیط السرخسی۔ اگر سفر میں اسکا برتن اسکے ساتھیوں کے برتنوں  
 میں مل گیا حالانکہ ساتھی لوگ اسوقت غائب ہیں تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ تحری کر کے ایک برتن بکرا اس سے وضو کرے۔



بیشک تمام ایک بات سے درمیان مشترک ہو پھر ایک شخص کو ضرورت پڑی حالانکہ ساتھی غائب ہیں تو اپنے حصہ کے قدر  
 نکال لے اور اسی طرح اگر اُسکی روٹی اُسکے ساتھیوں کی روٹی میں مختلط ہو گئی تو بھی بعض شلخ کے نزدیک تحریر کرے اور  
 بعض شلخ نے فرمایا کہ برتنوں و روٹیوں میں تحریر نہیں کریگا بلکہ بیان تک انتظار کرے کہ اُسکے ساتھی آجائیں لیکن  
 یہ اُسوقت تک ہے کہ حالت اختیاری باقی ہو اور اگر حالت اضطرار تک ذیبت ہو چکی تو ہر حال اُسکو تحریر جائز ہے۔ الذخیرہ  
 اگر چند جائز کھال گھنچے ہوئے موجود ہوں مگر ان میں سے بعض مردار ہیں پس اگر کسی علامت سے انکی شناخت ممکن ہو  
 تو سب صورتوں میں امتیاز کرے اور متبادل مباح ہے اور اگر امتیاز کسی علامت سے ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے کہ اگر حالت  
 اضطراری ہی یعنی بالیقین حلال کیا ہو جائز نہیں ملتا اور نہ حلال خدا تعالیٰ ہی حتیٰ کہ وہ اس میں سے کھانے کے واسطے  
 مضطر ہو تو ہر حال تحریر کر کے متبادل کرے اور اگر حالت اختیاری باقی ہو پس اگر زیادہ مردار ہوں یا برابر ہوں تو تحریر  
 کے ساتھ متبادل نہیں جائز ہے اور اگر حلال زائد ہوں تو تحریر کر کے متبادل جائز ہے۔ المخطیہ اگر دس کھڑے سر کے بھر  
 ہوں اور ان میں سے ایک میں مردار ہو یا کرا اُسکو نکال کے پھینک دیا پھر بچوں گیا کہ یہ کون گھڑا تھا تو وہ بلی چھوڑے  
 پس جس شک پر بیٹھے وہی شخص ہے اور باقی پاک ہیں القبیہ۔ یہ سب زیادات ضروریاتاً اضطراری ہیں۔ م۔

## کتاب احیاء الموات

یہ کتاب مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں ہے۔

قال الموات ما لا ینتفع بہ بن الاراضی لا لقطع الماء عنہ او لغابة الماء علیہ او ما استبد ذلک بما یمنع ازرق  
 سبی ذلک لبطلان الانتفاع بہ۔ قدوری نے کہا کہ موات وہ اراضی ہیں جن سے انتفاع نہ خواہ اسوجہ سے کہ  
 اسنے پانی منقطع ہے یا اسوجہ سے کہ انہر پانی چڑھ آیا ہے یا اسکے مانند کوئی وجہ جو زراعت سے منع ہے اور موات یعنی مردہ  
 اسوجہ سے اُسکا نام رکھا گیا کہ اُسکے ساتھ انتفاع ندارد ہے۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ زمین موات وہ زمین ہے جو شہر  
 سے باہر کسی کی ملک نہ ہو اور نہ اس میں کوئی حق خاص ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات نہیں ہو سکتی اگرچہ  
 غیر مزدوم ہو اسی طرح شہر سے باہر کسی کی ملک ہو وہ بھی موات نہوگی اور جس زمین سے کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات  
 نہوگی جیسے وہ زمین کہ چنان سے شہر والے ملک یا ان لاتے ہیں یا اونکی چراگاہ ہے یا ملک کی جمیل وغیرہ حتیٰ کہ امام کو جائز ہیں  
 کہ ایسی زمین کسی کو انتفاع کرے بھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو حتیٰ کہ اگر آبادی کے قریب  
 کوئی جمیل یا نرکل کا جنگل جو کسی کی ملک نہ تھا خشک ہو گیا تو وہ زمین موات ہے اور یہی صحیح ہے ابدال۔ قال فما کان  
 منها عادیا لا مالک لہ او کان مملوکا فی الاسلام لا یعرف لہ مالک بعینہ و ہو بعید عن القرۃ بحیث اذا قوت  
 الناس من اقصیٰ العام فصاع لا یسمع الصوت فیہ فهو موات۔ پس ان اراضی میں سے جو زمین عادی ہو  
 یعنی قدیمی خراب پڑی ہو کہ اُسکا کوئی مالک نہیں ہے یا اسلام میں ملوک ہو مگر اُسکا مالک معین معلوم نہیں ہو یا اگرچہ  
 یہ کہ آبادی سے اس قدر دور ہو کہ اگر آبادی کے کنارے کوئی شخص کھڑا ہو کر بہت بلند آواز سے جلائے تو اس زمین تک  
 آواز نہ پہنچے پس ایسی زمین کو زمین موات کہتے ہیں۔ قال رضی اللہ عنہ ہذا ذکرہ القدوری ومعنی اعداد  
 ما قدم خرابہ والمروی عن محمد رحمہ اللہ لشرط ان لا یکون مملوکا لمسلم او ذمی مع انتفاع الارفاق بہا  
 لتکون میتہ مطلقا فاما الاتی ہی مملوکہ لمسلم او ذمی لا یکون مواتا و اذا لم یعرف مالکہ کیون لجماعۃ المسلمین و  
 لو ظہر مالک ترد علیہ و لیمن الزراع لقضاء ہذا و البعد عن القرۃ علی ما قال شرط ابو یوسف م لان الظلم



ان مایکون قریبا من القرية لا یقطع ارتفاع اهلها عنه فیدار احکم علیہ ومحمد رحمہ اعبر القطع ارتفاع  
 اهل القرية عنها حقيقة وان کان قریبا من القرية کذا ذکرہ الامام المعروف بخوارزمی وشمس المنة  
 السخسی رحمہ اعتمد علی ما اختاره ابو یوسف رحمہ شیخ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یون ہی قدوری نے ذکر کیا ہے اور عادی  
 کے سنی وہ زمین جو قدیم سے دیران ہو اور امام محمد رحمہ سے یہ مروی ہے کہ شرط یہ ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو اور باوجود اس کے کہ وہ ملک  
 کا ارتفاع اس سے قطع ہوتا کہ وہ مطلقاً مردہ ہو اور اگر وہ کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو تو وہ موات نہ ہوگی اور در صورتیکہ اس کا ملک معلوم ہو تو یہ  
 جمیع مسلمانوں کے واسطے ہوگی اور اگر اس کا کوئی مالک ظاہر ہوا تو اس کو واپس کر دیا جائیگی اور جس شخص نے زمین زراعت کی وہ اس کے  
 نقصان کا خاص ہوگا اور رہا آبادی سے دور ہو جائے یا قلعہ دہی نے ذکر فرمایا یہ امام ابو یوسف نے شرط کیا ہے کہ کوئی ملک ظاہر ہو جو زمین کے  
 آبادی سے قریب ہو اس سے آبادی مالوں کا ارتفاع قطع نہیں ہوتا ہے تو اسی پر حکم کا مدار ہوگا اور امام محمد رحمہ نے حقیقت آبادی کو  
 کا ارتفاع قطع ہونا اعتبار کیا ہے یعنی اگر حقیقت میں اس سے ارتفاع قطع ہو تو وہ موات ہے اگر چہ آبادی سے قریب ہو ایسا ہی  
 شیخ الاسلام خوارزمی نے ذکر فرمایا ہے اور شمس المنة سخسی نے مختار ابو یوسف رحمہ پر اعتماد کیا ہے۔ ثم من احیاء باذن  
 الامام ملکہ وان احیاء بغیر اذنه لم یملکہ عن ابی حنیفہ رحمہ وقال یملکہ لقوله علیہ السلام من حی ارضاً سیتہ فی  
 له ولانہ مال مباح سیقت یدہ الیہ فملکہ کمافی الخطب والصيد ولابی حنیفہ رحمہ قوله علیہ السلام لیس للمرد  
 الاما طابت به نفس الاممہ ومارویہ بختم انہ اذن لقوم لا لغصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی یہ سلمین  
 بايجات الخمل والركاب فلیس لاحد ان یختص به بدون اذن الامام کمافی سائر الغنائم وکجب فیہ لعشر  
 لان ابتداء توطیف الخراج علی المسلم لا یخوز الا اذا سقاہ بماء الخراج لانه حیث یکن یكون البقاء الخراج علی  
 اعتبار الماء فلو احیا باقم ترکما وزرعما غیرہ فقد قبل الثاني حق به سالان الاول من استغلا لهما لا یفتیما  
 فاذا ترکما کان الثاني حق بهما والاصح ان الاول نیز بهما من الثاني لانه ملکها بالاحیاء علی ما نطق به الخ  
 اذا لاضافة فیہ بلام التملک ولکن لا یزول بالترک ومن حی ارضاً سیتہ ثم احاط بالاحیاء بجوابها الاربع  
 من اربعة نفر علی التعاقب فمن محمد رحمہ ان طریق الاول فی الارض الرابعة لتعینہا لطرقة وقصده الرابع  
 البطلان حقہ۔ پھر جس شخص نے امام کی اجازت سے اس زمین کو سمور کیا اس کا مالک ہوا اور اگر بغیر اجازت امام کے سمور  
 کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا مالک نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ مالک ہو جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو احیا کیا تو یہ زمین اُسی کے واسطے ہوگی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن حبان  
 باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ یہ زمین مال مباح ہے کہ پہلے اس شخص کا ہاتھ اُس پر ہو نہا تو یہ اس کا مالک ہو جائیگا جیسے  
 لکڑیوں و شکار میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کے واسطے کچھ نہیں  
 ہو سوائے اُس کے جو اُس نے اپنے امام کی خوشی خاطر کے ساتھ پایا ہو۔ رواہ الطبرانی باسناد ضعیف۔ اور صاحبین نے جو  
 حدیث روایت کی اس میں احتمال ہے کہ وہ کسی قوم کے واسطے اجازت خاص ہو اور یہ نہیں کہ شرع کے واسطے اصل کلی ہے اور  
 اس دلیل سے کہ یہ اراضی بھی مال غنیمت میں داخل ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کے قبضہ میں اس طرح ہو چکی کہ انھوں نے سوارانہ  
 حملہ کر کے اُس کو حاصل کیا تو کسی کو یہ اختیار نہ رہا کہ بدون اجازت امام کے کسی کو ملے کہ اپنے واسطے خاص کرے جیسے دیگر  
 اموال غنیمت میں ہوتا ہے۔ پھر جس مسلمان نے احیا کیا تو اس میں عفو واجب ہوگا کیونکہ مسلمان پر ابتداء الی خراج مقرر ہے  
 جائز نہیں ہے لیکن اگر اُس نے خراج پانی سے اس زمین کو سیراب کیا ہو تو خراج واجب ہوگا اس وجہ سے کہ پانی کے لحاظ سے  
 یہ ابتداء الی خراج نہیں بلکہ بقاء خراج ہے۔ پھر اگر اُس نے یہ زمین چھوڑ دی اور دوسرے نے اس کی زراعت کی تو بعض نے کہا



کہ دوسرا شخص اسکا حقدار ہو جائیگا کیونکہ اول مرتبہ اسکی حاصلات کا مالک تھا اور اس کے قبی کا مالک نہیں تھا تو جب اس نے  
 چھوڑ دی تو دوسرا اسکا حقدار ہو گیا لیکن یہ کہ پہلا شخص اسکو دوسرے کے ہاتھ سے نکال سکتا ہے کیونکہ موافق حکم حدیث  
 کے پہلا شخص اجبار کرنے سے اسکا مالک ہو گیا تھا کیونکہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے اور چھوڑ دینے سے اسکی ملکیت  
 زائل نہ ہوگی۔ اگر کسی نے زمین موات کو زندہ کیا پھر اس زمین کے چاروں طرف ارضی موات کو چارہ آدمیوں نے آگے پیچھے جایا  
 کیا تو امام محمد سے روایت ہے کہ اول کار استہجہ یعنی زمین سے ہو گا کیونکہ آخر میں اسی طرف سے اسکا رہنہ سنیں تھا حالانکہ  
 پہلے شخص نے اس جانب کی زمین اجبار کر کے اسکا حق مٹا یا۔ قال ویلک الذی بالاجبار کما یلک المسلم لان الاجبار سبب  
 الملک الا عند ابی حنیفہ رحمہ اذن الامام من شرط فیستریان فیہ کما فی سائر اسباب الملک حتی الاستیلاء  
 یعنی اصل ملکہ اور ذمی بھی زمین موات کی اجبار کرنے سے اسکا مالک ہو جائیگا جیسے مسلمان اسکا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ حیا  
 کرتا تو ملکیت کا سبب ہے لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ملکیت کی شرط یہ ہے کہ امام کی اجازت ہو پس ملکیت حاصل  
 ہونے میں مسلمان و ذمی برابر ہیں جیسے دیگر اسباب ملک یعنی مانند خرید و بیعت و شفعہ وغیرہ میں برابر ہونے میں حتی کہ ہمارے  
 اصول پر کفار چارے مالک پرستوں کو مالک ہو جانے میں فتہ حتی کہ اگر کفار نے ملک کر کے غلبہ سے مسلمانوں کا مال  
 جھین لیا اور اپنی ملک میں لے گئے تو مالک ہو جاتے ہیں اور امام شافعی کے نزدیک مالک نہیں ہوتے ہیں۔ قال ومن  
 حجر ارضاً ولم یعمرها ثلث سنن اخذها الامام و دفعها الی غیرہ لان النفع لے الاول کان لیس بملک یصل  
 المنفعۃ للمسلمین من حیث العشر و اخراج فاذا لم یحصل بدفعہ الی غیرہ تحصیل المقصود و لان التجملیس باجبار  
 یلک لان الاجبار انا ہو العمارۃ و التجملی لا علام سے بہ لایتم کما فی العلمونہ بوضع الاحجار حوله او لعلونہ تجملیس  
 عن احياء بقی غیر ملک کما کان ہوا نتیجہ۔ اگر کسی نے زمین کے گرد اگر دھیرے کیے لیکن تین سال تک اسکو زراعت  
 کے قابل نہیں کیا تو امام اسکو بیکر دوسرے کو دیدیگا کیونکہ اول شخص کو دینا اسی واسطے تھا کہ وہ اسکو اجبار کرے تاکہ عشر و خراج  
 کی راہ سے مسلمانوں کو اسکی صنعت حاصل ہو پس جب یہ صنعت حاصل نہ ہوئی تو امام یہ زمین دوسرے کو دیدیگا تاکہ وہ مقصود  
 پر وہ پورا ہو اور اس دلیل سے کہ خالی چھڑکنا اس زمین کا اجبار نہیں ہے تاکہ چھڑکنے سے وہ اسکا مالک ہو جائے کیونکہ  
 اجبار تو اس زمین کو قابل زراعت کرنے کا نام ہے اور چھڑکنا صرف آگاہی کے واسطے ہوتا ہے اور اسکا نام تجملیس اس واسطے رکھا  
 کہ وہ دگ اس کے گرد چھڑک کر اسکی موات ہونے کا اعلام کرتے تھے یا غیر کو اس کے اجبار سے روکنے کا اعلام کرتے تھے غرض کہ  
 بہر صورت وہ جیسی تھی ویسی ہی غیر ملک باقی رہی بھی ہے۔ و انما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ  
 لیس لتجر بعد ثلاث سنین حق ولا نہ اذا اعلی لا بد من زمان رجوع فیہ الی وطنہ و زمان یہی ہو رہہ فیہم زمان  
 برجوع الی ما یجوز فقد رناہ ثلاث سنین لان ما دونہا من الساعات والایام والشهور لا یغنی بملک و  
 اذا لم یجسر بعد انقضائها فالظاہر انہ فرما قالوا ہذا کلہ دیانۃ فاما اذا احیا یا غیرہ قبل مضی ہذہ المدۃ فلما تحقق  
 الاجار منہ و ان الاول فصلا کما لا یتیم فانہ بیکرہ و وفعل یجوز العقد۔ پھر تین سال تک چھوڑ رکھنے کا شرط ہوا ہے  
 نکالی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کسی چھڑکنے والے کے واسطے بعد تین سال کے کچھ حق نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ  
 جب اس نے چھڑک کر اعلام کیا تو بیان اتنا زمانہ ضروری کہ اس میں اپنے وطن کو جاوے اور اتنی مدت بھی ضروری کہ اپنے کاموں  
 کو دہان درست کرے پھر ایک مدت ضروری کہ وہ اس طرح کی اصلاح کرے پس جنے تین برس اسکا امانہ کیسا کیونکہ  
 اس سے کم مدت جو بیٹے و ایام میں وہ اس کام کے واسطے کافی ہیں ہوتے ہیں پھر جب وہ تین برس کے بعد حاضر ہوا تو ظاہر  
 اسے اس کام کو چھوڑ کر اسکا حق فرمایا کہ یہ سب حکم بطور دیانت ہے اور رایہ کہ اس مدت گزرنے سے پہلے کسی دوسرے نے



اسکو احیا کیا تو اسکی جانب سے احیاء پایا گیا اور اول کی جانب سے نہیں پایا گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غیر کی خرید پر جکا، چنانچہ یہ  
 جکا تا کر وہ ہی لیکن اگر کیا جائے تو عقد جائز ہو تا ہے۔ تم تجیر قد یكون بغیر البحر بان غرض جو ہوا انحصارنا یا بست  
 او نفی الارض و احرق ما فیہا من الشوک او حصدا ما فیہا من الخشیش او الشوک وجعلها حلالا و جعل  
 الشراب علیہا من غیر ان تیم المسناة لیمتنع الناس من الدخول او حفر من بیر ذراعا او ذرا عین و فی  
 الاخر دور و انحر و لو کریمہا و سقاہا فغن محرم انہ احیاء و لو فعل احدہما یكون تجیر او لو حفر انہا ہا و لم یستقا  
 یكون تجیر او ان کان سقاہا مع حفر الارض ہا کان احیاء و لو جرد الفعلین و لو جرد ہما او سنبھا بحیث  
 یعصم الماء یاون احیاء لانه من حلیۃ البناء و کذا اذا بدراہ۔ پھر تجیر کہی سوائے تجیر کے دوسرے طور پر  
 ہوتی ہے باین طور کہ اسکے گرد سوکھی لکڑیاں گاڑ دیں یا زمین کو کوئیسے کرکٹ سے پاک کیا اور اسکے کاتے جلادیے یا اس  
 زمین کے اندر بوگھائیں یا کھٹے لگے تھے وہ کاٹ کر گرد لگائی یا اس زمین میں مٹی ڈالی بدون اسکے کہ بانی کی اذن دینا  
 پوری کرے تاکہ لوگ زمین میں جانے سے باز رہیں یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک ہاتھ یا دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا تاکہ  
 اخیر کے بارہ میں خبر وارد ہوئی ہے (لیکن بانی نہیں گئی۔ الزیلعی) اور اگر اسنے زمین کو کوڑ کر بانی سے سنبھا تو ام محرم سے  
 روایت ہے کہ یہ احیاء ہی یعنی تجیر نہیں بلکہ احیاء پورا ہو گیا۔ اور اگر اسنے ان دو وزن میں سے ایک کیا یعنی خالی زمین کو گودا  
 یا سنبھا تو یہ بھی تجیر ہے۔ اور اگر اسنے اس زمین میں نہرن کھودیں مگر ابھی بانی جاری نہیں کیا تو بھی یہ تجیر ہے مگر اگر نہرن  
 کھودنے کے ساتھ اسنے زمین میں بانی جاری کیا تو یہ احیاء ہی کیونکہ دو وزن باتین بانی گئیں۔ اور اگر اسنے اس زمین کے  
 گرد دیوار بنائی یا اسکے گرد مندر بنائیں کہ جس سے بانی رک جائے تو یہ احیاء ہی کیونکہ یہ بھی بمنزلہ غیر کے ہے اور اسی طرح  
 اگر اسنے زمین میں تنج بونے تو بھی احیاء ہے۔ قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر و یرک مرعی لا اہل  
 القریۃ و مسطر حاکم صائد ہم تحقیق حاجتہم ایہا حقیقتہا او دلیہا علی ما بیناہ فلا یكون مواتا لتعلق حقہم بہا  
 بمنزلۃ الطريق والنہر و علی ہذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام الا غنی بالمسلمین عنہ کاللمح والامار الی سبغی  
 الناس سنبھا لا ذکرنا۔ جزیرین آبادی سے قریب ہوا اسکا احیاء نہیں جائز ہے اور وہ اس گاؤں دارق کے واسطے چراگاہ  
 اور ان کے کھلیان کے واسطے جگہ چھوڑی جائیگی کیونکہ اس زمین کی جانب ان لوگوں کو حاجت ہے خواہ بحقیقت بقول محمد  
 یا بیل حاجت بیل ابو یوسف رح جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے تو یہ زمین موات نہوگی کیونکہ اس سے لوگوں کا حق متعلق  
 ہے تو یہ بمنزلہ شارع عام و نہر کے ہے اور اسی بناء پر شیخ نے فرمایا کہ امام کو جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کسی کو اطلاع دین دے جس سے  
 مسلمانوں کی حاجات متعلق ہوں جیسے نمک کی کھان یا وہ الاب و حیلین و کنوئین جس سے بانی بھرتے و سنبھتے ہیں اسی وجہ  
 سے کہ ان چیزوں سے لوگوں کی حاجات و حقوق متعلق ہوں۔ قال و من حفر بیرائی برتہ فلہ حریمہا و معنادہ او حفر  
 فی ارض موات باذن الامام عندہ او باذنه و بغیر اذنه عندہما لان حفر البیر احیاء۔ اور اگر کسی نے جنگل میں  
 کنواں کھودا تو اسکو اس کنوئین کے واسطے حریم ملے گا یعنی گرد اگر ایک حد تک اسی کی ملکیت ہو جائیگی حتی کہ دوسرا زمین کے  
 تصرف نہیں کر سکے گا اور اسکے سنی یہ ہیں کہ اسنے زمین موات میں کنواں کھودا اگر ابو حنیفہ رحم کے نزدیک امام کی اجازت سے  
 کھودا اور صاحبین کے نزدیک خواہ اجازت سے یا بغیر اجازت کھودا بہر حال اسکو حریم ملے گا کیونکہ کنواں کھودنا بھی زمین  
 و مباح میں شامل ہے۔ قال فان کانت للطن فحرمہا اربعون ذراعا لقولہ علیہ السلام من حفر بیرا فلہ ما حولہا  
 اربعون ذراعا عطنا لما شہبہ۔ اور اگر یہ کنواں اسنے جائز دن کے عطن کے واسطے بنایا ہو تو اسکو گزین کے گرد  
 سے چالیس ذراع ملے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے کوئی کنواں کھودا تو اسکے واسطے کنوئین کے گرد چالیس



اسکے لئے عین کے واسطے درخت عین۔ اونٹ و بکریوں وغیرہ کی آراستہ جو پانی کے گرد ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے سرفروغا اور امام محمد نے حدیث ابو ہریرہ سے سرفروغا روایت کی اور داؤد نے کہا کہ صحیح مرسل ہے یعنی ابوداؤد نے اسے اسل میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت کی کہ ارض موات کے کھنڈ کا حرم چار ہاتھ ہے اور قطعی نے اسکو حسن بن ابی جعفر کے ذریعہ سے ابو ہریرہ کو زیادہ کر کے موصول کیا لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام احمد و نسائی و ابن عیینہ و ابن مدینی و بخاری نے ضعیف کہا۔ ابن جابر نے لکھا کہ یہ شخص عابد زاہد استجاب الدعوات تھا لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث پر کھنسنے سے غافل تھا اس واسطے اسکی حدیث نہیں بجا نیکی میں کتابا ہونے کے سبب ثابت کرنے کے واسطے مرسل سعید بن المسیب کافی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل اربعون من كل الجوانب و الصحيح انه من كل جانب لان في الاراضي رخوة و تحول الماء الى ما حفر دونها۔ پھر کہا گیا کہ ہر چار جانب سب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے اور صحیح یہ ہے کہ ہر ایک جانب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے کیونکہ ارضی میں نرمی ہوتی ہے تو چالیس ہاتھ سے کم میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اسکی جانب ٹوٹ جائیگا۔ وان كانت الثلج فحرمها ستون ذراعا و هذا عندنا و عند ابی حنیفہ رحمہما اربعون ذراعا لہما قولہ علیہ السلام حرم العین خمس مائة ذراع و حرم بئر العطن اربعون ذراعا و حرم بئر الناضح ستون ذراعا و لانه قد محتاج لیه ان یسیر وابته للاستقرار و قد یطول الرشاء و بئر العطن للاستقرار منہ بیدہ لقلت الحاجة فلا بد من التفاوت۔ اور اگر اُسنے وہاں پانی پہنچنے کے واسطے کنواں کھودا ہو تو اسکا حرم ساٹھ ہاتھ ہے اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ چالیس ہاتھ ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چشمہ کا حرم پانچ سو ہاتھ ہے اور جو کنواں جاف ہون کو پانی پلانے کے واسطے ہو اسکا حرم چالیس ہاتھ ہے اور جو کنواں پہنچنے کے واسطے ہو اسکا حرم ساٹھ ہاتھ ہے۔ رواہ ابو یوسف بسند ضعیف عن الزہری مرسل۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ پہنچنے کے واسطے پانی نکالتے میں کبھی جس پہنچنے والے پیل یا اونٹ کو چھونے کی ضرورت پڑتی ہے حالانکہ رسی بلحاظ کنوین کی گہرائی کے کبھی دراز ہوتی ہے اور چالو زون کو پانی پہنچنے کے واسطے جو کنواں ہوتا ہے اس میں ہاتھ سے کھینک پانی نکالا جاتا ہے تو درازی کی حاجت کم ہے تو ان دونوں میں تفاوت ضرور ہے۔ ولہ مارونیاہ من غیر فصل و احکم المتفق علی قبولہ و العمل بہ ایسے عندہ من الخاص المختلف فی قبولہ و العمل بہ ولان القیاس یا علی استحقاق الحکم لان عملہ فی موضع الحفر و الاستحقاق بہ نفیما اتفق علیہ الحدیثان ترکا و دنیا تعارضاً فی حفظناہ ولانہ قد یستفی بن العطن بالناضح و من بئر الناضح بالیہ فاستوت الحاجة فیہما و یکون ان یدیر البعیر حول البئر فلا یحتاج الی زیادۃ سادہ۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی وہ حدیث ہے جو بتے اور روایت کی کہ اس میں کوئی کشمکش پہنچنے کے کنوین یا جاف ہون کو پانی پلانے کے کنوین کی نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حدیث عام جسکے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو وہ ایسی حدیث خاص پر مقدم ہے جسکے قبول و عمل میں اختلاف ہو (لیکن اس حدیث کے اطلاق میں تامل ہے کیونکہ اس میں بئر علی مذکور ہے۔) اور اس دلیل سے کہ حرم کا استحقاق خلاف قیاس ہے کیونکہ کنواں کھودنے سے اس نے اپنا کام اس جگہ کیا جہاں گڑھا کھودا ہے حالانکہ کام کے ذریعہ سے استحقاق ہوتا ہے یعنی پھر اس گڑھے سے علاوہ استحقاق کیوں ہو گا یہ قیاس مجہول کر رہا حدیث کے بتے استحقاق یا اگر دو وزن حدیثیں کچھ مختلف ہیں تو جس مقدار میں دو وزن حدیثوں میں اتفاق ہے یعنی چالیس ہاتھ تو بتے اس میں قیاس مجہول یا اور جس مقدار میں تعارض ہے تو اس میں بتے قیاس کو منظور کیا یعنی اس سے زیادہ استحقاق نہیں ہے اور ہر دو وزن کا حاجت ساکن اور نہ اس سے زیادہ



کہ کبھی پانی پھرنے کے کنوئین سے پہنچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کبھی پھرنے کے کنوئین سے ہاتھ سے پانی پھرنے کا کام لیا جاتا ہے  
 تو ضرورت ان دونوں میں کبھی ہو گئی اور اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ جس کھینچنے والے جادو اس کنوئین کے گرد  
 پھرایا جاوے تو زیادہ مسافت کی ضرورت نہ ہوگی۔ قال وان كانت علیا فحرمها خمس مائۃ ذراع لما روي  
 ولان الحاجة فيه لزيادة مسافة لان العين تخرج للزراعة فلا بد من موضع بحري فيه الماء ومن فحول  
 يجمع فيه الماء من موضع بحري فيه اسل الزراعة فلهذا القدر بالزيادة والتقدير خمس مائۃ بالتوقيف  
 الاصح انه خمس مائۃ ذراع من كل جانب كما ذكرنا في العطن والذراع هو المكسرة وقد بناه من قبل قبل  
 ان التقدير في العين والبسیر بما ذكرناه في اراضیہم لصلابة بها وفي اراضینا خاوة فیزداد کیلا تحول الیہ  
 الی الثاني فیتصل الاول۔ اور اگر چشمہ ہو تو اس کا حرم پانچ سو ہاتھ ہی بدیل اس حدیث کے جو ہے اور پھر وہ  
 کی اور اس دلیل سے کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ مسافت کی حاجت ہوتی ہے کیونکہ چشمہ کی ذراعت کے واسطے نکالا جاتا ہے  
 تو ایسی جگہ چاہیے جہاں پانی جاری ہو اور یہاں چاہیے جہاں پانی جمع ہو اور ایسی جگہ جہاں ہو کر پانی کھیت میں  
 جاوے لہذا اس کے حرم کی مقدار زائد ہوگی پھر ہم نے حدیث سے دقت حاصل کیا کہ وہ پانچ سو ہاتھ ہی پھر اس سے یہ کہ یہ پانچ سو  
 ہاتھ اس کے ہر طرف ہونگے جیسے چاہے عطن میں ذکر کیا ہے اور ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے اور ہاتھ اس کو  
 سابق میں بیان کر دیا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ حرم چشمہ یا کنوئین کی یہ مقدار جو اوپر مذکور ہوئی یہ عرب کی اراضی کے  
 واسطے تھی کیونکہ وہ زمینیں سخت تھیں اور ہماری زمینیں نرم ہوتی ہیں تو جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے زیادہ  
 حرم لیا جائیگا تاکہ پانی ٹوٹ کر دوسرے کے کنوئین یا چشمہ میں نہ جائے کہ جس سے پہلے شخص کا کام سطل ہو جائے۔  
 قال فمن اراد ان یحفر فی حرمہا منع منہ کیلا یودی الی تقویت حقہ والا خلا ل بہ وہذا لانه باحفر ملک  
 المحرم ضرورۃ تملک من الانتفاع بہ فلیس لغيرہ ان یصرف فی ملک۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اس کے حرم کے  
 اندر کنواں کھودنا چاہا تو وہ اس سے منع کیا جائیگا تاکہ اول کا حق ضائع نہ ہو اور نہ زمین خالی پیدا ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ  
 پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے ذریعہ سے حرم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کو اپنے کنوئین یا چشمہ سے انتفاع ممکن ہو  
 تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسکی ملکیت میں تصرف کرے۔ فان احفر اخر بئرانی حد حرم الاول  
 للاول ان یصلحہ ویکسبہ تبرعاً ولو اراد اخذ الثاني فیه قبل لہ ان یأخذہ بکسبہ لان ازالة جنایۃ حفرہ  
 بہ کما فی الکتاب بلقیہانی وار غیرہ فانه یؤخذ برفعہا و قبل لیغنیہ النقصان ثم یکسبہ بنفسہ کما اذا ہدم  
 جدار غیرہ و ہذا ہوا تصحیح ذکرہ فی ادب القاضی للخصاف و ذکر طریق معرفۃ النقصان و ما عطف فی  
 الاولے فلا ضمان فیه لانه غیر متعذر ان یأذن الامام فظاہر و کذا ان کان لغير اذنی عنہ بناء العذر  
 لابی حنیفۃ رحمہ اللہ یجعل الحفر تجر او ہو بسبیل منہ لغير اذن الامام وان کان لا یملکہ بدونہ و ما عطف فی  
 الثاني فغیر النقصان لانه متعذر فیه حیث حفر فی ملک غیرہ وان حفر الثاني بئر او حرم الاولی فغیر  
 ما ر البسیر الاولے لاشی علیہ لانه غیر متعذر فی حفرہ و للثانی المحرم من الجوانب الثلثۃ دون الجانب الاول  
 سبق ملک المحافر الاول فیه پھر اگر کسی دوسرے نے اول کے حرم میں کنواں کھودا تو اول کو اختیار ہے کہ دوسرے  
 کا کنواں بھرا دے ان کے پاٹ دے یعنی پاٹ دے میں اسکی مدد کرے۔ اور اگر اول نے جاہا کہ دوسرے سے مواخذہ کرے  
 تو بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اجنا کھودا ہو ان کو ان پاٹ دینے کے واسطے مافذ کرے کیونکہ دوسرے  
 نے بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اجنا کھودا ہو ان کو ان پاٹ دینے کے واسطے مافذ کرے کیونکہ دوسرے



کوڑا اٹھانے کا حکم دیا جائے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوم سے نقصان کا تار ان کے پھر اسکو فوہاٹ دے  
 غیر کی دیوار گرا دی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ یہی حکم صحیح ہے چنانچہ خضات رحمہ کے ادب القاضی میں صریح مذکور ہے اور اس میں نقصان  
 پہنچانے کا طریقہ ہی مذکور ہے یعنی جاہ اول کی قیمت قبل دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کیا دے اور پھر بعد دوسرے  
 کے کھودنے کے اندازہ کی جا دے جو فرق ہو وہی نقصان ہے۔ پھر جاہ اول کی وجہ سے جو کوئی آدمی یا جانور وغیرہ  
 تلف ہو تو کھودنے والا اسکا ضامن ہوگا کیونکہ اسنے تعدی نہیں کی چنانچہ اگر اسنے امام کی اجازت سے کھودا ہو تو ظلم  
 ہے اور اگر بغیر اجازت امام ہو تو صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اسنے نزدیک احیاء بدون اجازت امام جائز ہے اور امام  
 ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہونے کا عذر یہ ہے کہ کنوان کھودنا بمنزلہ نجس قرار دیا جائیگا اور نجس بدون اجازت امام جائز ہے  
 اگرچہ احیاء بدون اجازت نہیں جائز ہے اور اگر جاہ دوم میں کوئی جانور وغیرہ تلف ہوا تو اسکا کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ  
 اسنے ظالمانہ طور پر یہ کنوان کھودا ہے کیونکہ اسنے غیر کی ملکیت میں کھودا ہے۔ لیکن اگر اول نے بغیر اجازت  
 امام کھودا ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر یہ حکم مشکل ہے مگر آنکہ بغیر اجازت بھی اول کے واسطے حرم ثابت ہو۔ تاہم امام  
 اور اگر دوسرے آدمی نے حرم اول کے باہر کنوان کھودا جس سے جاہ اول کا بانی جاتا رہا تو دوسرے پر کچھ الزام نہیں ہے  
 کیونکہ وہ دوسرا کنوان کھودنے میں تعدی نہیں کرتا پھر دوسرے کو اپنے کنوئین کا حرم صرف زمین طرف سے لپکا اور  
 جاہ اول کی جانب نہیں لپکا کیونکہ اول نے اپنی ملکیت پر جو سبقت کے حامل کیا۔ والقناة لها حرم بقدر  
 ما یصلحها وعن محمد رحمہ انہ بمنزلہ البئر فی استحقاق الحکم وقیل ہو عندہما وعندہ لا حرم لہما لہما لہما لہما لہما  
 علی الارض لانه ہر فی تحقیق فیعتبر بالنہر لہما ہر قالوا وعندہما ظہور المار علی الارض ہو بمنزلہ عین فوارہ  
 فیقدر حریمہ خمس مائۃ ذراع۔ اور کاریز جو زمین کے نیچے بطور بٹی ہوئی نہر کے جاری ہوتی ہے اسکا حرم اسے  
 لائق مقرر ہوگا اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ حرم کے استحقاق میں وہ بمنزلہ کنوئین کے ہے یعنی چالیس گز ہوگا بعض مشائخ  
 نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے اور امام رحمہ کے نزدیک کاریز کے واسطے کچھ حرم نہیں ہے جب تک اسکا بانی زمین پر ظاہر ہو کہ  
 وہ درحقیقت نہر ہے تو کھلی ہوئی نہر پر اسکا قیاس ہوگا مشائخ نے فرمایا کہ جب اسکا بانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ بمنزلہ جو شس  
 ہر ستر دالے چشمہ کے ہے پس اسکا حرم پانچ سو گز مقرر کیا جائیگا۔ والشجرة لغرس فی ارض موات لہا حرم ایضا  
 حتی لم یکن لغیرہ ان لغرس شجرانی حریمہا لانه یحتلج اسے حرم لہ یکد فیہ شجرة ویضوع فیہ وہو مقدور خمس  
 اذرع من کل جانبہ ورد الحدیث۔ زمین موات میں جو درخت بوجاہت کے واسطے بھی حرم ہوتا ہے حتی کہ اگر  
 کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اسے حرم میں کوئی درخت بوجہ کیونکہ درخت لگانے والے کو حرم کی اسواسطے ضرورت ہوتی ہے کہ کل  
 تو ذکر وہاں جمع کرے اور خشک کرے اور اس حرم کی مقدار ہر طرف سے پانچ گز ہے اور یہی حدیث میں وارد ہے۔  
 حدیث امام ابو داؤد نے آخر کتاب الاغصیہ میں روایت کر کے سکوت کیا یعنی حدیث حسن ہے۔ قال وما ترک الفرات  
 اوالہ حلیہ وعدل عنہ المار ویجوز عودہ الیہ لم یحجر حیاء وہ الحاجة العامة الی کو نہ نہرا۔ اور دبا سے فرات یا  
 دبا سے دجلہ یعنی کسی دریا نے جو زمین جوڑ دی اور اسکا دھارا بہت کر بہنے لگا پس اگر یہ امید ہو کہ پھر وہ اس مقام  
 پر عود کرے گا تو اس زمین کا احیاء جائز نہیں ہے کیونکہ عام لوگوں کی اسکی نہر بہنے کی حاجت ہے۔ وان کان لایحجزان  
 لعود الیہ فہو کالموات اذا لم یکن حریماً للعامة لیس فی ملک احد لان قعر المار ینفع قعر غیرہ وہو  
 فی ید الامام۔ اور اگر یہ امید ہو کہ دریا پھر بیان عود کرے گا تو یہ زمین بمنزلہ زمین موات کے ہے بشرطیکہ کسی زمین سے  
 کی حرم نہ ہو اور اسے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی کی ملکیت میں نہیں ہے کیونکہ دریا کا قلبہ دوسرے کا غلبہ ہے



اور اس کے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہر وقت قاضی اجازت سے دوسرے کو احیاء کرنا جائز ہے۔ قال و  
 من كان له نهر في ارض غير فليس له حریم عند ابی حنیفہ رحمہ الا ان یقیم بنیۃ علی ذلک و قالہ مسنۃ  
 النہر مشی علیہا و یلقی علیہا طینہ۔ اگر کسی کی نہر کسی غیر کی زمین میں واقع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس نہر کا حریم  
 ہوگا مگر جبکہ ملک نہر کا حریم ہونے پر اپنے گواہ قائم کرے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کے واسطے نہر کے کناروں کی پٹریاں  
 ہونگی جب وہ چلے اور نہر کا گرا کر ان پٹریں ڈالے۔ قیل ہذا المسأله بناء علی ان من حفر نہر فی ارض موات  
 باذن الامام لا یتحقق الحریم عندہ وعندہما یتحقق لان النہر لا یتفع بہ الا بالحریم لحاجۃ الی المشی لتبیل  
 المار ولا یکنہ المشی عادیۃ فی بطن النہر ولے القاء الطین ولا یکنہ النقل الے مکان بعید الا بجنح فیکون  
 لہ الحریم اعتبارا بالیسر۔ بعض مثل نے کہا کہ یہ مسئلہ بر بناء مسئلہ دیگر ہے کہ اگر کسی نے زمین موات میں سلطان کی اجازت  
 سے نہر کھودی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حریم کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مستحق ہوتا ہے کیونکہ بدون حریم کے  
 نہر سے انتفاع ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس کو ایک توبہ حاجت ہے کہ پانی بہانے کے واسطے نہر کے کنارے چلے اور نہر کے اندر  
 ہو کر ازراہ عادت کے چلنا ممکن نہیں ہوتا اور دوسری حاجت یہ ہے کہ اس کی آگاری ہوئی ہوئی سٹی کہیں ڈالے اور اس کی پٹریاں  
 کو یہاں سے لے جا کر کہیں دھر دے ان میں ممکن ہے کہ گھر بھرت مشقت حالہ تک شمع میں حرج دور کیا گیا ہے تو کو زمین پر قیاس  
 کو کے نہر کے واسطے بھی حریم ہوگا۔ ولہ ان القیاس باباہ علی ما ذکرناہ فی الیسر عرفناہ بالاثرو والحاجۃ الی الحریم  
 فیہ فوہا الیہ فی النہر لان الانتفاع بالمار فی النہر ممکن بدون الحریم ولا یکن فی الیسر الا بالاستقرار ولا  
 الا بالحریم فتعذر الا لحاق ووجہ البناء ان باستحقاق الحریم ثبت الیہ علیہ اعتبارا بتعالی النہر والقول  
 لصاحب الیہ ولعدم استحقاق تعدیم الیہ و الظاہر لیس لہ صاحب الارض علی ما ذکرناہ ان شاء اللہ تعالیٰ  
 وان كانت سألہ مقبلة اة فلہا ان الحریم فی ید صاحب النہر باستمساک المار بہ واما لایک صاحب الارض  
 نقضہ ولہ انہ اشبه بالارض صوریۃ وستی اما صوریۃ لاستوائہما ومعنی من حیث صلاحیۃ للغرس الزرع  
 و الظاہر شاہد لمن فی یدہ ما ہو اشبه بہ کاتین تنازعانی مصرع باب لیس فی یدہما والمصرع الآخر  
 معلق علی باب احدهما یقضي للذی فی یدہ ما ہو اشبه بالتنازع فیہ والقضای فی موضع الخلاف تقض  
 ترک ولا نزاع فیما بہ استمساک المار انما النزاع فیما وراہ ما یصلح للغرس علی انہ ان کان مستمسکا بہ  
 نہرہ فالآخر واقع ہر المار عن ارضہ والمانع من نقضہ تعلق عن صاحب النہر لملکہ کالحاظر لرجل ولا آخر  
 علیہ جذوع لا یتکمن من نقضہ وان کان ملکہ فی الجاسع البصیر نہر لرجل الے جنبہ مسنۃ ولا آخر  
 خلف المسنۃ ارض تلزقہا ولیست المسنۃ فی ید احدہما فی لصاحب الارض عند ابی حنیفہ رحمہ و قالہ  
 ہی لصاحب النہر حریم الملقی طینہ وغیر ذلک وقولہ ولیست المسنۃ فی ید احدہما معناه لیس لہ احدہما  
 علی غرس ولا طین لمقی فینکشف بهذا اللفظ موضع الخلاف اما اذا کان لاحدہما علیہ ذلک فصاحب  
 الشغل اولی لانه صاحب ید ولو کان علیہ غرس لا یدری من غرسہ فهو من مواضع الخلاف ایضا و  
 ثمرة الاختلاف ان ولا یتہ الغرس لصاحب الارض عندہ وعندہما لصاحب النہر واما القاء الطین  
 فقد قیل انہ علی الخلاف وقیل ان لصاحب النہر ذلک بالم یفیش واما المردف فقد قیل ینع صاحب النہر  
 عندہ وقیل لا ینع للضرورة قال الفقیہ ابو جعفر اخذ بقولہ فی الغرس وبقولہما فی القاء الطین ثم یمن  
 ابی یوسف رحمہ ان حریم مقدار نصف بطن النہر من کل جانب عن مقدار بطن النہر من کل جانب



ہذا ارفق بالناس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً حریم ثابت ہونا خلاف قیاس ہے چنانچہ جیسے اوپر بیان  
 کر دیا ہے کنوئین کے واسطے حریم ہونا ہوگا بدلیل حدیث معلوم ہوا ہے یعنی حدیث کی وجہ سے ہنرے دان قیاس  
 ترک کر دیا اور ہنر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اس واسطے کہ کنوئین میں حریم کی حاجت بہ نسبت ہنر کے بڑھ کر ہے اس لیے  
 کہ ہنر میں پانی سے انتفاع بدون حریم کے ممکن ہے اور کنوئین کے پانی سے انتفاع بدون بھرنے کے ممکن نہیں اور  
 بھرنا بدون حریم کے ممکن نہیں ہے پس جب احتیاج کی علت کنوئین میں زیادہ قوی ہے اور ہنر میں کم ہے تو ہنر کو کنوئین  
 کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے چنانچہ مسئلہ مذکور کا حریم ہنر پر مبنی ہونا اسوجہ سے ہے کہ صاحبین کے نزدیک حریم کے استحقاق  
 سے ایک ہنر کا قبضہ اس کے حریم پر بہ نسبت ہنر کے ثابت ہوگا جیسے زمین میں ہنر ہوتا ہے اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے  
 جبکہ قبضہ موجود ہو اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک حریم کا استحقاق نہ ہونے سے قبضہ ندارد ہوگا تو اسکو گواہ لانے کی ضرورت  
 ہوگی اور ظاہر حال تو مالک زمین کے واسطے شاید ہے یعنی ہنر کا کنارہ بھی اسکی زمین سے ظاہر و باطن متصل و مشابہ ہے  
 تو بظاہر یہ اسی کی زمین ہے چنانچہ ان اشارات سے لے کر ہم بیان کرینگے (یہ استدلال اسوقت کہ مسئلہ مذکورہ پر بنا ہے  
 ہنر جو۔ م۔) اور اگر یہ مسئلہ ابتدائی قرار دیا جائے تو صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ہنر مذکور کا حریم بھی مالک ہنر کے قبضہ میں  
 ہے کیونکہ وہ حریم کے ذریعہ سے اپنی ہنر کا پانی روکے ہوئے ہے اور اسی جہت سے مالک زمین کو کنارہ حریم توڑ دینے کا  
 اختیار نہیں ہے پس جب مالک ہنر کا بعض حریم ہوا تو حریم کی ملکیت میں اسی کا قول مقبول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل  
 یہ ہے کہ حریم مذکور صورت و معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے پس صورت میں مشابہت تو ظاہر ہے کیونکہ حریم و زمین دونوں  
 کی صورت یکساں ہے اور معنوی مشابہت اسوجہ سے کہ زمین کی طرح حریم بھی پیر لگانے و زراعت کرنے کے قابل ہے اور  
 ظاہر حال اسی کے واسطے شاید ہوتا ہے جسکے قبضہ میں ایسی چیز ہو جو متنازعہ چیز سے زیادہ مشابہ ہے جیسے دو شخصوں نے ایک  
 کوڑا زمین جھگڑا کیا یعنی دونوں اسکی ملکیت کے مدعی ہیں حالانکہ وہ کوڑا ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے  
 اور اسکی بوٹی کا دوسرا کوڑا ان دونوں میں سے ایک کے دروازہ میں لگا ہوا ہے تو جسکے دروازہ میں یہ کوڑا جو متنازعہ  
 کا حصہ سے زیادہ مشابہ ہے لگا ہوا ہے اسی کے واسطے اس متنازعہ کوڑا کا حکم دیا جائیگا اور چاہے اس مسئلہ میں کہ ایک  
 کی ہنر دوسرے کی زمین میں جانی ہو تو اس میں حریم کی بابت حکم قاضی یعنی ترک ہے یعنی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا اور یعنی ملک  
 نہیں ہے یعنی یہ حکم دیا جائیگا کہ ہنر کا حریم بھی مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑا جائے اور یہ حکم نہ دیا جائیگا کہ وہ مالک زمین کی  
 ملک ہو لہذا اگر مالک ہنر اپنی ملکیت کے گواہ قائم کرے تو مقبول ہونگے۔ رہا یہ بیان کہ مالک ہنر بذریعہ حریم اپنا پانی روکے  
 ہوئے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کنارہ میں اخلافت نہیں جسکے ذریعہ سے پانی رکھا ہے بلکہ اس کے علاوہ ہنر کی درخت لگانے کے  
 قابل ہے اس میں اخلافت ہے علاوہ برین اگر مالک ہنر اس کے ذریعہ سے اپنی ہنر کا پانی روکتا ہے تو مالک زمین اس کے ذریعہ سے پانی کو  
 اپنی زمین میں بھر جلے سے روکتا ہے اور یہ خیال کہ مالک زمین اس حریم کو توڑ نہیں سکتا تو قبضہ کا اختیار نہ ہونا مالک ہنر کا حق  
 شغل ہونے کی وجہ سے ہے اور اس سے مالک ہنر کی ملکیت لازم نہیں آتی جیسے ایک دیوار زید کی ملکیت ہو اور بکر کو اس  
 دیوار پر اپنی اہلیان رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دیوار توڑ دے یعنی راجہ حق بکر کے دیوار توڑ  
 نہیں سکتا ہے اگرچہ دیوار زید کی ملک ہے۔ پھر واضح ہو کہ محل اخلافت اس کا حریم ہے جو زمین سے موازی ہو کہ لکھ دینا  
 کوئی چیز فاصل نہ ہو وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں بھینسا نہ ہو یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کوئی حق نہ ہو۔  
 لکن۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی ہنر مثلاً اسکا نام زید ہے اور ہنر کے پہلو میں پانی کا باندھ ہوا ایک غنجر  
 دیگر مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے ملتی ہے یعنی کچھ فصل نہیں ہے اور یہ باندھ زید و بکر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے



نودری کی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مالک زمین کا قرار دیا جائیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ مالک نہر کا قرار دیا جائیگا کہ نہر کی مٹی اگر گرا پڑے اور غیرہ کے واسطے وہ نہر کا حرم ہو گا اور یہ جو فرمایا کہ یہ باندھ ان حدوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں آئے اس کے یہ معنی ہیں کہ نہر پر کسی کے درخت نہیں اور اگر گاری مٹی نہیں پڑی ہے پس اس لفظ سے کھل گیا کہ محل خود کون صورت ہے۔ رہا یہ کہ اگر دونوں میں سے کسی کے درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر پڑے بالاتفاق وہی سختی ہے جس کا حق اس باندھ سے متعلق ہے کیونکہ وہی قابض ہے۔ اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں گے یہ معلوم نہیں ہو گا کہ ان درختوں کے کھلے گا یا ہو نہ ہو بھی امام صاحبین کے نزدیک محل اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک وہ مالک نہر کے قبضہ میں چھوڑے جائیگا اور امام رحمہ کے نزدیک مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑے جائیگا پھر باندھ میں اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر درخت لگائے گا اختیار امام رحمہ کے نزدیک مالک زمین کو ہو گا اور صاحبین کے نزدیک مالک نہر کی ہے۔ رہا نہر اگر گاری مٹی ڈالتا تو بعض شائع نے کہا کہ اختلافی ہے یعنی صاحبین کے نزدیک نہر والا اگر گاری مٹی پر ڈال سکتا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں اور بعض شائع نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک نہر کو یہ اختیار ہے جب تک کہ کثیر فاضل نہر (یہی صحیح ہے) لکھا ہے۔ نہر کے حرم پر چلنا تو بھی بعض نے کہا کہ امام رحمہ کے نزدیک مالک نہر کا جائیگا اور بعض نے فرمایا کہ بغیر درخت بلین نہر کا جائیگا۔ (یہی اشیہ ہے۔ انسانی) فقیہ ابوحنیفہ نے فرمایا کہ نہر کے درخت لگانے کے حکم میں ابوحنیفہ رحمہ کا قول لیتا ہوں اور اگر گاری مٹی ڈالنے کے حق میں صاحبین کا قول لیتا ہوں۔ یعنی ملکیت حرم بظاہر مالک زمین کی ہے مگر مالک نہر کو اگر گاری مٹی ڈالنے کا حق ہے تو اہل مذہب صاحبین رحمہ یہ کہ مالک نہر اس کے حرم کا مالک ہے۔ م۔ ح۔ پھر امام ابو یوسف سے روایت یہ کہ نہر کا حرم نہر کی نصف چوٹائی کی مقدار دونوں جانب ہو گا۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا (الطحاوی) اور امام محمد سے روایت یہ کہ حرم بقدر چوٹائی نہر کے ہر جانب ہو گا اور یہی قول لوگوں کے واسطے زیادہ آسان ہے۔ اور اس کا کوئی رخ نہیں اختیار کیا ہے۔ (الطحاوی) اور اس کا شیخ مصنف نے وجہ دی۔

## فصول فی مسائل الشرب

یہ چند فصلیں مسائل شرب کے بیان میں ہیں۔

شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ۔ اور شربیت میں شرب اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو پہنچنے کے لیے پانی اپنی باری پر لینا۔ اور صورت یہ کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا چھیل یا تالاب نہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک نہر سے پانی باری باری دیا جاتا ہے تو ہر ایک کے واسطے اسکی باری مقرر ہے پھر پیدائشی دریاؤں وغیرہ میں اور کھودی ہوئی نہروں عام میں اور خاص نہروں میں شرب ہر ایک کے ساتھ حقوق خاص و عام متعلق ہیں لہذا پانچوں کے اقسام دانے حقوق و احکام بیان کیے۔ واضح ہو کہ شق آدمی یا جانور کا پانی پی لینا اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے۔ ک۔ شرب۔ م۔

## فصل فی المیاء

یہ فصل پانیوں کے اقسام و احکام میں ہے۔

واذا کان لرجل نہر او سیر او قنات فلیس لہ ان ینزع شیئاً من الشفة۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنوئیں یا کاریز ہو تو شقہ میں سے کسی کو شے نہیں کر سکتا۔ حتیٰ کہ جو آدمی یا جانور چاہے پانی پیے یا غذا سکھائے۔ (الشفق) الشرب لشی آدمی و البہائم۔ اور شقہ کے معنی آدمی و بہائم کا پانی پینا۔ اعلم ان المیاء الفوارع منہا ما رہ البحر و کل



واحدین الناس فیہا حق الشفعۃ وبقی الاراضی حتی ان من اراد ان یکرى نہر امنہا الی ارضہ لم یمنع من ذلک والانتفاع بما راجح البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا یمنع من الانتفاع بہ علی اری وجہ شار والثانی ما رالادویۃ العظام یحیون ویسجون ودجلۃ والفرات للناس فیہ حق الشفعۃ علی الإطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحدا رضامیتہ وکرى منہ نہر یشقیہا ان کان لا یضر بالعام ولا یكون النہر فی ملک احد لانہا سباحۃ فی الاصل اذ قہر المار یدفع قہر غیرہ وان کان یضر بالعامۃ فلیس لہ ذلک لان دفع البصر عنہم واجب وذلک فی ان لم یل المار لے ہذا الجانب اذا انکرت صفۃ فیفرق القرى والاراضی وعلی ہذا نصب الریح علیہ لان شق النہر للرحی کشفۃ للشفۃ بہ والثالث اذا دخل المار فی المقاسم فحق الشفعۃ ثابت والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الناس شہکار فی ثلاث فی المار والکلأ والنار وانہ یتظم المشرب والشرب خص منہ الاصل وبقی الثانی وہو الشفعۃ ولان البیر وسموہا ما وضع للاحراز ولا یملک المباح بدونہ کالطبی اذ لا یکنس فی ارضہ ولان فی البقاع الشفعۃ ضرورۃ لان الانسان لا یکنہ استصواب المار الی کل مکان وہو محتاج الیہ لنفسہ ولطہرہ فلو منع عنہ افضی الی جرح عظیم۔ واضح ہو کہ بانیوں کے جنہا مقام ہیں ازاں بعد سمندرون کا بانی خواہ میٹھا ہو یا کھاری ہو اور اس میں ہر ایک کو پینے اور اراضی پہنچنے کا حق حاصل ہے مگر کسی نے جاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو وہ اس سے منع نہ کیا جائیگا یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے کہ وہ بھی سمندر کہلاتی ہے کسی نے جاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو منع نہیں ہے اور آب سمندر سے اتقلع حاصل کرنا ایسا ہے جیسے چاند و سورج و بولے سے اتقلع جس طرح اتقلع چاہے منع نہ کیا جائیگا۔ دوم دریاہ سے بزرگ کا بانی مانند دریائے جیحون و سیحون و دجلہ و فرات اس بانی سے پینے کا حق مطلقاً حاصل ہے اور اراضی پہنچنے کا حق بھی حاصل ہے۔ پھر اگر کسی نے زمین موات کا احبار کیا اور جاہا کہ دریائے کلان سے نہر کاٹ کر لاوے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ضرر عام نہ ہو تو جائز ہے اور دریائے کلان کسی کی ملک ہوگا کیونکہ وہ دراصل سبلح ہے اس لیے کہ بانی کا غلبہ غیر کے غلبہ کو دور کرتا ہے۔ دوم یہ کہ نہر کاٹنے سے ضرر عام ہو تو اسکو یہ اجازت نہ ہوگی کیونکہ ضرر عام دور کرنا واجب ہے اور ضرر عام کی صورت یہ ہے جس جانب نہر کاٹی گئی اور دھردریا کا کنارہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے بانی مجھے کہ جس سے گاؤں و اراضی غرق ہو جائیں و علی ہذا دریا پر بن چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے کیونکہ بن چکی کے لیے دریا کا کنارہ کاٹنا جیسے پہنچنے کے واسطے کاٹنا دونوں برابر ہیں۔ قسم سوم وہ بانی جو بٹوارے میں داخل ہو چکے تو ایسے بانیوں سے پینے کا حق ثابت ہے اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ ان چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں۔ بانی رگھو اس روایہ ابو داؤد و ابن ماجہ و الطبرانی و یوحدیث حسن۔ اور یہ حدیث اگرچہ بانی کے حصہ کو اور بانی پینے کو مطلقاً شامل ہے مگر اس سے بانی کا حصہ خاص کر لیا گیا یعنی بانی کا حصہ بٹائی نہیں کر سکتا اور دریا بانی پینے کا حق تو وہ بانی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں داسکے مانند و حق غیر اس واسطے نہیں ہیں کہ ان میں بانی بھر کر اپنی ملکیت میں کر لیا جائے حالانکہ سبلح چیز کی ملکیت جب ہی ہوتی ہے کہ جب بانی ملک میں احراز کرے تو بانی کا کنواں وغیرہ ایسا ہوگا جیسے کسی کی زمین میں ہرن نے اپنا گھر بنا یا یعنی ہرن اس کی ملکیت میں ہوگا جب تک اسکو نہ بکٹے در نہ جو بکڑے وہ لجا بیگا۔ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ بانی پینے کا حق باقی رہنے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ آدمی ہر جگہ بانی اپنے ساتھ لے کرے حالانکہ آدمی کو اپنی ذات کے لیے اور اپنی سواری کے لیے بانی کی ضرورت ہے



ہوئی ہو پس اگر وہ پانی سینے سے منوع ہو تو حرج عظیم تک ذمت ہو پئے۔ فان اراد رجل ان یسقی بئرہ لک  
 رضا احیاء کان لابل النہر ان یمنعہ عنہ عنہ بہم اولم یضر لانه حق خاص لہم ولا ضرر لہ ولا نالو بئنا  
 ذلک لا تقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز فی الاولانی وانہ صار ملکاً بالاحراز ولا یقطع حق  
 غیرہ عنہ کما فی الصید المافوذ الا ان یلقیت فیہ شہبۃ الشترکہ نظر الی الدلیل و ہو مار و نیاحتی لو سرقہ  
 انسان فی موضع یغزو وجودہ و ہو سیاوی نصا بالم تقطع یدہ ولو کان البیر والعیقن ادا کوخص او البہرنی  
 ملک رجل لہ ان یمنع من یرید الشفۃ من الدخول فی ملک اذ کان یکدم مار آخر بقرب من ہذا المار فی غیر  
 ملک احد وان کان لا یکدر یقال لصاحب النہر اما ان تقطعہ الشفۃ او تترکہ یاخذہ بنفسہ بشرط ان  
 لا یکسر صفۃ و ہذا مروی عن الطحاوی رحم و قیل ما قالہ صحیح فاما اذا احتضر فی ارض ملک لہ اما اذا احتضر  
 فی ارض موات لیس لہ ان یمنع لان الموات کان مشترکاً و الحفر لا حیار حق مشترک فلا یقطع الشترکہ فی  
 الشفۃ ولو منعہ عن ذلک و ہو یحاک علی نفسہ او ظہرہ العطش لہ ان یقاتلہ بالسلح لانه قصد اتلافہ بمنع  
 حقہ و ہو الشفۃ و المار فی البیر سیاح غیر ملک بخلاف الماء المحرز فی الاناء حیث یقاتلہ بغیر السلح لانه قد  
 مالک و کذا الطعام عند اصابتہ بحمۃ و قیل فی البیر و نحو ہا الا دیکے ان یقاتلہ بغیر سلح بعصا لانه اترک  
 معصیۃ فقام ذلک مقام التعزیر لہ و الشفۃ اذا کان یاتی علی المار کما بان کان جرد ولا صغیر و فیما یرد  
 سن الابل و المواشی کشرۃ یقطع المار بشرہا قیل لا یمنع منہ لان الابل لا یرد ہا فی کل وقت فصار  
 کالمیاء و ہو سبیل فی قسمۃ الشرب و قیل لہ ان یمنع باعتبار البقی المزایع و المشاجر و الجماع لغویت  
 حقہ و لہم ان یاخذوا الماء منہ للوضوء و غسل الثیاب فی الصبح لان الامر بالوضوء و الغسل فیہما قبل یوم  
 الی الحرج و ہو مد فوج۔ پھر اگر کسی شخص نے بھارہ کے پانی سے ایسی دین سیجھی جا ہی جو اسنے موات میں سے احیاء  
 کی ہو تو نہروا ان کو اختیار کر کہ اسکو منع کریں خواہ اس سے انکو ضرر ہو یا نہ ہو کہ یہ پانی انکا حق خاص ہوا و  
 سیجھنے والے کے واسطے کوئی ضرورت متحقق نہیں ہو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسکو سیاح سمجھیں تو پینے کی منفعت  
 منقطع ہو جاوے۔ قسم چہارم وہ پانی ہو برنوزن میں احراز کر لیا گیا اور وہ احراز کی وجہ سے ملک ہو گیا اور اس سے  
 غیر کا حق بالکلیہ منقطع ہو گیا جیسے کہ پہلے ہوئے شکار میں ہوتا ہے لیکن اتنی بات کہ اس میں ایک طرح کا شہدہ شرکت  
 بنظر دلیل مذکور باقی رہ گیا اور دلیل مذکورہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی یعنی تین چیزوں میں لوگ شریک ہیں الخ۔ یعنی  
 شاید ایسی صورت میں بھی شرکت باقی رہتی ہو اور اس شہدہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسے  
 مقام میں جڑا لیا جہاں پانی کیاب ہو حالانکہ اسکی قیمت وہاں دس درم نقد ہو پختی ہو تو جو رکھا ہوا نہیں کھانا جائیگا  
 کیونکہ حدود و وجہ شہدات کے دفع ہو جاتی ہیں۔ م۔ اور اگر کنوان یا عوض یا چشمہ یا نہر کسی شخص کی ملکیت میں واقع ہو اور  
 کسی نے اس میں سے پانی پینا یا تو اسکو یہ اختیار کر کہ اپنی ملک میں داخل ہونے سے اسکو روکے بشرطیکہ پیسے کو اسکا  
 قریب ایسے مقام پر پانی ملتا ہو جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہو اور اگر دوسرے ایسے مقام پر اسکو پانی نہ مل سکا ہو تو اس سے  
 کھانا جائیگا کہ یا تو اسکو پانی بلا دے یا اسکو آٹے دے کہ وہ خود پانی پی لے بشرطیکہ اسکو وضو یا نہ کانا رہ نہ توڑے۔ اور  
 یہ امام طحاوی رحم سے مروی ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم جو امام طحاوی رحم سے مروی ہے ایسی صورت میں صحیح ہے کہ اس شخص نے  
 کنوان یا نہر یا عوض اپنی ملکیت میں کھودی ہو اور اگر اسنے زمین موات میں کھودی ہو تو اسکو یہ اختیار نہیں کہ پیاسے کو پھینکے  
 سے روکے ہوا سطلے کر زمین موات تو مشترک تھی اور کنوان وغیرہ کھودنا ایک حق مشترک حاصل ہونے کے واسطے ہوتا ہے یعنی ہاں



اس سے عشر باخراج حاصل ہو جو عام مسلمانوں میں مشترک ہو، ہوتا ہے تو اس سے حق شفعہ ساقط ہوگا۔ اور اگر ایسی صورت  
 میں کہ پیاسے کو حق شفعہ حاصل ہو اور دوسرے نے اسکو روکا حالانکہ پیاسے سے اسکو اپنی جان یا اپنی سواری کے  
 جان جاننے کا خوف ہو تو اسکو جائز ہے کہ روکنے والے سے بذریعہ ہتھیار کے مقابلہ کرے اسولے کہ روکنے والے نے  
 جاننا کہ اسکو تلف کرے اسطرح کہ حق شفعہ جو اسکو حاصل ہو وہ نہ دے۔ حالانکہ کنوئین میں جو پانی ہو وہ کسی کی ملک  
 خاص نہیں ہے بخلات اس پانی کے جو کسی نے اپنے رتن میں احراز کر لیا ہو کہ وہ اسکی ملک ہے چنانچہ اگر ایسی صورت میں  
 وہ روکے تو بغیر ہتھیار کے اس سے لڑائی کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس پانی کا مالک ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو بھوک سے  
 مخصوص کی حالت پہونچے تو طعام دلے سے بھی بغیر ہتھیار کے مقابلہ کر سکتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ کنوئین وغیرہ کی صورت  
 میں بھی ادلی ہی ہے کہ بغیر ہتھیار کے صرف لکڑی وغیرہ سے مقابلہ کرے کیونکہ پانی نہ کئے والا ایک معصیت کا مرتکب ہوتا  
 اسولے ہتھیار کے لکڑی وغیرہ سے اسکو مارنا اس کے حق میں تعزیر کا قائم مقام ہوگا۔ بھر واضح ہو کہ اگر آدمی و جانوروں کا  
 پینا اس پانی کے حق میں بیان تک ذبت ہو چکا کہ پورا پانی نہ ارد ہو جائے مثلاً چھوٹی ٹالی یا عوض ہو حالانکہ اونٹ و  
 سریشی جو اُس پر پیئے آتے ہیں اس کثرت سے ہوں کہ لٹکے پینے سے پانی منقطع ہو جائیگا تو اس صورت میں بعض مشائخ نے  
 کہا کہ پانی والا روک نہیں سکتا ہے کیونکہ مویشی کا ورود ہر وقت نہیں ہوتا تو یہ گویا دوسرے باری ہو گئی اور پانی پینے کا بڑا روک کر  
 میں بھی راہ ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ وہ منع کر سکتا ہے جیسے وہ کھیتی یا درخت سینچنے کے واسطے پانی لینا چاہے تو منع کرنا  
 جائز ہے اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں پانی والے کا حق سٹا جاتا ہے پھر شفعہ کے سولے اگر لوگوں نے  
 اس میں سے وضوء کرنے یا کپڑے دھونے کے واسطے پانی لینا چاہا تو صحیح قول میں یہ جائز ہے کیونکہ اگر لوگوں کو یہ حکم دیا جائے  
 اسی جہد بل باعوض مغیر میں وضوء کوئی یا دھوین جیسا بعض نے زعم کیا ہے تو حرج و مشقت تک ذبت ہو چکی حالانکہ شرح نے  
 بساجح دفع کیا ہے کہ نہ تو معلوم ہوا کہ شرع نے اس میں سے وضوء یا دھونے کا پانی لینے کی اجازت دی ہے۔ وان  
 اراد ان یسقی شجر او خضرا فی دارہ حملہ بجرارہ لہ ذلک فی الارض لان الناس یوسعون فیہ و یعدون  
 المنع من الہ ثناء۔ اور اگر اسنے چاہا کہ اس عوض مغیرہ کے مانند سے کھڑی میں پانی بھر کر اپنے درخت یا سبزہ کی  
 نیاری کو جسکے گہر میں لگی ہیں سینچے تو صحیح قول میں اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ لوگ ایسا کرنے میں گنجائش دیتے ہیں اور  
 اس سے روکنے کو کہینہ نہ سمجھتے ہیں۔ ولیس لہ ان یسقی ارضہ و نخلہ و شجرہ من نہر نہر الرجل و بئرہ وقتاً  
 الا باذن نصابولہ ان یمنع من ذلک لان المارئتی دخل فی المقاسم القطعت شکرۃ الشرب و اصدقہ  
 لان فی البقارہ قطع شرب صاحبہ و لان السیل حق صاحب النہر و القنفذہ تعلق بہا حقہ فلا یمنعہ  
 القسیل فیہ ولا شق القنفذہ فان اذن لہ صاحبہ فی ذلک و اعارہ فلا یاس بہ لانه حقہ فتجری فیہ لا یاجب  
 المارہ المحرزی ۱۶۱۷۔ اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی خاص شخص کی نہر یا کنوئین یا کار بڑے سے اپنی زمین یا درخت  
 جیسے مگر جب ہی کہ وہ شخص صریح اجازت دے اور اس شخص کو یہ اختیار ہے کہ اسے روکے کیونکہ جب پانی بڑا رہے میں داخل  
 ہو جاتا ہے تو اس سے سینچنے کی شرکت بالکل منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ اگر پانی رہے تو اس مالک خاص کا شرب منقطع ہو جائے  
 اور اس دلیل سے کہ سبیل تو صاحب نہر کا حق ہے اور کنارہ سے اسکا حق متعلق ہے تو فرما کر یہ اختیار نہیں کہ اس میں پانی  
 جاری کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ اسکانارہ توڑ کر پانی بہا بجا دے ان اگر مالک نہر نے سینچنے کی اجازت دی اور  
 نہر عاریت دی تو کچھ مصلحت نہیں ہے کیونکہ یہ اسکا حق ہے تو وہ جسکے واسطے جاہے مباح کر دے جیسے کسی نے اپنے رتن  
 میں پانی احراز کیا تو وہ ہر ایک کو مباح کر سکتا ہے۔



## فصل فی کری الانہار

یہ فصل نہروں کے انکار سے کے بیان میں ہے

قال رضی اللہ عنہ الانہار ثلثہ نہر غیر ملوک لا حدود لم یدخل ماؤہ فی المقاسم بعد کالفرات ونحوہ و نہر ملوک دخل ماؤہ تحت القسمۃ الا انہ عام و نہر ملوک دخل ماؤہ فی القسمۃ و ہو خاص و الفاصل بینہما استحقاق الشفعۃ بہ و عدمہ فالاول کر یہ علی السلطان من بیت مال المسلمین لان منفعة الکریہ لہم فیکون مؤنۃ علیہم ویصرف الیہ من مؤنۃ الخراج و البحر یہ دون العثور و الصدقات لان الکریہ للفقرار و الاول للنواب فان لم یکن فی بیت المال شیء فالایام بحجر الناس علی کر یہ احیاء لمصلحتہ العامة اذ ہم لا یقیمونہا بالنفسہم و فی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان یطبقہ ویجعل مؤنۃ علی المیاہیر الذین لا یطیقون بالنفسہم و اما الثانی فکر یہ علی اہل اللہ علی بیت المال لان الحق لہم و المنفعۃ تعود الیہم علی الخصوص و الخلوص و من بالی سہم بحجر علی کر یہ دفعا للمضر العام و ہو ضرر بقیۃ الشراک و ضرر الابی خاص و یقابلہ عوض فلا یعارض بہ و لو ارادوا ان یحصنوا خیفۃ الانبثاق و فیہ ضرر عام کفرق الارضی و فساد الطرق بحجر الابی و الا فلا لایتموہوم بخلاف الکریہ لانه معلوم و اما الثالث و ہو الخاص من کل وجہ فکر یہ علی اہل المابینا ثم قبل بحجر الابی کما فی الثانی و قبل لا یجوز ان کل واحد من المضربین خاص و یکن دفعہ عنہم بالرجوع علی الابی لہما الفقہاء فیہ اذا کان بامر القاضی فاستوت البخبتان بخلاف ما تقدم ولا جبر بحق الشفعۃ کما اذا استنعوا جمیعاً و مؤنۃ کری النہر المشترك علیہم من اعلاہ فلا یجوز ارض رجل رفع عنہ و ہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ و قال لا ای علیہم جمیعاً من اولہ لہ آخرہ کخصص الشرب و الارضین لان لصاحب الارض حقانی الاسفل لا احتیاج الی تسبیل ما فضل من الماء فیہ و لہ ان المقصد من الکریہ الانتفاع بالسطح و قد حصل لصاحب الارض فلا یلزمہ انتفاع غیرہ و لیس علی صاحب السبیل عمارتہ کما اذا کان لہ سبیل علی سطح غیرہ کیف و انہ یکنہ دفع الماء عن ارضہ لیسہ من اعلاہ ثم انما یرفع عنہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا و قبل اذا جاوز قوتہ نہرہ و ہو مردی عن محمد رحمہ و الاول اصح لان لہ رابانی اتخاذا القوتہ من اعلاہ و اسفله فاذا جاوز الکری ارضہ حتی سقطتہ مؤنۃ قبل لہ ان یفتح الماء لیسقی ارضہ لا انتہاء الکری فی حقہ و قبل لیس لہ ذلک مالم تفرغ شرکاؤہ نفیاً لا اختصاصہ و لیس علی اہل الشفعۃ من الکری شیء لانہم لا یحصون ولا انہم ابتلع - شیخ مسنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہرین تین قسم کی ہوتی ہیں ایک وہ نہر ہے جو کسی کی ملک ہو اور نہ ایک اسکا بانی بٹواروں میں آیا ہو یعنی یہ نہر ہر جہ سے عام ہو جسے درمیں سے فراہم دے سکے مانند جو بڑے بڑے دریا ہیں۔ اور دوم نہر ملک جسکا بانی بٹوارہ میں آیا یعنی بٹوارہ کی راہ سے خاص ہو گئی لیکن ابھی وہ ایک راہ سے عام ہے۔ اور سوم وہ نہر ملک جسکا بانی بٹوارہ میں آیا اور وہ ہر طرح سے پاک ہے بھر خاص و عام کے مابین فرق و حد فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو وہ نہر خاص ہے اور جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ نہ ہو وہ نہر عام ہے۔ بعض نے فرمایا کہ استحقاق شفعہ اسوقت ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو یا نہر ایک گاؤں یا آباد ہو یعنی نہر کا بانی اسی گاؤں کے واسطے موقوف نہر خاص ہے کہ اسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ چالیس سے کم کے واسطے خاص ہے اور چالیس یا زیادہ کے واسطے ہر عام ہے اور اصح یہ کہ امام مجتہد کی رائے سے



کہ وہ حق احوال میں سے جسکو چاہے اختیار کرے اتفاقاً بخان۔ پس قسم اول سے مطلقاً نہ عام کا اگر نہ مسلمانوں کے بیت المال سے سلطان پر واجب ہے کیونکہ اسکا نفع عام مسلمانوں کو پہونچے گا تو خرچہ بھی انھیں پر واجب ہوگا بھر بیت المال کے احوال میں صرف خراج اور جو یہ مال اس میں صرف کیا جائیگا اور عشر یا صدقات خیرین صرف کیے جائینگے اسواسطے کہ عشر و صدقات تو فقراء کے واسطے مخصوص ہیں اور ایسی ضروریات و مشکلات کے واسطے خرچ یا جزیہ ہے بھر اگر بیت المال میں کچھ مال نہ ہو تو عام کو اختیار ہوگا کہ اسکی درستی کے واسطے لوگوں پر جبر کرے کیونکہ اس میں مصلحت عام ہے اور عوام کو اپنی مصلحت خود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے اور ایسے ہی معاملہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اپنے اختیار پر چھوڑ دے جاؤ تو اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو۔ لیکن مشہور کتب احادیث میں یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔ بالجملہ اس کے اگر گارنے کا عام حکم دیا جائیگا مگر اگر گارنے کے واسطے امام ایسے لوگوں کو بھیجے جو خرچہ نہیں دے سکتے بلکہ کام کر سکتے ہیں اور ان کے کام کی مزدوری ان لوگوں پر ڈالے جو ترک زمین اور گارنے کا کام خود نہیں کر سکتے ہیں اور یہی قسم دوم یعنی جو باوجود بٹوارہ کے بھی ایک طرح سے نہ عام ہے تو اسکا اگر گارنا انھیں نہ کر کے مالکوں پر ہوگا اور بیت المال پر واجب نہیں ہے اسواسطے کہ یہ نہ تو ان کا حق ہے اور اسکا نفع بھی خاص و خالص انھیں کو ملتا ہے اور اگر ان شرکار میں سے کسی نے انکار کیا تو امام اس پر اگر گارنے کے واسطے جبر کرے گا تاکہ ضرر عام دوم جو یعنی باقی شرکار کا ضرر دفع ہو اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص جو اور ضرر خاص کا نفع ضرر عام سے مستثنیٰ ہے اور اگر شرکار نے چاہا کہ نہ کرنا کہ وہ بند بختہ کاری کے ساتھ مضبوط کر دے اس وقت سے کہ اسکا نہ کرنا اسکا گناہ بھٹ جائے حالانکہ اس سے ضرر عام کا احتمال ہے مثلاً کنارہ بھٹ کر لوگوں کی آراضی غرق ہو جائیگی یا شریکین و راستے خراب ہو جائینگے تو اس صورت میں بختہ کرنے سے اگر کوئی منکر ہو تو اس پر جبر کیا جائیگا اور اگر کنارہ بھٹنے سے ضرر عام کا فوٹ نہ ہو تو وہ شخص بختہ نہ لے سے انکار کرے اس پر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ کنارہ بھٹ جانا ایک امر مہموم ہے بختہ اگر گارنے کے کہ وہ معلوم ہے یعنی اگر نہ گارنا ہی بنائے تو پانی کی روانی بند ہو جائیگی۔ یہی قسم سوم یعنی وہ ہر طرح سے نہ تھاں ہے تو اسکا اگر گارنا عین خاص لوگوں پر ہے کیونکہ یہ انھیں کا حق ہے اور انھیں کو اسکا نفع ہے بھر اگر ان خاص لوگوں میں سے کسی نے انکار کیا تو بعض مشائخ نے شیخ ابو بکر اسکات نے فرمایا کہ نہ ردوم کے مانند اس میں بھی منکر پر جبر کیا جائیگا اور بعض مشائخ نے شیخ ابو بکر بن ابوسیدہ بلخی نے فرمایا کہ جبر نہیں کیا جائیگا (یہی مختار النایہ ہے) اسواسطے کہ دونوں ضرر بیان خاص ہیں اور منکر کا ضرر دوسرے شرکار خاص سے دفع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے شرکار اس کے اگر گارنے میں خرچ کرتین بھر جو کچھ خرچ ہو اس میں سے جتنے منکر کے حصہ میں پرے وہ اس سے واپس لیں تو بیان دونوں جانب برابر ہو گئیں بخلاف مسئلہ سابق کے یعنی نہ عام میں جب کوئی منکر ہو تو وہ مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ ان ضرر عامہ درکنہ لازم ہے بھر جن لوگوں کو صرف پانی پینے یا پلانے کا حق ہے تو اس حق کی وجہ سے منکر پر اگر گارنے کا جبر نہیں ہو سکتا یعنی ان لوگوں کے حق کی وجہ سے اہل نہر اگر گارنے پر مجبور نہیں کیے جائینگے جیسے اگر سھون نے اپنی نہر خاص انکار سے انکار کیا تو ان پر جبر نہیں ہوتا ہے۔ حال یہ کہ اگر کہا جاسے کہ نہر خاص میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک حق متعلق ہے اور وہ حق شفعہ ہے جس سے اس نہر خاص سے عام لوگوں کو پانی پینے یا پلانے کا حق ہے اس پر اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکار کی وجہ سے مجبور کیا جاسے مگر عام حق شفعہ کی وجہ سے مجبور کیا جاسے جواب یہ کہ ہر اللہ ہب میں حق شفعہ کی وجہ سے جبر نہیں ہے جیسے اگر سب شرکار نے انکار سے انکار کیا تو مجبور نہیں کیے جاتے ہیں۔ بھر نہر منکر کا گارنے کا خرچہ عام لوگوں پر اس طرح سے پڑے گا کہ نہر کے اوپر کی جانب سے شرح کیا جائے پس جب انکار کسی شخص کی زمین سے آگے ہو جائے تو اس شخص کے ذمہ سے خرچہ دور کر دیا جائیگا یعنی اس شخص پر ہوگا جسکی زمین اس مقام پر واقع ہے



حتیٰ کہ جب اسکی زمین سے تجاوز کرے تو اسکے ذمہ سے خرچہ دفع ہوگا علیٰ ہذا القیاس اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے (اور  
 اسی پر فتویٰ ہے)۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ خرچہ ابتدا سے انتہا تک ان سب لوگوں پر بحساب مقدار پانی و زمین  
 کے پھیلا یا جائیگا کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی پہنچے کی جانب متعلق ہے کیونکہ وہ بچا ہوا پانی پہنچے کی جانب بہاؤ لگا۔ اور ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ اگر گاونے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ پہنچنے کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا تو غیر کا نفع اسی پر  
 نہ ہوگا اور رہا پہنچے کو پانی بہانا تو ایسے شخص پر تعمیل لازم نہیں ہوتی، اگر مثلاً کسی شخص کو دوسرے کی حجت پر پانی بہانے کا حق  
 ہے تو اس پر حجت کی تعمیل واجب نہیں ہے اور یہ کیونکہ جو گالاٹک وہ اپنی زمین سے پانی اس طرح دور کر سکتا ہے کہ نہر کو اوپر  
 سے بند کر دے پھر اوپر والے کے ذمہ سے اگر گاونے کا خرچہ اس وقت اٹھا دیا جائیگا جبکہ اگر گاونے اسکی زمین سے تجاوز کرے  
 جیسا کہ اوپر ذکر کیا اور بعض نے فرمایا کہ جب دہانہ نہر سے تجاوز کرے تو خرچہ اٹھا دیا جائے اور یہ امام محمد رحمہ اللہ  
 روایت ہے لیکن قول اول اصح ہے اس واسطے کہ اس شخص کو دہانہ بنانے میں اپنے پہنچے کا اختیار ہے یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ  
 اپنی زمین کے بالائی حصہ میں کھولا تو دہانہ سے تجاوز ہونی ہے وہ خرچہ سے چھوٹ جائیگا حالانکہ نہر کے عادی اسکی زمین  
 بہت بڑی ہوئی ہے لہذا اصح یہ کہ زمین سے تجاوز کرنا معتبر ہے پھر جب اگر گاونے اسکی زمین سے تجاوز کر گیا حتیٰ کہ اسکے ذمہ سے  
 خرچہ ساقط ہو گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسکا اختیار ہے کہ نہر کا دہانہ کھول کر اپنی زمین پہنچے کیونکہ اگر گاونے اس کے حق میں تجاوز کیا  
 تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ اسکو یہ اختیار نہیں ہے جب تک اسکے شرکاء رافع ہو جائیں تاکہ مشترک پانی سے اسکا انتقال ممکن نہ  
 یعنی اگر وہ ابھی دہانہ کھولے تو شرکیوں سے پہلے یہ پانی اپنے واسطے خاص کر لگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اور جو لوگ کہ نہر سے  
 پانی پیتے یا پلاتے ہیں انہیں اگر گاونے کے خرچہ میں سے کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ اول تو وہ شمار میں داخل نہیں ہیں اور  
 دوم وہ تالیق ہیں نسب اگر ایک کو بچہ غیر نافذ ہو کہ راستہ درست کرنے کی ضرورت پڑی کہ اول سے آخر تک راستہ  
 کیا جائے تو ابتدا سے راستہ کی اصلاح بالاجماع ان سب کو جب دہانہ پر واجب ہے پھر جب کسی شخص کے مکان تک پہنچے تو  
 کیا اسکے ذمہ سے خرچہ درست ساقط کیا جائیگا یا نہیں تو اصول میں اس مسئلہ کی روایت نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے اپنی  
 شرح میں نقیہ ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ میں نے مشائخ کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ بالاتفاق اسکے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائیگا  
 اگر بڑی نہر پر چند گاؤں آباد ہوں جو اسی نہر سے پانی لیتے ہیں اور ایسی نہر کو فارسی میں کام لیتے ہیں پھر سب گاؤں والوں  
 نے اس نہر کے گاونے پر اتفاق کیا پھر اگر گاونے ہوئے کسی گاؤں کے دہانہ پر پہنچے تو کیا اس گاؤں والوں سے خرچہ  
 ساقط کیا جائیگا اس مسئلہ کی روایت بھی مبیہود میں موجود نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ زائد میں اس طرح  
 نہ کہ سب کو بالاتفاق اسکے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائیگا اور اگر ہم اسکو نہر خاص پر چناں اس کو نہر چاہتے ہیں کہ جب تک اس  
 گاؤں کی اراضی سے تجاوز نہ کرے تب تک اس گاؤں والوں کے ذمہ سے خرچہ ساقط نہ ہو۔ الخلفہ۔ اگر کسی قوم کی نہر ہو اور  
 کسی غیر نے جاہل کہ شک یا گھر سے سے پانی بھر کر لیا دے اور اپنی کھیتی یا درخت پہنچے تو بعض نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ وہ  
 منع کیا جائیگا۔ القاضی خان و ابو حنیفہ۔ اور بعض نے کہا کہ منع نہیں کیا جائیگا اور یہی اصح ہے۔ الخلفہ۔ والکافی و قسین و انطیس  
 سب کے پانی سے وضو کرتے بعض نے جائز کہا اور بعض نے فرمایا کہ اگر پانی بہت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے اور اسی طرح  
 جو پانی کہ پینے کے واسطے رکھا گیا ہو اس میں بھی حکم ہے حتیٰ کہ مشائخ نے فرمایا کہ جن جو ضون کو پانی پینے کے واسطے بنا دیا ہے  
 اس میں وضو کرنا نہیں جائز ہے اور روک دیا جائیگا اور یہی صحیح ہے۔ اگر ستیاہ سہل کا پانی اپنے گھر لے گیا تاکہ اپنے گھر والوں کو  
 پلا دے تو جائز ہے۔ غیر کی نہر یا چشمہ یا کاری کا پانی بدون اجازت مالک کے پیکر کھیتی بیچنا نہیں جائز ہے اگرچہ اسکی کھیتی خشک  
 ہوئی جاتی ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی نہر خاص یا حوض یا کنوین سے پانی کا گھڑا بھرا تاکہ وضو کرے یا کپڑے



و محدود سے تو شیخ طحاوی نے ذکر کیا کہ اُسکو جائز ہے اور اسی پر اکثر مشائخ مین۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی  
 صورتیں ہیں اول یہ کہ وہ مبلع زمین میں اُگی ہو تو اس میں سب لوگ شریک ہیں جسکا جی چاہے کاٹ لاوے اور جسکا جی چاہے  
 جائز چراوے جیسے سمندر میں درختوں و دریاؤں و جھیلوں کا پانی ہے۔ دوم یہ کہ گھاس کسی کی ملک زمین خود بخود بغیر کسی  
 کے اُگانے کے اُگی ہو پس مالک زمین نے اگر اُسکو کاٹ کر اجراء کر لیا تو وہ گھاس کا مالک ہو گیا ورنہ وہ کسی کو گھاس سے  
 روک نہیں سکتا لیکن گھاس کے پنے اپنی زمین میں آئے سے روک سکتا ہے پس اگر گھاس کی فزائش کرے تو  
 اور مالک زمین میں جھگڑا ہوا ہو۔ اسے مثل نخ نے فرمایا کہ دیکھا جائے کہ اگر گھاس کے حاجت مند کو زمین سے قریب کسی  
 زمین مبلع میں گھاس ملتی ہو تو مالک زمین اُسکو روک سکتا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو مالک زمین کو کہا جائیگا یا تو اُسکو  
 زمین میں گھاس لینے کے واسطے آنے کی اجازت دے ورنہ تو گھاس کاٹ کر اُسکو باہر دیدے۔ محیط السخسی۔ اور  
 عیسری صورت یہ کہ مالک زمین نے خود اپنی زمین میں گھاس اُگائی ہو اس طرح کہ زمین کوڑا اُسکو پانی دیا تاکہ گھاس جمے  
 کہ اُسکے جائزوں کا چارہ ہو تو وہی اس گھاس کا حقدار ہے اور بدن اسکی رضامندی کے کئی اُسکو نہیں لے سکتا ہے  
 البسوط۔ اور ظاہر الرواج ہے کہ موافق اگر کسی نے بغیر اجازت اُسکی زمین میں جا کر گھاس چھیل تو مالک زمین اس سے  
 واپس نہیں لے سکتا ہے اور اس گھاس کی بیع بھی نہیں جائز ہے اور ہمارے مشائخ مناویں نے واپس لینے اور بیع جانے  
 ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح چراگاہ کا اجارہ دینا بھی نہیں جائز ہے اور اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ قطعہ زمین محدود معلوم  
 اجارہ دیدے پھر اُسکی گھاس مبلع کر دے۔ المفترات۔ اور واضح ہو کہ جو چیز زمین پر پھیلی اور اس میں سان و خز و  
 گھاس ہے اور اگر ساق ہو تو وہ بیڑی محیط السخسی۔ ہر مال و فیروزہ اور قیر شل درخت کے تر حتی کہ جسے اس میں سے  
 کچھ لیا وہ ضامن ہو گا۔ خزائنہ الفقہین شیعہ مین ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کسی کے ملک کو جنگل مین ایندھن کی لکڑیاں  
 ہوں تو بدن اسکی اجازت کئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے اور اگر غیر ملک جنگل ہو تو اس میں سے لکڑیاں لینے مین  
 مضائقہ نہیں اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو۔ الذخیرہ و المفترات۔ لکڑیاں توڑے والا لکڑیاں توڑے ہی  
 اُسکا مالک ہو جاتا ہے اور گھٹا باندھنے یا چین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور کنوئین سے ڈول بھرنے والا بھی اُسکا  
 مالک نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ وہ کسی طرف مین نلوے۔ مرقع کہتا ہے کہ جب اپنے ڈول مین بھر کر نکال یا تو مالک  
 ہو گیا۔ ہاں اگر کسی شخص کی زمین مین نلکا ہو یعنی نلک کی جھیل ہو پھر کسی غیر نے اس مین سے پانی لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہے  
 اور اگر یہ پانی نلک ہو گیا تو بھی اُس سے کوئی نہیں لے سکتا ہے۔ المفترات۔ پھر حدیث جہین الگ کی نسبت بھی عام شرکت کا  
 بیان ہے کہ کسی نے یہ مین کہ آگ کے جوہر مین سب کی شرکت ہے اور اس سے لکڑی کو لکڑی مین شرکت ثابت نہیں ہوتی ہے  
 پس اگر کسی نے ایسے جنگل مین جو کسی کی ملک نہیں ہے آگ جلائی تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ اُس سے ماہی و اسبہ کٹے  
 خشک کرے اور اُسکی روشنی مین کام کرے اور اگر کسی نے جاہا کہ اس مین سے انکارہ لکڑی لے لے پس اگر آگ جلانے والا وہ کے  
 تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے بشرطیکہ یہ کوئلہ ہو جائیگا اور وہ اس قدر ہو گا کہ اُسکی کچھ قیمت ہے ورنہ اُسکو لے لینا جائز ہے۔ البسوط

## فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف لیه

یہ فصل شرب مین دعوی اور اختلاف کرنے اور اس مین تصرف کرنے کے بیان مین ہے۔  
 و یصح دعوی الشرب بغیر ارض استخسانا لانه قد یملک بدون الارض ارثا وقد یصح الارض و یصح  
 الشرب لیه و ہو مرغوب فیہ فیصح فیہ الدعوی اذا کان ہنر لرجل بحری فی ارض غیرہ فاراد صاحب الارض



ان لا یجری النہر فی ارضہ ترک علی حالہ لانه ستمعل نہ باجرار ماہ فعدہ الاختلاف یكون القول قولہ فان  
لم یکن فی یدہ ولم یکن جاریا فلیہ البقیۃ ان ہذا النہر لہ او انہ قد کان لہ مجراہ فی ہذا النہر لیسوقہ الی  
ارضہ لیسقیہا تمیقضی لہ لافیاتہ بالبحرہ ملکالہ او حقاً مستحقاً فیہ - خلی شرب کا دعوی بدولت زمین کے استحقاق  
اسو اسے کہ بدولت زمین کے بھی کسی شرب کی ملکیت بطور میراث کے نبوت ہوتی ہے اور کبھی آدمی اپنی زمین فروخت کرتا  
اور شرب مدد لیتا ہے اور شرب ایک امر مرغوب ہے تو اس میں دعوی صحیح ہے - اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری  
ہو پس مالک زمین نے چاہا کہ اسکی نہر میری زمین میں جاری نہ ہو تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑ دی جائیگی کیونکہ مالک نہر اسکو  
اپنے استعمال میں رکھتا ہے کہ اس میں پانی جاری رکھتا ہے تو اختلاف کی صورت میں اسی کا قول قبول ہوگا - یہ اسوقت کہ پانی  
جاری رکھنے سے اس کے قبضہ میں ہو - اور اگر مالک نہر کے قبضہ میں نہ ہو اور جاری نہ ہو تو دعوی نہر پر گواہ واجب ہیں کہ نہر  
اسی کی ملک ہے یا اسکو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی جاری کر کے اپنی زمین میں لے جاوے  
تاکہ اسکی سنبھ سے جب گواہ قائم کیے تو اس کے لیے نہر کا حکم دیا جائیگا کیونکہ اسنے حجت شرعیہ سے ثابت کیا کہ یہ نہر اسکی ملک  
ہو یا اس میں اسکا حق مستحق ہو - کہ اس میں ہو کر پانی کو اپنی زمین میں لیاوے - و علی ہذا المصعب فی نہر اہ  
علی سطح او المیزاب او الممشی فی دار غیرہ - اور اسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر میں گولے یا کسی غیر کی حجت پر گولے  
پر مالہ میں یا غیر کے حاطہ میں ہو کر آمد و رفت کرنے میں اختلاف کیا - فحکم الاختلاف فیہا نظیرہ فی الشرب -  
ان وجوہ میں اختلاف کرنے کا حکم بھی شرب میں اختلاف کی نظیر ہے - چنانچہ اگر بالفعل اسکا پانی کسی غیر کی نہر میں  
گرا ہو یا کسی کی حجت پر بہتا ہو یا اسکو پر مالہ میں ہو کر جاری ہو یا اس کے حاطہ میں آمد و رفت قائم ہوں اسی کا دل قبول  
ہوگا اور اگر یہ بات فی الحال نہ ہو تو سب گواہ لانا واجب ہیں کہ اسکو یہ حق حاصل تھا - و اذا کان بہرین قوم و ہما  
فی الشرب کان الشرب مبین علی قدر اراہیم لان المقصود الارتفاع بسقیہا فیتقد ر بقدرہ بخلاف  
الطریق لان المقصود ان تطرق و ہونی الدار الواسعۃ و البقیۃ علی نط و احد فان کان الاعلی سہم  
لا یشر ب حتی یسکر النہر لم یکن لہ ذلک لافیہ من البطلان حق الباقین و لکنہ لیشرب بحصۃ وان ترافعوا  
علی ان یسکر الاعلی النہر حتی لیشرب بحصۃ او مصطوحا علی ان یسکر کل رجل سہم فی نوبۃ جازلان حتی  
لہم الا اذا نکل من ذلک بلوح لا یسکر بانیکس بہ النہر من غیر تراض لکودہ اضرار اہم و لیس لہما  
ان یکرے متہ نہرا او یعصب علیہ رحمی ما و اللہ برضاہ اصحابہ لان فیہ کسر خفۃ النہر و شغل موضع مشترک  
بالنہار الا ان یكون رحمی لا یضر بالنہر ولا بالار و یكون موضعہا فی ارض صاحبہا لاد کفر فی ملک نفس  
ولا ضرر فی حق غیرہ ومعنی الضرر بالنہر ما بناہ من کسر خفۃ و بالماء ان یتغیر عن سنۃ الذی کان یجری  
علیہ والدالیتہ والسانیۃ لطیر الرحی - اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس کے شرب  
یعنی حصہ بانے میں جھگڑا کیا تو ان لوگوں میں شرب بقدر انکی اراضی کے ہوگا یعنی ہر ایک کو اپنی اراضی کے موافق پانی  
دیا کیونکہ مقصود یہ ہے کہ اس سے سنبھے کا نفع حاصل ہو پس اسی مقدار سے اسکا اندادہ ہوگا بخلاف ماسعد خاص کے  
وہ سب شرب کیونکہ میں برابر ہوتا ہے کیونکہ مقصود اس راہ سے گزری اور یہ وسیع مکان و تنگ مکان دونوں میں ایک  
طریق پر ہوتا ہے - پھر اگر اوپر والا حصہ بار اپنی زمین کو سیراب کر سکے جب تک کہ نہر کو نیچے سے باز نہ دے تو اسکو باز  
دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اب کرنے میں باقیوں کا حق مینا لازم آتا ہے و لیکن وہ اپنے حصہ تک سیراب کر لے گا اور اگر  
مشترک اس امر پر راضی ہوے کہ نہر کے بہاؤ میں اوپر کی جانب جبکہ زمین واقع ہے وہ نہر کو باز نہ لے کرے چنانکہ



حصہ کی مقدار سیراب کرے یا ان لوگوں نے باہم اسطرح صلح قرار دی کہ ہر ایک حصہ دار اپنی باری پر نہر کو نیچے سے  
باندھ لیا کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ انھیں لوگوں کا حق ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر باندھنا کسی لکڑی یا تختہ سے ممکن ہو  
تو بغیر رضامندی شریکوں کے ایسی چیز سے نہ باندھے جس سے نہر بڑ جاوے یعنی مٹی وغیرہ ڈال کر نہ باندھے کیونکہ یہ امر  
نہر والوں کے حق میں ضرر ہوگا اور شریکوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے دوسری نہر کاٹے یا سپرین چلی قائم  
کے مگر جبکہ اس کے ساتھ راضی ہوں تو جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نہر کا کٹا رہا ٹوٹے گا اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک شریک  
جگہ کو اپنی عمارت سے گھیر لیا لیکن اگر چلی ایسی ہو کہ نہر کو پانی کو کچھ ضرر نہیں ہے اور اس کی جگہ خود چلی والے کی زمین میں  
ہے تو اس کو اختیار حاصل ہے کیونکہ اس نے یہ نصرت اپنی ذاتی ملک میں کیا اور غیر کو اس سے کچھ ضرر نہیں ہے اور نہر کو  
ضرر ہونے سے وہی مراد ہے جو ہم نے بیان کی کہ اس کا کٹا رہا ٹوٹ جائے اور پانی کے ضرر سے یہ مراد ہے کہ وہ اپنی معمولی  
ننتار سے تغیر ہو جائے۔ اور اس نہر پر خرچ و جر جس قائم کرنا بن چلی کی نظیر ہے یعنی جو حکم بن چلی میں مذکور ہوا وہی  
انہیں جاری ہے سولہ تہذیب علیہ جسرا ولا نقطہ بمنزلہ طرق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد نہر  
خاص یاخذ من نہر خاص بین قوم فاراد ان یقنطر علیہ و یستوفی منہ لہ ذلک او کان مقنطر استوفی  
فاراد ان ینقض ذلک ولا یزید ذلک فی اخذ الماریث یكون لہ ذلک لانه تبصر فی خاص ملک  
وضعا و رفعا ولا ضرر بالشرب کار باخذ زیادۃ الماریث و یمنع من ان یوسع فم نہر لانه کیسہ ضغۃ نہر و یزید  
علی مقدار حقہ فی اخذ الماریث و کذا اذا کانت القسمۃ بالکوی و کذا اذا اراد ان یؤخر ما عن فم نہر فیجعلہا  
فی اربعۃ اذرع منہ لاحتیاس الماریث فیزداد و فول الماریث بخلاف ما اذا اراد ان یسفل کواد او یرفعہا  
حیث یكون لہ ذلک فی المصحح لان قسمۃ الماریث فی الاصل باعتبار سعة الکوة و ضیقہا من غیر اعتبار  
التسفل و الترفع ہوا العادۃ فلم یکن فیہ تغیر موضع القسمۃ و لو کانت القسمۃ وقعت بالکوی فاراد  
احدہم ان یقسم بالایام لیس لہ ذلک لان القدر یم یرک علی قدرہ لظہور الحق فیہ و لو کان لکل سنہم کوی  
مسماۃ فی نہر خاص لیس لواحد ان یزید کوة وان کان لا یفسر بالہ لان الشریکۃ خاصۃ بخلاف  
ما اذا کانت الکوی فی نہر الاعظم لان لکل سنہم ان یشق نہر انہ اجزاء فکان لہ ان یزید فی الکوی  
بالطریق الاولی۔ اور نہر خاص میں کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس پر چھوٹا یا بڑا پل بنا دے جیسے کوئی راستہ کسی  
قوم کے درمیان خاص ہو تو کوئی شریک اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان ایک  
نہر خاص ہے اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی نہر خاص کاٹ کر بنائی خواہ یہ اجنبی ہو یا انہیں  
شریکوں میں سے ہو مثلاً ایک نہر دس شخصوں میں مشترک ہے پھر زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی نہر خاص  
نکالی پھر زید نے جاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کی مضبوطی کرے تو اس کو یہ اختیار ہے اور اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو  
یعنی نہر اولی سے جس مقام پر دوسری نہر کاٹی ہو وہ ان زید کی نہر پر پل بندھا ہے پس زید نے جاہا کہ یہ پل توڑ دے  
اور اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے کیونکہ وہ پل بنانے یا توڑنے میں اپنی عمارت  
ملک میں تصرف کرتا ہے اور پل توڑنے سے اول نہر والوں پر پانی زیادہ نکلنے کا ضرر بھی نہیں ہوتا۔ اور اگر اس شخص  
زید نے جاہا کہ اپنی نہر کا دھانہ جوڑا کر دے تو رد کا جائیگا اس واسطے کہ ایسا کرنے سے نہر اول کا کٹا رہا ٹوٹے گا اور جس قدر  
اس کو پانی لینے کا حق ہے اس میں زیادتی ہو جائیگی اور اسی طرح اگر سوراخ کے حساب سے نہر کے پانی کا بٹوارہ ہو یعنی نہر پر پل  
شریک کا تختہ لگا ہوا اور اس میں ہر ایک کے اندازہ بر سوراخ ہو کہ جس قدر اس کے پانی آنے سے پانی آوے وہی اس کا حصہ ہے



تو بھی وہ سورخ نہیں بڑھا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے جاہا کہ سورخ دار تختہ کو کن رہ نہر سے ہٹا کر چار  
 اچھ پیچھے کر دے (یا دھانہ بغیر تختہ چھوڑ دے الذخیرہ) تو یہ بھی اُسکو اختیار نہیں ہے کیونکہ اس میں پانی رک کر تیزی سے  
 دھار آنے سے پانی زیادہ داخل ہوگا بخلاف اسکے اگر اُس نے جاہا کہ اپنے سورخ کا تختہ جہاں لگا ہے اس سے پیچھے یا اوپر  
 کی جانب ہٹا کر لگا دے تو صحیح قول میں اُسکو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کا بھوارہ دراصل بلحاظ سورخ  
 کی تنگی یا وسعت کے رکھتے ہیں بدون اسکے کہ اوپر کی جانب لگانے یا نیچے کی جانب لگانے کا لحاظ ہو تو ایسا کرنے میں بعض  
 تقسیم کا تغیر نہیں ہے اور اگر سورخوں کے حساب سے بھوارہ واقع ہوا پھر کسی شریک نے جاہا کہ اُسکو دو دن کے حساب سے  
 بھوارہ کرے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ جو امر قدیم ہے وہ اپنے قدری حال پر چھوڑا جائیگا کیونکہ اُس میں حق ظاہر ہو چکا ہے  
 اور اگر ہنر خاص میں سورخ محدود ہوں تو کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے واسطے کوئی سورخ بڑھا دے اگرچہ  
 یہ امر اُس کے شرکاؤں کے حق میں مضر نہ ہو واسطے کہ یہ شرکت خاصہ ہے یعنی بدون اجازت شرکاؤں کے اس میں تصرف جائز  
 نہیں ہے۔ بخلاف اسکے اگر دریا کے کمان میں سورخ ہوں تو وہاں تصرف جائز ہے کیونکہ اس میں ہر ایک کو ابتدائی اختیار  
 یہ حاصل ہے کہ اپنے واسطے اُس میں سے نہر کاٹ لادے تو اُسکو روزن بڑھانے کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہے۔ ویسے  
 لا حاشیہ من الشرکاء فی النہر ان یسوق شربہ الی ارض لہ اخری لیس لہما فی ذلک شرب لانا اذا  
 تقادم العہد بستمیل بہ علی انہ حقہ ولذا اذا اراد ان یسوق شربہ فی ارضہ الاولیٰ حتی یتمتے  
 اسے ہذہ الارض الاخری لانا یستوفی زیادۃ علی حقہ اذا لارض الاولیٰ تمشت بعض الماء قبل  
 ان یسقی الاخری و ہونظیر طریق مشترک اذا اراد احدہم ان یفتح فیہ بابا الی دار اخری ساکنہا  
 غیر ساکن ہذہ الدار المصطفیٰ ہذا الطريق ولو اراد الاخری من الشرکین فی النہر الخاص وفیہ کوئی  
 بینہما ان یکسب بعضہا دفعا لفیض الماء عن ارضہ کیلاتنزع لیس لہ ذلک لما فیہ من الضرر بالآخر و لانا  
 اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفۃ بینہما لان القسمۃ بالکوی تقدست الا ان یتراضیا لان الحق لہما  
 و بعد التراضی لہما حب الاسفل ان ینقض ذلک و لانا لو رثتہ من بعدہ لانا عارہ الشرب فان  
 مباذلہ الشرب بالشرب باطلۃ۔ اور شرکار ہر میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا شرب یعنی پانی کا حصہ اپنی طرف  
 زمین لے جاوے جسکا شرب اس نہر سے نہیں ہے کیونکہ جب زمانہ دراز گزر جائیگا تو اسکے ذریعہ سے استہلال ہوگا کہ اس  
 زمین کا حق و شرب بھی اسی زمین سے ہے اور اسی طرح اگر اُس نے جاہا کہ اپنی زمین کو بہا شک بیٹھے کہ وہ دوسری زمین تک  
 منتہی ہو یعنی پہلی زمین کا پانی بہا شک آوے کہ وہ دوسری زمین میں یہ جاوے کیونکہ اس صورت میں وہ اپنے حق  
 زیادہ لے گا اس لئے کہ دوسری زمین میں پانی پہونچنے سے پہلے پہلی زمین نے تھوڑا پانی جذب کر لیا اور یہ مسئلہ خاص  
 مشترک برائستہ کی نظیر ہے کہ اگر کسی ایک شریک نے جاہا کہ اس راستہ میں ایک دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب پھیر  
 جس میں دوسرا شخص رہتا ہے حتیٰ کہ اگر اُسکا رہنے والا دوسرا نہ ہو تو جائز ہے اور اگر ہنر خاص کے دو شریکوں میں سے ایک  
 نے جاہا کہ ان دو دن کے درمیان مشترک روزن جو ہر میں بنے ہوئے ہیں اُن میں سے بعض کو بند کر دے تاکہ اپنی  
 زمین سے پانی کا سیلان روکے تاکہ اس سے اُسکی زمین نناک ہو جائے تو یہ اختیار اُسکو اس وجہ سے نہیں ہے کہ  
 اس میں دوسرے کا ضرر ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک نے جاہا کہ خرب کو نصف نصف تقسیم کرے تو بھی یہ اختیار نہیں ہے  
 کیونکہ روزن کے ذریعہ سے بھوارہ پہلے ہو چکا لیکن اگر دو دن اس امر پر راضی ہو جائیں تو جس میں سے کسی کو حق  
 ان میں دو دن کا ہو اور باقی نصف ہندی کے بعد اگر نصف نصف بھوارہ کر لیا تو نیچے کی جانب واسطے کو اختیار ہے کہ یہ تقسیم



نصفانصفی توڑ دے اور اسی طرح اسکے بعد اسکے وارڈن کو بھی یہی اختیار حاصل ہو اس واسطے کہ یہ شرب کا عاریت دینا ہو کیونکہ شرب کو شرب سے بدلنا باطل ہے۔ یعنی جب بادل نہیں ہو سکتا تو لا محالہ عاریت ہو اور عاریت بھیر لینے کا اختیار ہر شخص کو ہوتا ہے سو الشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع بعینہ بخلاف البیع والہبت والصدقۃ والوصیۃ بذلک یعنی ہندہ العقود حیث لا تجوز العقود اما للہمالۃ اوللغیر اولانہ لیس بمال مستقیم حتی لا یضمن اذا سقی من شرب غیرہ واذا بطلت العقود فالوصیۃ بالباطل باطلہ۔ اور شرب اسی چیز ہے جو سیراث ہوتا ہے اگرچہ بغیر زمین ہو اور اسکے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت لگائی ہے بخلاف بیع و ہبہ صدقہ و وصیت کے یعنی اگر شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی تو جائز نہیں ہے خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب بھول ہے یا اس میں دھوکا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین سنبھلی تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور جب یہ عقود باطل ہیں تو وصیت بھی باطل ہے۔ وکذا لا یصلح مسمیٰ فی النکاح حتی یجب ہر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصدقات لتفاحش الجہالۃ ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانہ لا یلک بشئ من العقود ولا یباع الشرب فی دین صاحبہ بعد موتہ بدلا ارض کما فی حال حیاتہ۔ اور اسی طرح نکاح میں ہر مسمیٰ یہ شرب نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ ہر المثل واجب ہو گا اور خلع میں شرب کو عوض نہیں ٹھہرا سکتے ہیں حتیٰ کہ عورت نے ہر وصول کیا وہ واپس کرنا اُس پر واجب ہے کیونکہ شرب میں جمالت کثیر ہے اور رد دعویٰ کا بدل صلح بھی شرب نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ کسی عقد کے ذریعہ سے ملوک نہیں ہوتا اور جسکو حق شرب حاصل ہے اس کے مرنے کے بعد اسکے قرضہ میں خالی شرب بدون زمین کے فروخت نہیں ہو سکتا جیسے اسکی زندگی میں تھا۔ ولیف یمنع الامام الاصح ان یضم الے ارض لا شرب لہا فی بیعہا باذن صاحبہا ثم ینظر الے قیمۃ الارض مع الشرب وبدونہ فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلک اختیری علی ترکہ البیت ارضا بغیر شرب ثم یضم الشرب الیہا وباعہا فیصرف الثمن الے ثمن الارض والافاض الی قضاء الدین واذا سقی الرجل ارضہ او مخر یا ما رے ملا ہا فسال من ما نہانی ارض حل فغر قہا او نزلت ارض جارہ من ہذا الما لم یکن علیہ ضمانہا لانہ غیر متعذریہ والسترا علم۔ پھر جب خالی شرب فروخت نہیں ہو سکتا تو امام اس قرضہ دار کے قرضہ میں کیا ترکیب کرے جسے یہ شرب چھوڑا ہے تو اصح یہ ہے کہ اس شرب کو ایسی زمین کے ساتھ ملا دی جسکے واسطے شرب نہیں ہے پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین سے خرچ کے فروخت کرے پھر دیکھا جائے کہ زمین کی مع شرب کے کیا قیمت ہے اور بغیر شرب کے کیا قیمت ہے تو جو کچھ فرق ہو وہی اسے قرضہ میں دیا جائے اور اگر امام کو ایسی زمین نہ ملے تو قیمت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس میں شرب نہیں ہے پھر اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملا کر دونوں کو فروخت کرے پھر اس ثمن میں سے زمین کے دام دیکر جو کچھ بچے وہ ادا سے قرض میں دیدے۔ اگر کسی شخص نے اپنی زمین سنبھلی یا اسکو پانی سے بھر دیا پس اسکا پانی یہ کہ کسی شخص کی زمین میں بہو نجا اور اسکو غرق کر دیا یا اس پانی سے کسی پڑوسی کی زمین مناک ہو گئی تو اُس پر تادان واجب ہو گا کیونکہ اُس نے کوئی تعدی نہیں کی واللہ تعالیٰ اعلم حتیٰ کہ اگر تعنت کے طور پر اپنی زمین میں بھرے تو ضامن ہونا چاہیے۔ م۔

کتاب الاشریہ

یہ کتاب تشبیلی شہ ابون کے بیان میں ہے۔



شراب۔ لغت میں ہر ایسی چیز کہتے ہیں جو پی جائے خواہ حرام ہو یا حلال ہو اور اہل شرع کے استعمال میں ایسی چیز  
 ساتھ مخصوص ہے جس کا پنا حرام ہے۔ سبھی بہاؤ ہی جمع شراب لفظ میں بیان حکم ہے۔ اور اس کا نام کتاب لا شراب  
 رکھا گیا اور شراب جمع شراب ہے کہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے۔ قال الا شرابہ المحرمۃ اربعۃ الخمر و سب  
 عصیر العنب اذا غلاوا اشتد و قذف بالزبد و العصیر اذا طبخ حتی ینذہب اقل من ثلثیہ و ہو لطلو  
 الہذ کور فی الجامع الصغیر و نقیع التمر و ہو السکر و نقیع الزبیب اذا اشتد و غلا۔ شراب ہمارے محرم چار  
 ہیں۔ اول خمر اور وہ شیرہ انگور ہے جسکے جوش کھا کر تندی و اشتداد دلاوے اور جھاگ ڈالے۔ اور دوم شیرہ انگور  
 جب پکا جائے بہا تک کہ دو تہائی سے کم اڑ جائے اور اسی کا نام طلاء ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اور سوم نقیع التمر  
 جسکے جوش کھا کر اشتداد دلاوے اور اسی کا نام سکر ہے۔ اور چہارم نقیع الزبیب جسکے جوش کھا کر اشتداد دلاوے و  
 نقیع التمر یہ کہ جھوارے پانی میں جھکے اور اس میں شیرہ بھی نکل کر اتنی دیر تک تاخیر ہو کہ گرمی سے پھین آوے اور تہہ ہو کہ  
 سکر ہو جائے۔ اور نقیع الزبیب انگور کا اسی طرح شیرہ پانی میں نکالا جائے کہ جھاگ سے تند و شدہ ہو جائے  
 اما الخمر فالکلام فیہا فی عشرۃ مواضع احد ہا فی بیان ما یجتمعا و ہی النبی من ماء العنب اذا صار سکر  
 و ہذا عندنا و ہو المعروف عند اہل اللغة و اہل العلم و قال بعض الناس ہو اسم کل سکر لقولہ  
 علیہ السلام کل سکر خمر و قولہ علیہ السلام الخمر من اقل الشجرین و اشار الی الکرمۃ و النخلۃ و لا نہ  
 مشتق من حمارة العقل و ہو موجود فی کل سکر۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ اول خمر کا بیان ہے اور خمر کے بارے  
 میں دس مقام پر کلام ہے۔ مقام اول۔ اسکی اہمیت کا بیان یعنی وہ کیا چیز ہے تو جانا چاہیے کہ وہ خام آب انگور ہے  
 یعنی انگور کا پکا پانی جسکے سکر ہو جائے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی اہل اللغة و اہل العلم کے نزدیک معروف ہے  
 اور بعض لوگوں نے کہا یعنی امام مالک و شافعی نے کہا کہ خمر ہر سکر کا نام ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
 ہر سکر خمر ہے۔ رواہ مسلم و احمد و ابن حبان و عبد الزراق من حدیث ابن عمر رحمہ۔ اور اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمران دو وزن و درختون سے ہے اور آپ نے درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا کہ رواہ مسلم و الاربعہ  
 من حدیث ابی ہریرہ رحمہ۔ اور اس دلیل سے کہ خمر مشتق ہے حمارة العقل سے یعنی عقل کو مختلط کرنا اور یہ ہر سکر میں موجود ہے  
 فس۔ تو ہر سکر خمر ہے چنانچہ حدیث ابن عمر میں یہ خود مخصوص ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں جب درخت خرما  
 کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوا کہ خمر سوائے انگور کے خرما سے بھی ہوتی ہے اور اسکی مؤید حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے  
 کہ خمر کی تحريم نازل ہوئی اور وہ پنج چیزوں سے ہوتی ہے انگور و جھوارہ و شہد اور گہیون دو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور  
 حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہے کہ جس روز شراب کی تحريم نازل ہوئی میں ہی لوگوں کو شراب چارہ تھا۔ الخ  
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے کہ ہم پر جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ  
 تھی کہ ہم خمر انگور بیت کم پائے تھے اور اکثر ہماری خمر بھی لبس و قمر تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق سوائے  
 شراب انگور کے جھوارے و شہد و گہیون وغیرہ سے بھی مروی ہے۔ ولنا انہ اسم خاص باطلاق اہل اللغة  
 فیما ذکرناہ و لہذا اشتہر استعمالہ فیہ و فی غیرہ غیرہ و لان حرمتہ الخمر قطعیۃ و ہی فی غیرہ ظنیۃ و انما سبب تحريم  
 لا التحارۃ العقل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک اسم خاص ہے چنانچہ اسراہیل لغت نے اتفاق کیا ہے اسی واسطے  
 خمر کا استعمال اس معنی میں مشہور ہوا اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ ہے اور اس دلیل سے کہ حرمت الخمر قطعی ہے اور یہ سخت  
 سوائے شراب انگور کے دوسری چیزوں میں ظنی ہے اور خمر اسکا نام اس واسطے رکھا گیا کہ وہ خمر ہے یعنی اس میں شدت و تہہ ہے



جو دوسری شراون میں نہیں ہوا اور بوجہ خامرۃ العقل کے اسکا نام خمر نہیں ہو جیسا کہ ف۔ لیکن کلمۃ نفع القدر  
 میں اس پر اعتراض کیا کہ اہل لعنت کی اجتماع کا دعویٰ مشکل ہو کیونکہ قاموس میں ہو کہ خمر یا تو شربہ انگور سے مسکرانام ہو یا وہ  
 عام ہو کہ ہر مسکرانام ہو اور یہی صحیح ہو کیونکہ حریست خمر کے وقت مدینہ میں خمر انگور نہ تھی بلکہ انکی شراب فقط بسرا ترقی تھا  
 مانی القاموس۔ مترجم کہتا ہے کہ صاحب قاموس محدث ہیں تو انھوں نے استدلال حدیث سے یہ سنی بیان کے لیکن حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے مہر پر اعلام کیا کہ الخمر خامر العقل اور نیز حدیث ابن عمر ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم میں خمر کا  
 اطلاق سوائے شراب انگور کے دوسری سکرات پر موجود ہو اور شیخ مصنف رح نے اس میں منافقہ کیا کہ اس سے  
 لفظ خمر ہونا منع نہیں ہوتا ہو یا نہ فرمایا۔ علی ان ما ذکرتم لا یثانی کون الاسم خاصا فیہ فان الخمر مشتق  
 من النجوم و هو الظہور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف بالکل ما ظہر و ہذا اکثر النظم۔ علاوہ بریں جو  
 تھے ذکر کیا کہ وہ خامرۃ العقل سے مشتق ہو تو یہ اس امر کے سنائی نہیں ہو کہ اسم خاص ہو یعنی اگر یہ سنی بھی مسلم ہوں تو  
 ممکن ہو کہ عام صفت مجھو کر خاص معنی میں استعمال ہو گیا ہو یا نہ ہو خمر کا لفظ نجوم سے مشتق ہو جس کے معنی ظہور میں پھر وہ ایک  
 ستارہ خاص کا نام ہو گیا ہو معروف ہو اور یہ ایسی چیز کا نام نہیں ہو جو ظاہر ہو اور اس کے نظائر بہت ہیں ف۔  
 جیسے تزیب کے معنی یہ کہ جو فن کو زیب دے حالانکہ یہ ایک خاص کپڑے کا نام ہو گیا۔ والحدیث الاول طعن فیہ  
 یحییٰ بن سعید رح۔ اور حدیث اول میں بھی بن سعید رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے ف۔ بنی حدیث ابن عمر کہ ہر مسکر  
 خمر ہے اس میں شیخ مصنف کے نزدیک امام بھی بن سعید نے جو امام جرح و تعدیل میں طعن کیا یعنی اسکی اسناد ضعیف نہیں ہو  
 لیکن شیخ زبیری و عینی وغیرہ کسی نے یہ طعن نہیں پایا اور طعن کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ امام مسلم نے اسکو صحیح میں روایت کیا  
 پس حدیث صحیح ہے اور طعن مسلم نہیں ہو سکتا۔ والثانی ارید بہ بیان الحکم اذ ہو اللائق بمنصب الرسالة۔ اور  
 حدیث دوم سے مراد بیان حکم ہو کیونکہ یہی منصب رسالت کے لائق ہے ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واسطے  
 بیان احکام کے تشریف لائے تھے اور بیان لغات کے واسطے تشریف نہیں لائے تھے پس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
 میں مراد یہ ہو کہ جو شراب اس درخت انگور سے ہو حرام ہو اور جو اس درخت خرماس سے ہو وہ بھی حرام ہو تو آپ نے  
 خمر کا اطلاق نہیں بلکہ حکم بیان فرمایا۔ واضح ہو کہ محصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر مذکور ہے آیا اس سے خاص لعنت  
 کا اطلاق آیا نہ علی نقل ہو پس خفیہ کے نزدیک اصول میں یہ بات قرار پائی ہے کہ لعنت پر محمول کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 نے قرآن مجید میں جابجا عوب کو تنبیہ کی کہ یہ کتاب مجید تمھاری زبان میں نازل ہوئی اور قرآن کو عربی فرمایا تو ظاہر ہے  
 کہ اس سے عربی زبان مقصود ہو پس خمر کا لفظ عرب میں اصل لعنت کی راہ سے بمعنی شراب انگور ہو تو وہ اسی معنی میں  
 خاص ہوا اور رہے دیگر سکرات تو حکم حرمت میں شامل ہیں بلیل احادیث صحیحہ جو مذکور ہو میں اور حدیث ابن عمر  
 رضی اللہ عنہ میں آیا کہ خمر حرام کی گئی اس حالت میں کہ مدینہ میں خمر سے کچھ نہیں تھا۔ کافی صحیح البخاری۔ اور اسی طرح  
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزوں سے ہے۔ الخ۔ کافی الصحیحین  
 توان دونوں روایات میں یہی توفیق ہے کہ خمر بمعنی شراب انگوری کا جو مدینہ میں نہیں تھا اور شراب حرام کے معنی  
 جو تحریم سے مقصود ہیں تو اس معنی میں خمر کئی چیزوں سے بنتی ہے حتیٰ کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے  
 کہ جسد خمر حرام ہوئی تو میں ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کے گھر میں قوم کا ساتھی تھا اور انکی شراب نہ تھی سوائے نضیحہ سردی  
 کے کہ ناگاہ سنا دی نے آواز دی تو فرمایا کہ نکل کر دیکھ کہ کیا حکم ہو تو میں نے نکلا دیکھا پس پایا کہ سنا دی آواز دیتا ہے کہ  
 ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کی گئی۔ الحدیث۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس خمر نہیں تھی مگر شراب حرام موجود تھی لیکن وحی الہی



عاجل من مقصود تحریم سکر ہو تو وہ اس معنی میں ہر شراب سکر کو شامل ہے۔ لہذا روایت انس بنی۔ شریعت میں یون بھی  
وارد ہے کہ ہم لوگ انکوڑ کی خمر نہیں پاتے مگر بہت کم اور جو اکثر مساری خمر تھی وہ یہی بکسر و برقی۔ پس ثابت ہوا کہ  
خمر کے لغوی معنی تو شراب انکوڑ ہیں اور دیگر خمر یعنی حرام سکر ہیں۔ اور جعفر صادق رحمہ نے بعض اہل بیت رحمہ سے  
روایت کی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہمیشہ کو دریافت کیا تو ام المومنین رحمہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے  
خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا بلکہ اس کے انجام سے حرام کیا تو جس شراب کا انجام مثل خمر کے ہو یعنی سکر ہو وہ خمر کی طرح حرام  
کی گئی ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خمر تو خاص انکوڑی کا نام ہے لیکن جو سکر ہو اس کا حکم مثل خمر کے ہے تو خمر  
کی ذات فقط شراب انکوڑی ہے اور خمر کے حکم میں سب مسکرات داخل ہیں۔ یہ تحریر مقام اول پر اصول خفیہ ہے۔ پھر اگر  
ائمہ مالک و شافعی وغیرہم کے واسطے تقریر اس طرح کی جادے کہ اصل لعنت میں خمر یعنی شراب انکوڑی مان لیا گیا لیکن  
اللہ تعالیٰ نے اسکو تشریع کے طور پر حرام فرمایا تو تشریع میں جو مراد ہو وہ خمر کے معنی ہیں اور احادیث مشہورہ متواترہ  
سے خمر سے مراد ہر سکر ہے تو یہاں حضرت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اسکی شرعی تفسیر معلوم ہو گئی اور یہ اس  
جائزہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہ ہے جو عرف شرع میں معلوم ہو لہذا وضو و صلوٰۃ و صوم میں شرعی معنی سبتر ہیں اور اللہ خفیہ  
مہم اللہ تعالیٰ بھی اس امر سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر لعنت اس کے نزدیک معانی شرعیہ میں ملحوظ ہے جیسے رکوع و سجود میں  
اور تہنیم میں معلوم ہو چکا اور حق یہ ہے کہ خمر کی تفسیر میں احادیث متواترہ معنی ہیں اور بعض احادیث بھی مشہورہ سے کم نہیں ہیں  
پس شک نہیں کہ خمر اگر اصل لعنت میں خاص شراب انکوڑی ہو تو شرع میں بحدیث مشہورہ یعنی شراب خمر و خمر و غیرہ بھی  
عام ہے پس یہ بھی قطعی ہے جیسے معنی شراب انکوڑی قطعی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بالجمہ شیخ معنی رحمہ نے جہم کیا  
کہ خمر یعنی شراب انکوڑی قطعی ہے اور معنی شراب خمر و شراب غسل و غیرہ قطعی ہے۔ تو ماہیت خمر یہ کہ وہ آب انکوڑ خام ہے لیکن  
یہ تو معلوم کہ خمر انکوڑ تازہ بلا خلط حلال ہے تو یہ بیان کرنا چاہیے کہ وہ کب خمر ہو جاتا ہے لہذا فرمایا۔ والثانی فی حدیث  
ہذا الاسم۔ اور مقام دوم اس نام کے ثابت ہونے کی حد کے بیان میں ہے۔ اور وہ کتاب میں مذکور ہوئی  
کہ شبرہ مذکور رکھے رہنے سے گرمی پا کر جوش اسے دگاڑھا پڑے و جھاگ ڈالے۔ و هذا الذی ذکرہ فی کتاب  
قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ جو کتاب میں ذکر کیا نام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ کہ جھاگ ڈالنا اسکی حد میں داخل ہے  
و عندہما اذا اشتد صار خمرًا ولا یشرط القذف بالزبد۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جب وہ گاڑھا پڑا تو  
شراب خمر ہو گیا اور جھاگ ڈالنا شرط نہیں ہے۔ لان الاسم ثبت ہے۔ اسواسطے کہ اشتداد دگاڑھا پڑنے سے  
نام ثبوت ہو جاتا ہے۔ و کذا المعنی المحرم بالاستعداد و هو الموقوف فی الفساد۔ اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے  
ہیں وہ گاڑھا پڑنے سے ثبوت ہو جاتے ہیں اور وہی فساد میں موثر ہیں۔ حاصل یہ کہ جب جوش کر کے  
گاڑھا پڑا تو خمر یعنی اشتداد ہوا پس اسکو خمر کہتے ہیں خواہ جھاگ آدین یا نہ آدین تو جھاگ کی قید زائد ہے کیونکہ بغیر جھاگ  
کے بھی وہ سکر و خمر ہو جاتا ہے اور خمر کے معنی اشتداد و قوت کے ہیں تو جب اشتداد ہی سے خمر ہوا اور خمر کا اطلاق ہو گیا  
مجدون جھاگ کے تو جھاگ شرط نہیں ہے اور اسی حالت میں سکر جو موجب تحریم ہے وہ موجود ہو جاتا ہے تو وہ صورت و معنی سے  
خمر ہے اگر جھاگ نہ لادے۔ وللبی حنیفہ رحمہ ان الغیاں بدایہ الشدة۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جوش کھانا  
اسکی شدت کی ابتداء ہے۔ اور خمر جو خمر یعنی شدت سے افوز ہو وہ کمال شدت ہے پس ابتداء سے جوش میں بالانعام  
خمر نہیں ہے اور واسطہ درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی۔ و کہا کہ القذف الزبد و سکونہ اذ بہ تميز الصافی من الکدر۔ اور  
کمال شدت اسوقت کہ جھاگ لادے و خمر جادے کیونکہ اسی سے کدر کا صافی سے امتیاز ہوتا ہے۔ و فی کمال کثرت



پس سوال یہ ہوا کہ کیا خمر کا حکم منوط بتوسط ہی یا کمال ہی۔ جواب یہ کہ قطعی تو کمال پر ہونا چاہیے۔ و احکام الشریع قطعیہ  
 فیناط بالانہایت۔ اور شرعی احکام قطعی ہیں پس انکا تعلق بھی کمال استناد پر ہوگا۔ جو جھاگ دہنے سے  
 ہوتا ہے۔ کالحمد۔ جیسے خمر پینے والے کو حد مارنا۔ قطعی حکم اجماعی ہی تو یہ قطعی خمر کے معنی پر ہوگا جب خمر لینے شدت  
 پوری ہو جاوے۔ و اگر فی الحال۔ اور جیسے اسکے حلال سمجھنے والے کو کافر کرنا۔ حتیٰ کہ تو بہ نیک و مرتد ہو  
 سے قتل کیا جاوے پس یہ قطعی ہی۔ و حرمتہ البیع۔ اور جیسے اسکی بیع حرام ہونا۔ قطعی ہی۔ و قیل یوخذ فی  
 حرمة الشرب بجر والا شتداد احتیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ بیہ حرام ہونے کے حق میں احتیاطاً خالی استناد  
 کو لیا جاوے۔ پس اگر استناد ہوا اور جھاگ نہ آئی تو بیہ حرام ہی لیکن ابھی پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اور  
 نہ ستمل کا فرمٹا یا جائیگا بہانہ کہ جھاگ لانے کے بعد اسکو بیہ یا حلال جانے۔ پھر واضح ہو کہ جب حکم کسی نفس سے ثابت  
 ہوا تو اس حکم کے واسطے علت ہی نفس ہی خواجہ نمازوں بڑھنے کی علت یہ تھی کہ تلوخوت ہو کہ ناگاہ کفار قہر بجوم کوئیے پھر  
 یہ علت جاتی رہی اور مقام عرب میں اسلام ہو گیا لیکن نمازوں منسوخ نہیں ہوئی بلکہ جائز رہی اسی طرح نفس سے جو حکم ثبوت ہو  
 اسکے واسطے کوئی علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہی بلکہ اسکے واسطے ہی نفس کافی ہے پھر اگر  
 کسی فرعی مسئلہ میں قیاس سے یہی حکم ثابت کیا جاوے تو فرع میں علت ضروری مطلقاً تاوی میں قیاس خمر سے حکم نکالا جاوے  
 تو علت یہ کہ سکر و نشہ ہے پس اس فرع کے واسطے خمر میں سکر کی علت نکالی گئی اور خود خمر حرام ہونے کے واسطے سکر کی علت  
 کچھ ضرور نہیں بلکہ وہ نفس سے حرام ہے جب یہ معلوم ہوا تو شیخ مصنف رحمہ کا کلام سمجھو۔ والثالث ان علیہا حرام  
 غیر معلول بالسكر ولا موقوف علیہ۔ مقام سوم۔ یہ کہ عین خمر حرام ہے وہ علت نشہ سے معلول نہیں اور نہ وہ  
 نشہ ہونے پر موقوف ہے۔ یعنی نفس سے خمر حرام ہے اور علت نشہ کی وجہ سے حرمت نہیں اگرچہ اس میں علت نشہ موجود ہے  
 اور خمر حرام ہونا کچھ نشہ ہونے پر موقوف نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ ہے تو بھی حرام ہے اگرچہ نشہ نہ ہو لہذا اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ  
 پیا تو حد مارا جاوے بخلاف تاوی وغیرہ کے جو خمر پر قیاس کیجا دین کہ ان میں علت حرمت معلول بسکر ہے اور سکر پر حکم موقوف  
 ہے حتیٰ کہ اگر روغن بادام یا شربت انار وغیرہ خمین نشہ نہیں ان میں علت حرمت بھی نہیں ہے اور تاوی وغیرہ خمین نشہ ہے تو خمر پر قیاس  
 قیاس ٹھیک ہے مگر وہ نشہ پر موقوف ہے حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ تاوی سے نشہ نہوا تو حرام نہیں اور اگر دو پیالہ سے نہوا تو بھی  
 نہیں اور اگر تیسرے پیالہ سے نشہ ہوا تو ہی پیالہ حرام ہے اور خمر مطلقاً حرام ہے۔ ومن الناس من اکر حرمة علیہا وقال  
 ان السكر منہا حرام۔ اور لوگوں میں سے بعض ایسا شخص ہے جس نے خمر کی ذات حرام ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ خمر سے  
 نشہ حرام ہے۔ لان بہ تحصیل الفساد و هو الصد عن ذکر اللہ۔ کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے اور وہ یاد الہی  
 سے روک ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر  
 ولیسکم عن ذکر اللہ وعن السلوة فہل انتم منتہون۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈالے دربارہ خمر  
 و قمار کے اور تم کو یاد الہی عزوجل سے اور نماز سے روکے آخر تک۔ پس معلوم ہوا کہ یہ فساد جو اسکے نشہ سے پیدا ہوتا ہے  
 تو نشہ حرام ہے۔ اور عین خمر حرام نہیں ہے۔ یہ سب اس شخص کا خیال ہے۔ او شیخ مصنف رحمہ نے اسکے جواب میں کہا۔ و ہذا لہ  
 لانہ محمود الکتاب فانہ سماہ رجسا والرجس ما ہو محرم العین۔ اور یہ انکار فعل کفر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکو  
 قرآن میں رجس فرمایا اور جس وہ چیز جسکی ذات پلید ہو۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے قارہ پانہ و بت سب کے  
 پلید فرمایا حالانکہ پانہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوا سمین ذاتی پلیدی نہیں ہے جواب یہ ہے کہ ہر جس کا پلید ہونا نہیں فرمایا  
 بلکہ جواز قسم شراب ہو اگر وہ رجس ہے تو پلید ہے۔ وقد جارت السنۃ متواترۃ ان النبی علیہ السلام اکر الخمر و



علیہ العقد الاجماع ولان قلیلہ بدعوای کثیرہ و ہذا من خواص الخمر و لہذا تزاد شراب اللذۃ بالاشتکثار منہ بخلاف سائر الملعومات۔ اور سنت متواترہ میں یہ بات ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کو حرام فرمایا۔ اور اجماع است بھی اسی پر منعقد ہے۔ (تو خمر قلیل و کثیر سب حرام ہے۔) اور اس مدلل سے بھی کہ قلیل خمر اپنی کثرت کی جانب رغبت دلانے والی ہے لیسے اگر قلیل حرام نہ ہو تو وہ کثیر تک نوبت پہنچا دیتی اور یہ خمر کا خواص ہے اور اسی وجہ سے شراب بخار کو شراب کی کثرت کرنے میں زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے بخلاف دیگر ملعومات کے فس کہ انہیں یہ بات نہیں ہے پس غلامہ استمال بہ کہ قلیل کی اباحت خلاف حکمت ہے کیونکہ لاکھ لاکھ لاکھ لاکھ لازم ہوگا۔ دوم یہ کہ باجماع است یعنی سلف صالحین وہ قلیل و کثیر حرام ہے اور سوم یہ کہ حدیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے چنانچہ نمونہ احادیث یہ ہے کہ اول حدیث حضرت ابی بنی اسد رضی اللہ عنہ بردایت صحیحین۔ دوم حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بردایت مالک و مسلم و احمد و محمد بن کسین و سوم حدیث کسان الشافعی بردایت امام احمد۔ چہارم حدیث محمد بن قیس ہمدانی کہ ایک شخص ثقفی جبکی کنیت ابو عامر تھی ہر سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک کھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتا تھا پھر جس سال کہ خمر حرام کی گئی تو اسنے اپنے دستور کے موافق اس سال بھی کھال خمر بھیجی پس آپ نے فرمایا کہ اسے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی (اور ایک روایت مالک و احمد میں ہے کہ اسے ابو عامر کیلئے معلوم نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی) پس اب ہم کو خمر کی حاجت نہیں ہے لیسے ہمارے کسی کام کی نہیں ہے۔ (پس اسکے پلویں ایک نے خطبہ کے میں میں کہہ کھسا مالک و احمد) ابو عامر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کو قبول فرادین اور اسکو فروخت کر کے اسکے من کو مرن میں لا دین پس آپ نے فرمایا کہ اسے ابو عامر جسے اسکا پینا حرام کیا اسنے اسکا بیچنا اور اسکا من کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد بن ابی امام۔ اور یہی حدیث ابن عباس بردایت مالک و احمد ہے۔ اور آخر میں ہے کہ پھر اسنے دہانہ کمر ل دیا کہ سب یہ گئی۔ اور یہی حدیث کسان الشافعی بردایت احمد ہے۔ پنجم۔ قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ اللہ تعالیٰ نے یود یون پر لعنت کر کے کہ اللہ تعالیٰ نے یود یو چربی حرام فرمائی تھی پس انھوں نے اسکو بیچنا حلال کر لیا اور اسے دام کھائے۔ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کی تو خمر بیچنا اور اسکا من کھانا بھی حرام ہے۔ رواہ محمد۔ واضح ہو کہ اصول میں معلوم ہوا کہ مال عین کا عوض بھی عین کے حکم میں ہے حتیٰ کہ سور کے دام بمنزلہ سور کے ہیں۔ ششم۔ حدیث تیم الداری رضی اللہ عنہ کہ تیم ہر سال ایک کھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتے تھے پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ۔ رواہ احمد و ابویعلی۔ ہفتم۔ حدیث عمر بن العاص مرفوعاً کہ اللہ تعالیٰ نے حرام فرمائی خمر و میسر الخ۔ رواہ احمد۔ ہشتم۔ حدیث ابن عباس بمانند حدیث عمر بن العاص۔ رواہ ابویضیفہ وغیرہ۔ نهم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی اسی کے مانند بروایت ابوداؤد و احمد و ابن حبان و بیہقی۔ دہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو ایک طویل ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے حکم دیا کہ میں بازار میں جاؤں اور جو کوئی شراب کی مشک باؤں اسکو بھاڑ دوں رواہ احمد۔ بازدہم حدیث عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور یہ بھی حدیث طویل ہے اور اس میں مذکور ہے کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ غیبت کی جڑ ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ تم اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کال دیتا ہے۔ رواہ ابن ابی الدنبار و ابویضیفہ و ثقفا۔ دوازدہم۔ حدیث جابر یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے خبر پہنچی کہ خمر حرام کر دی گئی ہے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک رواہ ابویعلی۔ سترہم حدیث مرفوعہ کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی جن میں پیٹنے والا اور پلانے والا و بنانے والا و لانے والا و آخر تک سب مذکور ہیں اور یہ کتاب الکراہیہ میں اوپر گزر چکی۔ چہار دہم حدیث ابو ہریرہ کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھی شراب بخار کو ماتہ بت پرست کے فرمایا۔ رواہ ابن ماجہ۔ پانزدہم اس کے مانند حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ

وہی حدیث ہے جو ابویضیفہ نے روایت کی ہے اور اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یود یو چربی حرام فرمائی تھی پس انھوں نے اسکو بیچنا حلال کر لیا اور اسے دام کھائے۔ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کی تو خمر بیچنا اور اسکا من کھانا بھی حرام ہے۔ رواہ محمد۔ واضح ہو کہ اصول میں معلوم ہوا کہ مال عین کا عوض بھی عین کے حکم میں ہے حتیٰ کہ سور کے دام بمنزلہ سور کے ہیں۔ ششم۔ حدیث تیم الداری رضی اللہ عنہ کہ تیم ہر سال ایک کھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتے تھے پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ۔ رواہ احمد و ابویعلی۔ ہفتم۔ حدیث عمر بن العاص مرفوعاً کہ اللہ تعالیٰ نے حرام فرمائی خمر و میسر الخ۔ رواہ احمد۔ ہشتم۔ حدیث ابن عباس بمانند حدیث عمر بن العاص۔ رواہ ابویضیفہ وغیرہ۔ نهم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی اسی کے مانند بروایت ابوداؤد و احمد و ابن حبان و بیہقی۔ دہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو ایک طویل ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے حکم دیا کہ میں بازار میں جاؤں اور جو کوئی شراب کی مشک باؤں اسکو بھاڑ دوں رواہ احمد۔ بازدہم حدیث عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور یہ بھی حدیث طویل ہے اور اس میں مذکور ہے کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ غیبت کی جڑ ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ تم اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کال دیتا ہے۔ رواہ ابن ابی الدنبار و ابویضیفہ و ثقفا۔ دوازدہم۔ حدیث جابر یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے خبر پہنچی کہ خمر حرام کر دی گئی ہے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک رواہ ابویعلی۔ سترہم حدیث مرفوعہ کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی جن میں پیٹنے والا اور پلانے والا و بنانے والا و لانے والا و آخر تک سب مذکور ہیں اور یہ کتاب الکراہیہ میں اوپر گزر چکی۔ چہار دہم حدیث ابو ہریرہ کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھی شراب بخار کو ماتہ بت پرست کے فرمایا۔ رواہ ابن ماجہ۔ پانزدہم اس کے مانند حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ



رواہ ابن فی تیمیہ - شاذ دوم - حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ شراب بخوار مثل بت پرست کے ہے۔ رواہ البراد و یحییٰ  
 بن یزید - حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم لوگ ام النجاشیٰ خمر سے دور رہو۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی  
 اور طبرانی کی روایت میں بجائے ام النجاشیٰ کے ام الفواحش ہے۔ نیز دوم - حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس  
 خمر کو ام النجاشیٰ کہا ہے رواہ ابو بکر بن ابی عامر - نیز دوم - حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ غرام الفواحش  
 اور بڑا کبیرہ گناہ ہے جسے اسکو پیا اُس نے اپنی جان و خالہ و بھو بھی سے زیادہ زنا کر لیا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و الاوسط  
 بشعہ حدیث ابن عمر و مانند حدیث ابن عباس مختصراً رواہ الطبرانی - بہشت ویکم - حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً  
 الخمر جامع الاخر رواہ الدلمی یعنی خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کھتی ہے۔ بہشت دوم - حدیث ام ایمن رضی اللہ عنہا مرفوعاً  
 کہ خمر دار شراب سے دور رہ کہ وہ ہر بدکاری کی کھتی ہے۔ رواہ العسکری - بہشت سوم - حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ  
 مرفوعاً و مانند حدیث ام ایمن رواہ ابن ماجہ و العسکری - بہشت وچہارم - حدیث خباب رضی اللہ عنہ مرفوعاً بمعنی حدیث ابن  
 رواہ ابن ماجہ - بہشت پنجم - حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسے شراب خمر یا چالیس دن اُسکی نافر قبول نہیں ہوتی  
 ہے پھر اگر اُس نے توبہ کی تو اللہ تعالیٰ اُسکی توبہ قبول کرتا ہے پھر اگر اُس نے دوبارہ خمر یا توبہ پس دن تک اُسکی نافر قبول  
 نہیں ہوتی ہے الخ - مطولہ رواہ الترمذی و قال حدیث حسن - بہشت و ششم حدیث ابن عباس بمانند حدیث پنجم  
 رواہ ابو داؤد - بہشت و ہفتم - حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بمانند مذکور رواہ ابن ماجہ - بہشت و ہشتم حدیث اسامہ  
 بنت زیدہ انصاریہ بمانند مذکور رواہ احمد - بہشت و نہم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسے دنیا میں شراب یا پھر توبہ  
 نہ کی توبہ آخرت میں محروم ہوگا۔ رواہ مالک و البخاری و مسلم - بالجملہ احادیث اس بارہ میں اس کثرت سے ہیں کہ خمر کی  
 حرمت متواتر مع متواتر نص قرآنی کے جو تحکیم و بلیغی خمر کا بیان ہے۔ اب رہا یہ امر کہ خمر کا اطلاق دیگر سکرات پر بھی ہوگا  
 یا نہ ہوگا اگرچہ خمر کا حکم تو بالاجملہ متعدی ہے لیکن دیگر سکرات بھی مانند خمر کے حرام ہیں لیکن کلام اسمین ہے کہ خمر کا اطلاق  
 بھی دیگر سکرات پر ہوگا یا نہ ہوگا بنظر اس علت کے کہ خمر بمعنی خمار عقل ہے تو جو چیز عقل کو غلط و خطا کرنے والی ہو وہ بھی  
 خمر کہلاتی ہے یا یہ تعلیل جاری ہوگی تو شیخ شافعی نے فرمایا نعم ہو غیر معلول عن ناحی لا تعدی حکم الی سائر المسکرات  
 و الشافعی رحمہ اللہ یہ ایہا و ہذا البعد لانه خلاف السنۃ المشہورۃ و تعلیل التعدیۃ الاسم و التعلیل  
 فی الاحکام لانی الاسماء - پھر خمر کے بارہ میں جو نص وارد ہے وہ ہمارے نزدیک معادل نہیں ہے یعنی بوجہ غایت عقل  
 کے اسکا نام خمر نہیں ہے حتیٰ کہ اسکا حکم دیگر سکرات کی جانب متعدی نہ ہوگا یعنی اُن دیگر سکرات کا نام خمر نہ رکھا جائیگا بلکہ سکرات  
 کی وجہ سے اُنہیں حرمت ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اسکو دیگر سکرات کی جانب متعدی کرتے ہیں و لیکن یہ ایسا کرنا بعید  
 اس واسطے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور نیز یہ نام متعدی کرنے کے واسطے تعلیل ہے حالانکہ تعلیل تو حکم متعدی کرنے کے  
 واسطے ہوتی ہے نہ نام کے واسطے - حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ بوجہ غایت عقل  
 عقل کے ہے تو دیگر سکرات میں بھی بوجہ غایت عقل کے خمر کا نام متعدی ہوا یعنی دیگر سکرات بھی خمر کے جاوین اور جب  
 وہ خمر کہلاتے ہیں تو جو حکم حکم ہے وہ بھی متعدی ہوا لہذا اُنکے نزدیک اگر سوائے خمر کے کسی دوسری دیگر سکرات سے  
 ایک نظرہ پیا تو حد ما یا جائیگا پس اُنہوں نے پہلے غایت عقل کی علت سے دیگر سکرات کو خمر کا نام دیا اور جب انہیں خمر کا نام دیا  
 آیا تو اُنکے واسطے خمر کا حکم ثابت کیا حالانکہ قیاسی علت تو حکم کے لیے ہوتی ہے نہ نام کے لیے نہیں ہوتی ہے چنانچہ قیاس کے  
 ذریعہ سے سنت ثابت کن الحنین ہے کہ خمر کو کئی نام کے نزدیک کہلاتا ہے اور یہ زیبا پیش کنواری  
 میں موجود ہے و کنواری بھی نزدیک کہلاتا ہے تو یہ باطل ہے اسی طرح خمر کا نام بھی دیگر سکرات کو نہیں دے سکتے ہیں لہذا خمر



حرام ہر بوجہ نفس کے لیکن منہ علت واسطے دیگر سکرات کے یہ نکالی کہ خمر سکری تو جو چیز سکری ہو وہ بھی اس حکم میں حرام  
ہے۔ صاحب تنبیح الانکار نے کہا کہ خمر میں سکری کا تعلیل نکالنا ٹھیک نہیں یعنی خمر اس واسطے حرام ہے کہ وہ سکری ہو تو اس سے  
لازم آدینا کہ خمر کی ذات حرام نہ ہو اس واسطے کہ قلیل قطرہ در قطرہ سکری نہیں ہے اور امام شافعی بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں اور اگر  
خمر میں ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہیں ہے جیسے خمر وہ وغیرہ تو ظاہر ایسی علت سے عین خمر حرام ہونا شافی نہیں ہے۔  
اور یہی میرے نزدیک حق ہے۔ انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے نزدیک یہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث ابن عمر و ابو ہریرہ  
والس رضی اللہ عنہم وغیرہ میں پایا کہ سوائے شراب انگور کے دیگر شرابوں کا نام خمر لیا گیا ہے تو انہوں نے جانا کہ یہ لفظ خمر  
بمقتضا سلفت جاری نہیں ہے بلکہ عورت شرع میں ہر ایسی چیز کے واسطے ہے جو مخا عقل ہو۔ خصوص جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ  
نے سب سے پہلے فرمایا کہ خمر وہ جو مخا عقل ہو اور پلچ دیگر سکرات کا نام خمر لیا تو یہ صریح ہے کہ لفظ خمر عورت شرع میں منقول ہے نہ آنکہ اسکو  
قیاس سے نکالا ہے اور اسباق میں مترجم نے محصل نکال دیا کہ مابرا اختلاف یہ ہے کہ خمر مخصوص بر بنائے لغت ہے جیسے خفیہ کا قول  
ہے یا بر بنائے عورت شریعت ہے جیسے شافعیہ کا قول ہے اور اسی پر تفریع مسائل ہے کہ حتی کہ خفیہ کے نزدیک خمر لغوی معنوں میں حرام ہے  
اور یہی قطعی ہے تو باقی شراب ظنی حرام میں اور انکی حرمت بوجہ سکری ہے اور خمر لغوی بمعینہ حرام ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک خمر  
سب سکرات قطعی حرام و جس میں حافظہ فانی و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والربع انہما نجستہ نجاستہ  
غلطیہ کا لبول الثبوتہا بالادل القطعیۃ علی ما بینا ہ۔ مقام چہارم۔ یہ کہ خمر نجس نجاست غلطیہ ہے جیسے آدمی  
آدمی کا پیشاب کیونکہ اسکا ثبوت بدلائل قطعیہ ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ فن۔ تنبیح الانکار نے کہا کہ دلائل  
سابق سے تو اسکی حرمت ثابت ہے نہ نجاست غلطیہ و لیکن قرآن مجید میں البتہ اسکو جس فرمایا اور جس پر ذاتی پلیدہ کہہ دیتے ہیں  
جیسا کہ صنعت نے بیان کیا اسی لخصاً۔ و لیکن اثبات نجاست میں تردد ہے جیسا کہ عینی رحم نے تفسیر الصلوۃ میں امام نووی  
وغیرہ سے نقل کیا ہے تا بعد اسکی باطل و بجا رہے یعنی علماء نے اجماع کیا کہ وہ نجس ہے۔ اگر کہا جادے کہ تمہارے نزدیک  
اسکا سرکہ بنانا جائز ہے پس اگر وہ ذاتی نجس ہو تو سرکہ بھی نجس ہوگا اور جواب یہ کہ ماہیات بدل جانے میں نجاست و طہارت  
میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے جیسے نجس گو برب جل کر راکھ ہو گیا تو اسکی نجاست بدل گئی۔ م۔ والخاص انہ یکفر مستحلہا  
والکارہ اللہ لیل القطعی۔ مقام خمس یہ کہ اسکو حلال جاننے والا کا فر قرار دیا جائیگا کیونکہ اسنے تو اس قطعی سے  
انکار کیا۔ فن۔ یعنی خمر کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہے جیسا انکار کفر ہے۔ والسادس سقوط تقوہما فی حق المسلم  
حتی لا یفمن متلفھا او غاصبھا ولا یجوز بیھا لان اللہ تعالیٰ لما نجسھا فقہا لانھا والتقوم بشعر بعزہا و  
قال علیہ السلام ان الذی حرم شرہا حرم بیھا واکل ثمنہا۔ مقام ششم یہ کہ خمر کا تقوہ مسلمان کے حق  
میں ساقط ہے حتی کہ مسلمان کے خمر کو تلف کرنے والا یا غصب کرنے والا خاص من ہوگا اور خمر کی بیع بھی جائز نہیں ہے اس واسطے  
کہ اللہ تعالیٰ نے جب اسکو نجس کیا تو اسکی اہانت فرمائی اور تقوہ یعنی قیمتی عمارت اسکی عورت کو شعریہ و خلوت اہانت الہی  
عز و جل کے اسکی عورت یعنی قیمت نہیں ہو سکتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے خمر کا حرام فرمایا اسنے خمر کو  
بیچنا اور خمر کا فتن کھانا بھی حرام کر دیا۔ فن۔ چنانچہ حدیث طویل جکابہ مکرر ہے اور پر گور جلی ہے۔ واخلقوا  
فی سقوط ما کیتھا والاصح انہ مال لان الطبلع تمیل الیہا او تقصن بہا۔ اور فقہار نے اس امر میں اختلاف  
کیا کہ اسکی مالیت ساقط ہے یا نہیں یعنی اس امر میں اتفاق ہے کہ وہ قیمتی نہیں ہے لیکن کیا وہ مال ہے یا نہیں تو اصح یہ ہے کہ  
وہ مال ہے اس واسطے کہ طبلع اسکی جانب میل کرتے ہیں اور اسکو برباد کرنے میں بخلی کرتے ہیں۔ فن۔ و لیکن شافعیہ وغیرہ  
کے نزدیک وہ مال نہیں ہے اور نیز اسکا نجس غلطیہ ہونا بھی حکم مالیت میں دغہ پیدا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ و سن کان



لہ علی مسلم دین فاو فاه من خمر لا یحل لہ ان یاخذہ ولا لہ یولن ان یؤدیہ لانہ من بیع باطل و غصب  
 فی یدہ او امانۃ علی حسب ما اختلفوا فیہ کما فی بیع المتیۃ و لو کان الدین علی ذمی فانتہ یؤدیہ من خمر الخمر  
 و المسلم و الطالب یستوفیہ لان بیعہما فیما بینہما جائز۔ اور اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرضہ ہو جس  
 قرضہ دار نے اسکو خمر کے دامن سے یہ قرضہ ادا کیا یعنی خمر بچکر اُسکے دام قرضہ کو لینا حلال نہیں ہے اور قرضہ دار کو بھی  
 مال ادا سے من دینا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ بیع باطل کے دام ہیں اور بائع کے پاس یہ دام بطور غصب ہیں بطور امانت  
 یعنی اختلاف ہے جیسے مردار کی بیع میں مثل نخلے اخلاص کیا ہے یعنی اگر مردار کو فروخت کر کے دام لیے تو بعض کے نزدیک  
 اُسکے پاس غصب ہیں اور بعض کے نزدیک امانت ہیں۔ اور اگر قرضہ مذکور کسی ذمی پر ہو اور اُس نے خمر بچکر اُسکے دام سے  
 قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضہ مسلمان ہے تو قرضہ کو اپنی ادائی میں لینا مباح ہے اس واسطے کہ باہم ذمیوں میں خمر کی خرید و فروخت  
 جائز ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گزر چکا ہے۔ و السالغ حرمة الانتفاع بہا لان الانتفاع بالخمر  
 حرام ولانہ واجب الاجتناب و فی الانتفاع بہ اقتراب۔ اور مقام ہفتم ہے کہ خمر سے سولے پینے کے  
 دوسری طرح انتفاع بھی حرام ہے کیونکہ نجس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اسلئے کہ خمر سے دور رہنا واجب ہے حالانکہ انتفاع  
 میں اُس سے نزدیک ہوگی۔ پس نزدیک جا کر نہیں ہے۔ والثامن ان یحد شار بہلوان لم یکرمہا  
 لقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلد وہ فان عاد فاجلد وہ فان عاد فاجلد وہ فان عاد فاجلد وہ لان  
 حکم القتل قد اتسع فبقی الجلد مشروعا علیہ العقد اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم۔ مقام ہشتم ہے کہ خمر پینے والے کو  
 حد ماری جائیگی اگر اُسکو خمر سے نشہ نہ ہوا ہو کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس نے خمر کو حد مارد بھر اگر دوبارہ پی تو پھر اُسکو حد  
 مارد بھر اگر تیسری بار پی تو پھر اُسکو حد مارد بھر اگر چوتھی بار پی تو اُسکو قتل کر دو۔ رواد ابو داؤد وغیرہ کما فی حد الشرب  
 لیکن قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تو دوسرے ارنا مشروع رہا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منع ماری اور دوزن  
 کی مقدار وہ ہے جو پینے سے دوزن میں جان کی فنا یعنی آزاد کے واسطے اتنی دوسے اور مارک کے واسطے چالیس  
 دوسے ہیں۔ والتاسع ان الطبخ لا یؤثر فیہا لانہ للمنع من ثبوت الحرمة لا لرفعہا بعد ثبوتہا الا انہ  
 لا یحد فیہ ما لم یکرمہ علی ما قالوا لان الحد بالقلیل فی النقی خاصۃ لما ذکرناہ و ہذا قد طبع۔ مقام  
 نہم ہے کہ خمر میں پکانے سے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ پکانا تو حرمت ثابت ہونے سے روکتا ہے اور حرمت ثابت ہونے  
 کے بعد اُسکو دور نہیں کرنا ہے لیکن خمر پکانے سے انہی بات ہوگی کہ پکائی ہوئی کو پینے سے حد نہیں آتا جانیگا جب تک  
 کہ اُسکو نشہ نہ ہوا ہے یا ہی مشائخ نے بیان کیا ہے کہ چونکہ خمر قلیل پینے سے حد واجب ہونا خاصۃ خام آب انگور میں ہے بدلیل  
 مذکورہ بالا یعنی خمر لغت میں خام انگور ہے اور بیان حسین کلام ہے کہ یہ پکائی گئی ہے یعنی خمر نہیں رہی بلکہ مشروب ہوا۔ والاعلم  
 ہوا از تخلیلہا و فیہ خلاف الشافعی رحمہ وسند ذکرہ من بعد ان شار اللہ تعالیٰ۔ مقام دہم ہے کہ خمر کو  
 سرکہ کرنا جائز ہے اور ابن امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور ہم اس مسئلہ کو آئندہ ان شار اللہ تعالیٰ بیان کریں گے  
 ہذا ہو الکلام فی الخمر۔ یہ سب بیان خمر کے سفاق مخالف۔ یعنی آب انگور خام جب کامل ہو جائے تو اُسکے  
 متعلق بیان دس مقامات میں کیا گیا۔ واما العصیر اذا طبخ حتی یدہب اقل من ثلثیہ و ہوا لطیف و اقل من  
 طیفہ و لیسیم الباق و المنصف و ہوا مذہب نصفہ بالطحین فکل ذلک حرام عندنا اذا غلا و اشتد و قد  
 بالزبد و اذا اشتد علی الاختلاف و قال الاوزاعی انہ مباح و ہو قول بعض المعتزلہ لانہ مشروب طیب  
 و لیس بخمر و لانا انہ رقیق لذ مطرب و لہذا یجتمع علیہ الفسق فیحرم شر بہ و نفع الفساد و المتعلق بہ اور اگر



اور اگر شیرہ انگور استقدر بکایا گیا کہ دو تہائی سے کم نہ مل گیا اور یہی تاویل بخاک سے بکایا ہوا بادہ کسلاہ عریضہ بادہ اور دوم نصف کے پکانے سے اسکا نصف جل جاوے یہ دونوں بھی ہمارے نزدیک حرام ہیں جبکہ خوش کھا کر تند و شہید بڑ جاوین اور بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ جھاگ آوین اور بقول صاحبین فقہاء شہداء بکائی ہر جیسا کہ اختلاف گذرا اور امام ارزاعی نے فرمایا کہ یہ سبوح ہر اور یہی بعض مستزاد کا قول ہے کہ نہ شربت پاکیزہ ہر اور خمر نہیں ہر اور عاری دلیل یہ ہر کہ ہنوز یہ رقیق لذت دار اور سرور پیدا کرنے والا ہر اسی وجہ سے فاسق لوگ اسکے پینے پر مجتمع ہوتے ہیں تو اسکا جہنا حرام ہو گا تاکہ اسکے متعلق بفساد ہر دور ہو۔ واما نفع التمر و ہوا سکڑ ہو النہی من مار التمر ای الرطب فهو حرام مکروہ۔ اور رہا سکر یعنی گدڑ جھوارے کا بھگو یا ہوا خام پانی قند بھی حرام مکروہ ہے۔ یہاں جہور شارحین نے کہا کہ گدڑ جھوارے کی قند اس واسطے لگائی کہ نہ جھوارے کا بھگو یا ہوا پانی جبکہ قند اصرار لیتے ہیں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کے نزدیک حلال ہے لیکن تلخ الافکار نے اعراض کیا کہ اسکا خفیف بکایا جانا شرط ہے جیسا کہ کتب مستبرہ میں مذکور ہے اور بیان خام مراد ہے۔ وقال شریک بن عبد اللہ انہ سباح لقولہ تعالیٰ تتخذون منه سکرا و زرقا حسنا اتقن علینا بہ و ہو بالحرم لا یتحقق ولنا اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم و یمل علیہ مارونباہ من قبل و آتایہ محمولہ علی الابدان و کانت الاشریہ مباحۃ کلھا و قبل اراد بہ التوہج معناه و اللہ اعلم تتخذون منه سکرا و تمدحون زرقا حسنا۔ اور شریک بن عبد اللہ نے کہا کہ سکڑ گدڑ سباح ہے کیونکہ اللہ نے فرمایا کہ تتخذون منه سکرا و زرقا حسنا یعنی خرا سے تم لوگ سکڑ و زرق خوب بناتے ہو پس اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس سے احسان رکھا حالانکہ زرق حرام ہے احسان نہیں ہو سکتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکڑ حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اور کسپر وہ حدیث بھی دلیل ہے جو ہم نے سابق میں روایت کی یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخت انگور و درخت خرمہ کی جانب اشارہ کیے فرمایا کہ خمران دو درختوں سے ہے۔ اور آیت کریمہ سے استدل مل مذکور ہوا یہی تاویل ہے ہر کہ یہ آیت زمانہ ابتداء پر محمول ہے یعنی جس زمانہ میں سکڑ حرام نہوا تھا اور جلد شراب میں پیشتر حلال تھیں۔ بعض شراح نے آیت کی تاویل میں کہا کہ وہ بطور علامت ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم معنی یہ ہیں کہ تم اس سے سکڑ بناتے اور زرق خوب جھورتے ہو۔ مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے او پر اپنی پیدائش کی چیزوں سے احسان رکھا یعنی ہم نے تمہارے دستے درختان خرمہ انگور پیدا کیے کہ تم اس سے نکو زرق دیتے ہیں ایک وہ کہ جو تم اس سے سکڑ بناتے ہو اور دوم زرق خوب۔ اور یہ تاویل قوی ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ من ثمرات الخیل والاغنام تتخذون منه سکرا و زرقا حسنا۔ اس آیت میں بالاتفاق یون نصیر ہے۔ من ثمرات الخیل والاغنام نزد قلم ماتخذون منه سکرا و زرقا حسنا۔ پس اگر تم نے زرقا حسنا۔ کو۔ سکڑا۔ پر عطف کیا تو یہ معنی ہونگے کہ ہم نے خرمہ و انگور کے پھلوں سے نکو وہ زرق دیا جو تم اس سے بناتے ہو وہ سکڑ و زرق خوب ہے۔ اور اگر زرقا حسنا۔ مقول ہو جیسے۔ ماتخذون۔ ہر تو معنی یہ ہونے کہ ہم نے خرمہ و انگور کے پھلوں سے نکو وہ دیا جو تم اس سے سکڑ بناتے ہو اور زرق خوب دیا۔ اور مراد زرق خوب یہ کہ جھوارے و انگور سے طیار تازہ بخند بھل ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ زرق خوب تو یہ ہر اور اس سے سکڑ بنانا کما فعل نامعقول ہر تو یہ علامت ہوئی کہ ہم نے نکو یہ پھل دیے تھے کہ انہیں زرق خوب موجود تھا حالانکہ تم نے ہماری ناشکری میں اس سے بھی سکڑ بنائی شروع کی اور وہ شراب ہے۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ شیخ مصنف رحمہ نے جو معنی بیان کیے وہ حاصل معنی ہیں اس واسطے بعد معلوم ہوتے ہیں حالانکہ تقریر ترجمہ میں قری ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واما نفع الزبيب و ہوا النہی من مار الزبيب فهو حرام اذا اشتد و غلا۔ رہا نفع الزبيب یعنی انگور کہ پانی میں بھگو کر اسکا خام پانی

لہ سکڑ و زرق کہ حرام ہے لفظ میں۔ ۱۱۰



لینا تو حرام ہے جب جو شے کھاوے دند بڑھاوے فسق۔ بدون اس کے کہ آگ سے پکایا جاوے اور احادیث میں  
 نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو دوا نہ خرابا یا انگوڑاں دیے جس سے بانی میں شہرہ آگئی اور  
 رقیق رہا بدگ بھاگ۔ جو شے کے حتیٰ کہ جب دیر ہوئی تو وہ نہیں جائز ہے یعنی جب جو شے سے گڑھا بڑھاوے تو حرام  
 ہے۔ و تالی فیہ خلاف الادراعی۔ اور اس میں بھی امام ادراعی کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ یعنی لکے نزدیک  
 غمر ہونے سے حلال ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حرام ہے۔ و قد بینا المعنی من قبل۔ اور ہم دھرمست کو  
 سابق میں بیان کر چکے ہیں فسق۔ کہ اس میں لذت دسرور ہے جس پر شاق مع ہونے میں۔ پس ظاہر ہوا کہ غمر کی طرح  
 ہمارے نزدیک بارہ۔ اور نصف اور سکر و فحش انگوڑاں حرام ہیں۔ الا ان حرمت ہذا الا شربہ دون حرمت غمر  
 لیکن غمر دیگر شرابوں میں جذا احکام کا فرق ہے کہ غمر کی حرمت فوری ہے اور ان شرابوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔ حتیٰ  
 لا یفسد سکرانہا و یفسد سکرانہ۔ حتیٰ کہ جو کوئی ان شرابوں کو حلال سمجھے تو اسکو کافر نہیں ٹھہرایا جائیگا اور غمر کے  
 حلال سمجھنے والے کو کافر قرار دیا جائیگا۔ لان حرمتہما اجتہاد ہے و حرمتہما قطع ہے۔ اس واسطے کہ ان شرابوں کی حرمت  
 اجتہادی ہے اور شراب غمر کی حرمت قطعی ہے۔ اور قطع حرام کہ جو حلال سمجھے وہ کافر ہے اور جس چیز کی حرمت میں  
 اجتہاد جاری ہو اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ گمراہ قرار دیا جائیگا  
 بعد بیان یہ کلام ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے جیسا کہ نصف رحم نے ذکر کیا تو اجماع قطعی کے  
 انکار سے کافر ہونا چاہیے اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجماع ہم تک سوا ائمہ قول نہیں ہوا بلکہ خبر الواحد ہے تو اس اجماع قطعی  
 نہیں ہوتا ہے کیونکہ مدار ثبوت پر ہے حتیٰ کہ حدیث اگر سوا ائمہ ثبوت ہو جاوے تو وہ مثل قرآن مجید کے ہے پس فرق ظاہر ہوا  
 کہ غمر کا حرام ہونا نص قرآنی و حدیث مشہور فوری ثبوت ہوا اور ان شرابوں کا حرام ہونا بعد حدیث الواحد یا اجماع قطعی ثبوت  
 ہوا پس وہ قطعی نہیں ہے۔ ولا یجب الحدیث بہا حتیٰ یسکر و یجب لشرب قطره من الخمر۔ اور فرق دوم یہ ہے  
 کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اسکو نشہ ہو جاوے اور غمر سے ایک قطرہ پینے پر حد واجب  
 ہوگی فسق۔ کیونکہ غمر کی تحریم بوجہ نص کے ہے اور نشہ کی علت سے نہیں ہے اور دیگر سکرانہ کی حرمت اجتہادی بوجہ سکر  
 کے ہے لہذا اگر سکرانہ دیگر سے اس قدر بیا کہ نشہ نہ ہو تو وہ نہیں ہاری جائیگی۔ پھر آیا اس قدر پینا کہ نشہ نہ ہو بلکہ ہے کہ نہیں تو  
 اس میں اختلاف ہے اور اکثر مستند یہ جانا گیا کہ سماع ہے لیکن گروہ قلیل کی تائید قول میں وہ احادیث ہیں جن میں جھوٹا ہے جو  
 کی شراب کو غمر کہا گیا ہے اور حد ساقط ہونا بوجہ عدم قطعیت کی اس امر کا ثبوت نہیں کہ عمل کی حرمت میں مساوی ہوں۔ فافہم  
 ۲۔ و بخاستہا خفیۃ فی روایتہ و غلیظہ فی آخری۔ اور دیگر شرابوں کی نجاست ایک حدایت بن خلیفہ ہوا ہے  
 ایک روایت میں غلیظہ ہے۔ و نجاستہ الخمر غلیظہ روایتہ واحدہ۔ اور غمر کی نجاست بالاتفاق ایک روایت ہے کہ  
 نجاست غلیظہ ہے۔ و یجوز سہا و یضمن متلفہا عند ابی حنیفہ رحم خلافا لہما فیہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک  
 سواے غمر کے دیگر شرابوں مذکورہ کی بیعت جائز ہے اور ان کے تلف کرنے والے برتاؤ ان واجب ہوگا بخلاف صاحبین کے  
 کہ صاحبین کے نزدیک بیعت بھی جائز نہیں اور تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔ لانه مال مقنوم۔ ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ دیگر  
 شرابیں قیمتی مال ہیں۔ و ما شہدت دلائل قطعہ لبقوط تقوہما بخلاف الخمر غیر ان عندہ تجب قیمتہا لاشہا  
 علی ما عرفت و لا ینفع بہا بوجہ من الوجہ لانہا محرمتہ۔ اور کوئی دلیل قطعی اس بات پر شاید نہیں ہے کہ ان شرابوں کا  
 قیمتیں ہونا ساقط ہو گیا بخلاف غمر کے کہ اسکا تقوہ بدلیل قطعی ساقط ہے لیکن اتنی بات ہے کہ امام ابو حنیفہ رحم نے نزدیک دیگر شرابوں  
 کے تلف کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا ہے اور غمر کی طرح ان شرابوں

بجائے



سے بھی کسی طور پر منع نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ سب حرام ہیں۔ لیکن جب یہ سب حرام ہیں کہ جسے کسی طرح اتھار  
جائز نہیں ہو یہ کیونکر قیمتی ہو سکتی ہیں کیونکہ علماء نے تصریح کر دی کہ مال مقوم ہونے کے ہی معنی ہیں کہ اس سے اتھار  
مشرعاً مباح ہو تو جب اتھار مباح نہیں تو مقوم بھی ندارد ہو علاوہ برین دلیل قطعی تو عقاد کے واسطے لازم آتی ہے اور علیاً  
میں غالب گمان کافی ہو تو علی میں ان مشربوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ نتائج الافکار۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ کہ جو  
میںما اذا كان الذاهب بالبيع اكثر من النصف دون الثلثين۔ اور امام ابو یوسف سے ہمارے میں مذکور ہے  
کہ سوائے خمر کے دیگر مشربوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ مل گیا ہو تو انکی بیع جائز ہے۔ فی الجامع صغیر  
و ما سوی ذلک من الاشریہ فلا بأس بہ قالوا ہذا الجواب علی ہذا العموم والبیان لایوجد فی غیر  
اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوائے سکر زیادہ و نصف یہ سب بھی جھوٹے شرابوں میں کچھ سفافہ نہیں  
مشائخ نے فرمایا کہ اس عموم بیان کے ساتھ کسی کتاب میں یہ حکم نہیں معلوم ہوتا ہے۔ و ہونص علی ما یتخذ من الخمر  
والشعیر والعلل والذرة حلال عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یحد شار بہ عندہ وان سکر منہ ولا یقع طلاق  
الکران منہ بمنزلة النائم ومن ذہب عقلہ بالکلیج ولین الریاک۔ اور یہ جامع صغیر کی عبارت صریح  
ہے کہ جو گھون و جو شہر و جو اسے بنائی جادے وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہے اور اس کے پینے والے کو حد نہیں  
ہے ماری جائیگی اگرچہ وہ اس سے نشہ میں ہو جائے اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا اسکی طلاق واقع نہوگی جیسے  
اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی جو خواب میں ہو یا جسکی عقل بوجہ خراسانی اجاڑن یعنی بھنگ کے یا گھڑی طلاق کا  
دو دھ پینے کے زائل ہوئی ہو۔ وعن محمد رحمہ اللہ حرام و یحد شار بہ اذا سکر منہ و یقع طلاقہ اذا سکر منہ کا  
فی سائر الاشریہ المحرمۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ گھون و جو وغیرہ کی بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے  
کو حد ماری جائیگی جب نشہ میں ہو اور اسی قول پر فتویٰ ہے (المنہاج)۔ اور اگر وہ اس سے نشہ میں ہو کر طلاق دے  
تو اسکی طلاق بھی واقع ہو جائیگی جیسے دیگر شرابا سے محرم کے مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ وقال فیہ ایضا و کان  
ابو یوسف رحمہ اللہ یقول ما کان من الاشریہ بقی بعد ما یبلغ عشرة ايام ولا یفسد فی الاکرہ ثم رجع الی  
قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ اور یہ بھی جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ابو یوسف پہلے کہتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب کہ رسیدہ  
ہو جانے کے بعد دس دن باقی رہے اور خراب ہو تو میں اسکو حرام جانتا ہوں پھر اس سے رجوع کر کے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول  
اختیار کیا۔ و قوله الاول مثل قول محمد رحمہ اللہ ان کل سکر حرام الا انہ یفرد بہذا الشرط۔ اور ابو یوسف کا  
پہلا قول مثل قول امام محمد رحمہ اللہ کہ ہر مسکر حرام ہے صرف اختلاف تھا کہ یہ شرط ابو یوسف نے نہ لگائی۔ یعنی دس  
دن تک باقی رہے اور نہ گھوٹے تو حرام ہے اور یہی ابن عباس کا قول ہے چنانچہ ضحاک نے ابن عباس سے روایت کی جو نیزہ پر  
تک چوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہے اور اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے  
روایت کیا اور یہ سند صحیح ہے سوائے اتنی بات کے کہ ضحاک نے خود ابن عباس کو نہیں پایا۔ ومعنی قولہ یبلغ یثقل  
و یشتد۔ اور قول ابی یوسف کہ رسیدہ ہو جادے اسکے یہ معنی کہ بخش کھا کر تند ہو جادے۔ ومعنی قولہ ولا یفسد  
لا یخف۔ اور قول ابی یوسف کہ خراب نہ ہو اور نہ گھوٹے اسکے یہ معنی کہ کھٹی نہ ہو جائے۔ و وجہ ان بقا ہذہ  
الحدۃ من غیر ان یخف دلالۃ قوتہ و شدتہ فکان آیت حرمۃ و مثل ذلک مروی عن ابن عباس  
رضی اللہ عنہما۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ دس دن تک باقی رہنا بدون اسکے کہ کھٹی ہو جادے اس امر کی دلیل ہے کہ آئین  
قوت و شدت جو قوت اسکے حرام ہونے کی دلیل ہے اور ایسی ہی شرط ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ و ابو حنیفہ رحمہ



يعتبر حقيقة الشدة على الحد الذي ذكرناه فيما يحرم أصل شره وفيما يحرم السكر منه على ما تذكره ان شاء الله تعالى والابو يوسف رحم الله اقل قول ابی حنیفہ رحمہ فہم یحرم کل سکر ورجع عن ہذا الشرط ایضاً۔ اور ابو حنیفہ رحمہ نے حقیقی شدت اُس حد پر اعتبار کی جو ہنسنے اور پریشان کی لینے جو ش کھا کر تند ہو کر جھاگ ڈالی خولہ ایسی شراب ہو جو اصلی حرام ہو لینے خمر اور فواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہو چنانچہ اشارۃً تعالیٰ ہم اسکو بیان کرینگے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے قول ابو حنیفہ کی جانب رجوع کیا پس ہر سکر کو حرام نہیں ٹھہرایا اور شرط مذکور سے بھی رجوع کیا یعنی دس دن میں بگیٹنے کی شرط سے بھی رجوع کیا۔ وقال فی المختصر وینید التمر والزبيب اذا طبخ کل واحد منهما او لے طبخ حلال وان اشتد اذا شرب منه بالقلب علی فکذا ان لا یسکر من غیر اسود لا یزید و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہ وعند محمد و الشافعی رحمہ حرام و الکلام فیہ کالکلام فی مثلث النبی و مذکورہ ان اشارۃً تعالیٰ۔ اور مختصر ندوی میں مذکور ہے کہ جھوارے کی بنید و انگور کی بنید یعنی اسکا بھگو یا ہوا پانی جبکہ تھوڑا کچا یا جاوے تو حلال ہے اگر چہ وہ تند ہو کر جو ش سے جھاگ ڈالے بشرطیکہ اس میں سے مقدار پئے کہ غالباً اُس سے نشہ نہ ہوگا اور لہو و طرب کی نیت نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا نزل ہے اور امام محمد شافعی کے نزدیک اسکا قلیل و کثیر سب حرام ہے اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے ویسے ہی کلام اس میں ہے اور ہم اسکو اشارۃً تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال ولا بأس بالخلیطین لما روی عن ابن زیاد انه قال سقانی ابن عمر بن الخطاب ما کدت اہتدی الے اہلی فخذوت الیہ من الخد فاخبرته بذلك فقال ما زدتناک علی عجوہ و زبيب و ہما من الخلیطین و کان مطبوخا لان المروی عنہ حرمة کقبح الزبيب و ہوالشی منہ۔ جھوارے اور انگور کو ٹاک کر شربت نکالنے میں سفائے نہیں ہے کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک شربت بدایا کہ قریب تھا کہ میں اپنے گھر نہ پہنچوں پھر دوسرے مذکور جا کر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حال بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تجھے مرنے عجوہ جھوارے اور خشک انگور کے سواے اور کوئی چیز نہیں بولی۔ رواہ محمد بن النضر۔ اور یہ بنید خمر و انگور خلیط تھے اور پکے ہوئے تھے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت آئی کہ بھگو بھگو کر اسکا کچا پانی حرام کہتے تھے۔ لیکن شافعی نے یہ روایت نہیں پائی۔ اور روایت ابن زیاد کو امام محمد نے ذکر کیا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن سلیمان الشیبانی عن ابن زیاد الے آخرہ۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو سنتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ حافظ العصر شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اسکا نام بیان کیا ہے۔ یعنی نے کہا کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن زیاد کے مندرجہ ذیل کے ذکر کیا کہ شیخ مرتضیٰ حسینی نے کہا کہ یہ ظہیر بن زیاد ہے جو شعبہ کے شیخ ہیں اور اسنے ابو ہریرہ سے روایت کی اور وہ ابن سرین کے اقراں میں سے ہے بالکل وہ عبد اللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو ہریرہ بہر صورت یہ شخص تھے اور ابو حنیفہ نے ابن عمر و ابن عباس غرض سے بھی جو از روایت کیا۔ و ما روی انہ علیہ السلام نہی عن الجمع بین التمر و الزبيب و الرطب و البسر محمول علی حالہ الشدة و کان ذلک فی اثابتہ و اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے جھوارہ و انگور جمع کرنے سے منع فرمایا یا گد حرمہ و خام جمع کرنے سے منع فرمایا تو یہ محمول ہے کہ چند سال کی حالت میں تھا اور یہ ابتداء میں تھا۔ یعنی تو نگرون کو اس امر سے منع کر دیا کہ جھوارے و انگور کو جمع کر کے نہ کھائیں یعنی ایک ہی چیز کھائیں اور دوسری ممنوعہ جو دین کے بغیر تو نگرون کا بھلا ہو لیکن یہ تاویل مشکل ہے اسواسے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے







اس سے یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہو کیونکہ اُسے گوشت کی کراہت اس وجہ سے کہ اُسے سبوح ہونے میں مادہ جادہ  
 قطع ہوا ہے اس وجہ سے کہ اُسکا گوشت محرم ہے تو یہ علت اُسکے دودھ کی جانب متدی نہوگی۔ قال وعصیر الغنم  
 اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقی ثلثه حلال وان اشتد و هذا عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد مالک  
 والشافعی رحمہما و هذا الخلاف فیما اذا قصد به التقوی اما اذا قصد به التسلی لا یحکم بالاتفاق وعن محمد  
 مثل قولہما وعنه انه کرہ ذلک وعنه انه لو قف فیہ سدر شبرہ انکر جب بکایا جائے یہاں تک کہ اُسکی دوتھائی  
 جل جائے اور ایک تھائی باقی رہے تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جو شش و پاشتنہ دوا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور  
 امام محمد و مالک و شافعی نے فرمایا کہ حرام ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اسکے پینے سے عبادات پر فوت مقصود ہو اور  
 اگر اس سے لہو و طرب مقصود ہو تو بالاتفاق حلال نہیں ہے اور امام محمد سے ایک روایت مثل قول ابو حنیفہ و ابو یوسف مردی ہے  
 اور یہی روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اسکو مکروہ جانا اور جو بخنی روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اس میں زہم کیا۔ لہم فی اثبات  
 الحرمة قوله علیہ السلام کل مسکر خمر وقوله علیہ السلام ما لک قلیل فکثیرہ حرام و یرودی عنہ علیہ السلام ما  
 اسکر البحر منہ فابحرۃ منہ حرام ولان المسکر لیس العقل فیکون حراما قلیلا و کثیرا کا خمر۔ امام محمد و امام  
 مالک و شافعی کی دلیل احادیث و قیاس ہے۔ حدیث اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث دوم  
 یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کا کثیر نشہ کرے تو اسکا قلیل بھی حرام ہے اور حدیث سوم یہ کہ جہین سے  
 ایک گھڑا نشہ کرے او میں سے ایک گھونٹ حرام ہے اور دلیل قیاس یہ ہے کہ مسکر بھی عقل کو گھاڑتا ہے تو جہین سے بھی قلیل  
 و کثیر حرام ہو گا جیسے خمر میں ہر فن۔ حدیث اول صحیح مسلم میں موجود ہے اور حدیث دوم کو نسائی و عبد الرزاق نے روایت  
 کیا اور حدیث سوم جو دوم کے نسخہ میں ہے اور وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مردی ہے چنانچہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ روایت  
 ابو داؤد و ترمذی و ابی ماجہ و ابن حبان باسناد صحیح۔ اور حدیث سعد بن ابی وقاص روایت نسائی و ابن حبان باسناد  
 صحیح حتی کہ ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد اس باب میں سب سے جید ہے۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ روایت دارقطنی و حدیث  
 عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابو داؤد و ترمذی و ابن حبان و احمد باسناد صحیح۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت  
 اسحاق و الطبرانی باسناد جید۔ حدیث خوات بن جبریل روایت حاکم و دارقطنی۔ و حدیث زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بروایت  
 الطبرانی بسند معلوم ہوا کہ حدیث صحیح ہے۔ ولہذا قوله علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا و یرودی بعینہا قلیلہا و کثیرہا  
 و المسکرین کل شراب۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کے دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کی گئی خمر  
 بنات خود اسکا قلیل و کثیر ب اور دیگر شرابوں سے مسکر حرام کیا گیا ہے۔ لیکن یہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہوئی بلکہ  
 خود امام ابو حنیفہ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اسکو ابن عباس کا قول روایت کیا ہے۔ خص المسکر بالتحريم فی غیر الخمر  
 اذا خلطت للمعاثرۃ۔ تو غیر کے سواے دیگر شرابوں میں خصوص نشہ حرام کیا گیا ہے کیونکہ عطف تو معاثرۃ کے واسطے  
 ہے۔ یعنی خمر پر دیگر کا عطف کیا پس اگر دیگر شرابوں میں بھی عین حرام ہو تو عطف بیکار و لہذا فرق یہ ہے کہ خمر بڑا  
 حرام ہے اور دیگر میں نشہ حرام ہے۔ رہا جواب قیاس تو یہ مسلم کہ مفسد عقل حرام ہے۔ وان المفسد هو القلیح المسکر۔  
 اور مفسدہ قوی ہے مسکر ہوا۔ و ہو حرام عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے۔ انما یحرم القلیل منہ  
 لانه یدعو لمرئۃ و لطافۃ اسے الکثیر فا عطفی حکمہ و المثلث لعلطہ لایدعو و ہونی لفسد عندنا و بقی علی الامام  
 احمد من سے قلیل اسی وجہ سے حرام ہوا کہ خمر اپنی لطف و لطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب داعی ہوتی ہے تو قلیل کو بھی کثیر کا  
 حکم دیا گیا اور مثلث دو جگہ سے پینے کے اسکی جانب داعی نہیں ہوتا ہے اور یہ بنات خود ایک ہزار ہے تو وہ اباحت پر مبنی ہے۔



ف۔ لیکن یہ سب توجہات بقابلہ حدیث کے کیونکر مقبول ہونگی لہذا بواب دیا۔ والحدیث الاول غیر ثابت  
 علی ما بینا۔ اور حدیث اول یعنی ہر مسکر ٹھہر کر ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہے اور بیان کیا ف۔ کہ اس میں بھی بن سعید  
 نے طعن کیا ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوا کہ بھی رہنے طعن کیا اور کیونکر کہ وہ تو صحیح مسلم کی روایت ہے بلکہ اسکی صحت تسلیم کرنے  
 لازم ہے لہذا اسکو تسلیم کر کے جواب دیا۔ ثم ہو محمول علی القدر الاخیر او ہو المسکر حقیقۃ۔ بھرہہ تسلیم صحت کے  
 حدیث مذکور اس مسکر کے قبح اخیر پر محمول ہے کیونکہ نہ کہ لے والا درحقیقت یہی قبح اخیر ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ قبح  
 اخیر کو حرام کا حکم ہے حرام ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث دوم و سوم کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں صریح یہ مذکور ہے کہ جیسا کہ  
 مسکر ہو اس میں سے قلیل بھی حرام ہے اور اوپر معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعددہ ثبوت ہے  
 نہ وہ بحد شہرت پہنچ گئی اور اس میں اس تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ ثلث میں پانی ڈال کر رقیق کر دیا گیا تو کیا  
 حکم ہے۔ والذی یصب علیہ الماء بعد ما ذہب ثلثہ بالطنج حتی یرق۔ اور وہ ثلث کہ پکانے سے دو تہائی  
 جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا کہ وہ رقیق ہو گیا۔ ثم یطنج طنجہ۔ بھرہہ پکا یا گیا۔ حکم حکم الثلث لان صلب الماء  
 لا یریدہ الاضعفا۔ تو اسکا حکم بھی مثل ثلث کے ہے اس واسطے کہ پانی ڈالنے سے اس میں سوائے ضعف کے کچھ نہیں بڑھتا  
 ف۔ یعنی اس میں اشتداد نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پانی ڈالنے سے زیادہ کمزور ہو جائیگا۔ بخلاف ما اذا صب الماء علی  
 العصیر ثم یطنج حتی یریدہ ثلثا اکل۔ برخلاف اس کے اگر شیرہ انگور خام میں پانی ڈالا گیا بھرہہ پکا یا گیا حتی کہ اس کا  
 دو تہائی جل گیا ف۔ وہ باقی حلال نہیں ہے۔ لان الماء یریدہ ثلثا اولاً للطفافۃ او یریدہ ثلثا منہما فلا یكون الا ثلث  
 یطنج ماء العنب۔ اس واسطے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اُڑ جائیگا یا جو کچھ اُڑا وہ پانی و شیرہ دونوں سے ملکر  
 گیا تو خالی آب انگور میں سے دو تہائی نہیں گیا ف۔ پس وہ ثلث نہوا تو حلال بھی نہوا۔ ولو طنج العنب کما ہو  
 اور اگر انگور کا دانہ جیسا ہے ویسا ہی پکا یا گیا ف۔ یعنی دانہ انگور کو بغیر پانی ڈالے پکا یا جاوے۔ ثم یعصر۔ بھرہہ  
 وہ پختہ جاوے۔ یکتفی بادلنی طنجہ فی روایۃ عن ابی حنیفہ رحم۔ لا ابو حنیفہ رحم سے ایک روایت میں کہ اگر پکانا  
 ہے ف۔ یہ خبر مانہیں کہ اس قدر پکا یا جاوے کہ دو تہائی جل جاوے۔ و فی روایۃ عنہ لا یجزل ما لم یریدہ ثلثا  
 بالطنج۔ اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ رحم سے آیا کہ وہ حلال نہوگا جب تک کہ پکانے سے دو تہائی نہ جل جاوے۔  
 وہو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر۔ اور یہی اصح روایت واضح قول ہے اس واسطے  
 کہ شیرہ تو انگور کے اندر بدون تغیر کے قائم ہے تو اسکا حکم ایسا ہو گیا جیسے پختہ ہونے کے بعد ہونا ہے ف۔ کہ بغیر دو تہائی  
 جل جانے کے حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح پختہ ہونے سے پہلے بھی یہی شرط ہے۔ ولو جمع فی الطنج بین العنب و التمر  
 او بین التمر و الزبيب لاجل حتی یریدہ ثلثا لان التمر ان کان یکتفی فیہ بادلنی طنجہ فعصیر العنب لا یجوز  
 ان یریدہ ثلثا فیعتبر جانب العنب احتیاطاً۔ اور اگر انگور و جھوارے کو ملا کر یا جھوارے کو ملا کر پکا یا گیا  
 حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دو تہائی جل جاوے اس سے مراد یہ ہے کہ شیرہ انگور تازہ یا جھوارے کا پانی اور جھوارے کا پانی  
 ملا کر پکا یا تو دو تہائی جل جانا شرط ہے کیونکہ جھوارے میں اگرچہ خفیف پکانا کافی ہے لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے  
 احتیاطاً انگور کی جانب لحاظ رکھا جائیگا ف۔ غایۃ البیان میں کہا کہ بچہ خشک انگور کے پانی میں بھی خفیف پکا  
 کافی ہوتا ہے چنانچہ خود قدوری سے یہ مسئلہ اوپر صریح کرنا نتائج میں لکھا کہ اسی واسطے صاحب کافی نے عبارت کو اس طرح  
 بدل دیا کہ اگر تازہ انگور و جھوارے کا پانی تازہ انگور و خشک انگور کا پانی جمع کرے تو دو تہائی جل جانا ضروری ہے۔ مترجم کہنا  
 کہ مصنف نے برائے احتیاط بیان کیا تو خشک انگور کے پانی میں بھی یہی احتیاط ہے۔ و کذا اذا جمع بین عصیر العنب



ولقبح التمر لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک جھوارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہر قسم سے  
 درجائی عمل جانا ضروری ہے کہ جانبہ گور کا لحاظ رکھا جائیگا۔ ولوطح لقبح التمر والزبيب ادنی طنجہ ثم انقع فیہ  
 تمر و زبيب ان کان ما انقع فیہ شباً یسیر الا یتخذ البیند من مثله لاس بہ وان کان یتخذ البیند من مثله  
 لم یحل کما اذا صب فی الطبخ قدح من التنجیع والمعنی تغلیب حمہ الحرمتہ۔ اور اگر جھوارے و خشک منقہ کا  
 بنگو یا پانی تھوڑا پکا یا گیا پھر اس میں خشک جھوارے یا انگور ڈال دیے گئے پس اگر یہ چند جھوارے یا انگور ہوں جسے بنیند  
 نہیں بنائی جاتی ہو تو مضافۃ نہیں ہو اور اگر اس قدر مقدار ہو جس سے بنیند بنانا ممکن ہو تو حلال نہیں ہو جسے پکائی ہوئی  
 میں انگور یا جھوارے کا ضیادہ ایک قدح ڈال دیا گیا تو بغیر پکائے حلال نہیں ہو۔ اسی جہت سے کہ حرام کے بدلہ کو غالب  
 رکھا گیا۔ ولا حد فی مشربہ لان التحریم للاحتیاط و ہونی التحفی درأہ و لوطح التمر او غیرہ بعد الاستعداد  
 حتی یندھب ثلثا لم یحل لان الحرمت قد تقررت فلا ترفع بالطنج۔ اور اگر اسکو بغیر حلال ہونے کی حد تک  
 پکانے کے کسی نے پیا تو اس کے پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اس واسطے کہ تحریم تو احتیاطاً ہو اور حد و دین الیہا ہر حد کو  
 دور کرنے والا ہوتا ہو۔ اور اگر کسی نے خر کو یا دیگر شراباں سے محرمہ کو تندی اشتداد کے بعد بیان تک پکا یا کہ دو تہاں تک  
 تو حلال نہوگی کیونکہ حرمت جم گئی ہو وہ پکانے سے دور نہوگی۔ قال ولا باس بالانتیاد فی الدبار و المحتد  
 المرفق لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ہذہ الادعیۃ فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف  
 لا یحل شیئاً ولا یحرّم ولا تشرّبوا المسکر و قال ذلک بعد ما اخبر عن النبی عنہ فکان تاسخاً۔ اور  
 مضافۃ نہیں ہو کہ آدمی گھدی دخی میں یا مسخ و سبز ٹھلیا میں بازفت کے روغن دار برتن میں رکھ دی ہوئی ہوگی  
 کے برتن میں (بنیند بناوے یعنی انہیں پانی ڈال کر اس میں جھوارے یا انگور ڈال دے جس سے پانی میں شیرینی آجائے  
 جب تک کہ اس میں سکر نہ آوے حالانکہ بیشتر ان برتنوں میں شراب رکھی جاتی تھی لہذا ان کے استعمال سے منع فرمایا پھر  
 نسخ کر دیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث طویل میں ان برتنوں کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ہر ظرف  
 میں جو کوئی ظرف کسی چیز کو حلال با حرام نہیں کرے اور اسکو مست ہو اور یہ حدیث آپ نے مانعت کرنے کے بعد فرمائی یعنی پہلے  
 ان برتنوں میں مانعت فرمائی تھی تو یہ اجازت تاسخ مانعت ہو گئی۔ اور مانعت کی حدیث و ابدیت  
 کی حدیث دونوں صحیحین میں مروی ہیں۔ والما ینتبد فیہ بعد نظیرہ فان کان الوعاء عقیقاً یغسل ثلثاً یطہر  
 وان کان جہیلاً یطہر عند محمد رحمہ اللہ لثرب انحر فیہ بخلاف العقیق و عند ابی یوسف یغسل ثلثاً و  
 یجفف فی کل مرۃ وہی مسالۃ ما ینعصر بالعصر و قبل عند ابی یوسف بلائاً مرۃ بعد اخری حتی اذا خرت  
 الماد صافیا غیر متغیر یکمل بطہارۃ۔ اور ان برتنوں میں بھی بنیند بنائی جائیگی کہ جب پہلے انگور پاک کر لیا جاوے پس اگر  
 پانی برتن ہو تو وہ نہیں مرجہ دھونے سے پاک ہو جائیگا اور اگر جہید ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہوگا کیونکہ وہ خر کو جو پاک  
 اور امام ابو یوسف کے نزدیک نئے برتن کو بھی تین بار دھوا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے پاک ہوگا اور یہ مسئلہ ایسی چیز  
 جس میں ہو جائے میں ہو جسکا بخور نہ ہوا اور بعض نے کہا کہ ابی یوسف کا قول یہ ہے کہ بعد پہلے اسکو پانی سے بھرے حتی کہ جب پانی  
 صاف بنیر تغیر کے لئے ڈالے پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ قال و اذا تخللت انحر خلّت سوار صارت خلا بنفسہا  
 شئ یطرح فیہا ولا یکرہ تخلیلہا۔ اور جب خر سرکہ ہو گئی تو حلال ہو گئی خواہ نبات خر سرکہ ہو گئی یا آئین کی جڑ ڈالنے  
 سے سرکہ ہوئی ہو اور اسکو سرکہ بنا کر وہ نہیں ہو۔ مگر رد۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ تخلیل و لیس  
 الحاصل بیان کان التحلیل بالقار شئ فیہ قولاً واحداً وان کان بطیر القار شئ فیہ فلتی تخلل بہ



لسان فی التخلیل اقترابا من الخمر علی وجه التمول والامر بالاجتناب بنافیہ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ سرکہ بنانا  
 مکروہ ہے۔ (اور یہی قول مالک و احمد و خواہد حوب سے ہو یا تک و غیرہ ڈالنے سے ہو۔ ع۔) اور اس سے دوسرے مکمل ہو  
 وہ بھی طلال نہیں ہے پس اگر کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو امام شافعی کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر نہ  
 چیز ڈالنے کے دحوب و غیرہ کی گئی سے سرکہ کی گئی تو اس سرکہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہے اور  
 دوسرے قول میں طلال نہیں ہے۔ (اور یہی قول مالک و احمد و خواہد حوب سے ہو گئی بدون کسی ترکیب کے قہرہ بانگ  
 طلال ہے۔ ع۔) امام شافعی کی دلیل ہے کہ سرکہ کرنے میں مال جمع کرنے کے طور پر غمر سے نزدیک ہے۔ (اور یہ غمر سے دور ہے  
 کا حکم دیا گیا تو یہ اُس سے شافی ہے۔) بلکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ  
 کیا خمر سرکہ بنائی جائے آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ رواہ مسلم۔ اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اپنی بہن  
 کے قیون کے واسطے خمر خریدی تھی اور اب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو کیا میں اُسکے سرکہ بنانوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اُسکو بہاد  
 رواہ مسلم و الطبرانی۔ مرنے کہہ کہ اگر اسکا سرکہ بنا جائے تو اتنا قدر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکے بہانے کا حکم نفع دے خصوص  
 جبکہ قیون کا مال تھا اسولے کہ بہانے میں قیون کے مال کی برباد ہو جائے بلکہ قیون کے مال کی اسدح کا حکم دیکھئے کہ  
 سرکہ بناؤ اور جو وقت تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی ہو اُسوقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسی اپنی شرابیں بنائیں پس  
 اگر سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جیسے مردار کی ہڈی پھینکے والوں کو ارشاد کیا کہ اسکی کھال دباغت کرو۔ مگر  
 کہتا ہے کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سرکہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ اُس نے بہادی جیسا کہ سابق میں بیان کرنا۔ ولنا قولہ علیہ السلام  
 نعم الا دما نخل ولان بالتخلیل یزول البوصف المفسد وثبت صفة الصلاح من حیث تسکین تصفیر  
 وکسیر الغشوة والتغذی بہ۔ (اور اصلاح مباح و کذا الصالح للمصالح اعتبارا بالتخلیل بنفسہ والدلیل غ۔  
 اور جاری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی عمدہ چیز سرکہ ہے۔ رواہ الجامع الا البخاری  
 اور اس دلیل سے کہ سرکہ کر ڈالنے سے خمر کا وصف مفسد جاتا رہتا ہے بلکہ مسکین و مفت صالح آجاتا ہے اس راہ سے کہ وہ صفرا کو  
 شکین دیتا اور شہوت کو تڑپاتا اور آدمی اسکے ساتھ روٹی کھاتا ہے اور ایسی صلاح کرنا مباح ہے اور اسی طرح جو چیز مصلحتوں میں  
 کام آوے وہ بھی مباح ہے جیسے وہ خمر کہ جو دود بخود سرکہ ہو گئی مباح ہوتی ہے اور جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے۔  
 والا قتراب لا اعلام الفساد فاشبه الازا قہ۔ اور یہاں غمر سے نزدیکی اس غرض سے ہے جو اُسکا فساد و دیکھتے تو یہ  
 ہو جیسے غمر بنانے کے واسطے اُسکے پاس جادے۔) اور حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہمارے پاس  
 ایک بکری تھی جسکا ہم دودھ دُما کرتے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو نہ پایا تو پوچھا کہ وہ بکری کیا ہوئی تو گون  
 نے عرض کیا کہ وہ مر گئی تو فرمایا کہ تھے اُسکی کھال سے انفع کیون نہیں یا تمہیں عرض کیا کہ وہ تو مردار تھی تو آپ نے فرمایا کہ  
 دباغت سے رہے۔ (جو حالی ہے جیسے خمر کہ سرکہ حلال کر دیتا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ لیکن دارقطنی نے کہا کہ آخری جملہ فقط فرغ  
 ابن قتالہ نے روایت کیا حالانکہ وہ بھی بن سیدہ انصاری سے بہت حدیثیں ایسی لاتا ہے کہ کوئی اُسکی متابعت نہیں کرتا اور وہ  
 راوی ضعیف ہے۔ اور یہی نے ایک حدیث روایت کی کہ تمہارے سرکہ کی اقسام میں عمر کا سرکہ بہتر ہے۔ یہی نے کہا کہ اسکو فقط  
 سفیرہ بن زیاد روایت کرتا ہے اور وہ نوی نہیں ہے۔ اور جن احادیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اُنکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ  
 وہ ابتداء میں بطور تشدید تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک غار کا گھر مجھ تک دیا۔ رواہ ابن سعد با سند صحیح۔  
 واللہ اعلم۔ والتخلیل اولے نافیہ من احراز مال بصیر حلالا فی الثانی یختارہ من ابتلی بہ واذا صار خمر  
 خلا یطہر ما یوزیہا من الانا فاما اعلاء و ہوا الذی نقص منہ الخمر قبل یطہر بقاء قبل لا یطہر لانه خمر یا بس



اذا غسل بالخل يتخلل من ساعته فيظهر وكذا اذا صب منه الخمر قم على خلايل طرني الحال على ما قالوا۔ پھر غمر کر  
 بیا دینے سے اسکا سر کہہ کر ڈالنا بہتر ہے کیونکہ ایک کر نے میں ایک میل اپنی حفاظت میں راجہ آئندہ طال ہو جائیگا پس جو کوئی  
 غمر کو بطور میراث وغیرہ پاکر ایسی حالت میں جبہ ہو تو بدلنے کے بہ نسبت یہی اختیار کرے کہ اسکو سر کہہ کر لے اور جب غمر سر کہہ کر لے  
 تو جہان تک وہ برتن میں بھری تھی اس حد تک برتن پاک ہو جائیگا اور رہا اس سے اوپر یعنی جہان سے خراب کم ہو کر نیچے  
 آگئی ہو تو اس کے پاک ہونے میں دو قول ہیں بعض نے کہا کہ وہ تابع ہو کر پاک ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ وہ نہیں پاک  
 ہوگا کیونکہ وہ خشک شراب ہے لیکن جب وہ سر کہہ سے دھو جائیگا تو اسی وقت شراب مذکور سر کہہ ہو جائیگی تو وہ بھی پاک ہو جائیگا  
 اور اسی طرح اگر اس میں سے غمر بہا لگئی ہو اس میں سر کہہ بھر دیا گیا تو بقول مشائخ متاخرین وہ فی الحال پاک ہو جائیگا۔ قال  
 ویکرمہ شرب دردی الخمر والا متشاطہ لان فیہ اجزاء الخمر والا متفعل بالمحرم حرام۔ جامع صیغہ میں ہو کہ  
 غمر کی تلچٹ پینا یا اس سے باون میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس میں غمر کے اجزاء موجود ہیں اور حرام سے نفع اٹھانا  
 بھی حرام ہے۔ ولہذا لا یجوز ان یدادی بہ جرحا وود برۃ وادجہ ولا ان یسے ذمیا ولا ان یسقی صیبا  
 للترادی ہا لو بال علی من سقاہ وکذا لا یستقیہا الدواب وقیل لا یخل الخمر الیہا اما افر اقدت الی  
 الخمر فلا یاس بہ کما فی الکلب والمیۃ ولولے الدردی فی الخمر لا یاس بہ لانه یصیر خلا لکن یباح  
 حل الخمر الیہ لا علیہ لما قلنا۔ اسی وجہ سے کہ حرام سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے یہ نہیں جائز کہ غمر یا تلچٹ سے زخم کا  
 علاج کرے یا جانور کی لگی پیٹھ وغیرہ کا علاج کرے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہیں کہ دوا کے  
 طور پر بچہ کو پلاوے اور پلہنے کا دبا لے دے یا بھوکا (اور بچہ معند ہو) اور اسی طرح جائز نہیں کہ جانوروں کو شراب  
 پلاوے یا نہ پھینکے کہ اسکا شراب کا اٹھا کر جانور کے پاس نہ لادے لیکن اگر جانور کو غمر کی طرت کھینچ لے جاوے کہ وہ  
 خدب سے قضاۃ نہیں ہے جیسے مردار و گتے میں ہے کہ مردار بیکر کتے کے پاس نہ ڈالے بلکہ کتے کو لا کر مردار کے پاس  
 چھوڑنے میں یہ قضاۃ نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر درد شراب کو سر کہہ میں ڈال دے تو قضاۃ نہیں کہہ کر وہ مذکور بھی سر کہہ ہو جائیگی  
 لیکن سر کہہ کو اٹھا کر دودھ کی طرح لانا بیاح ہے اور اسکا عکس یعنی شراب غمر کو سر کہہ کے پاس بھانا بیاح نہیں ہے بلکہ مذکور  
 بالا فن کہ غمر کا اٹھا کر بھانا حق ہے۔ یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ قال ولا یجوز شاربہ اسی شارب الدردی ان لم یسل  
 وقال الشافعی رحمہ اللہ نہ شرب جوہ من الخمر۔ اور غمر کی تلچٹ پینے والے کو حد نہیں ماری جائیگی بشرطیکہ نہ نہ  
 اور امام شافعی نے لڑایا کہ حد ماری جائیگی کیونکہ غمر کا جوہ بیاح ہے۔ ولنا ان قلیلہ لا یدعی الے کثیرہ لما فی الطباع من  
 الجنۃ عنہ فکان ناقصا فاشبہ غیر الخمر من الاشرۃ ولا مد فیہا الا بالسر ولا ان الغالب علیہ التفل  
 فصار کما اذا غلب علیہ الماء بالامتزاج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل تلچٹ پینا کثیر کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ  
 طبیعت میں تلچٹ سے نفرت ہے تو تلچٹ غمر ناقص ہے تو وہ سولے غمر کے دیگر شرابوں سے مشابہ ہو گئی حالانکہ ان میں حد  
 جسی ہوتی ہے کہ شکر ہو اور اس دلیل سے بھی کہ تلچٹ بڑے کا نقل غالب ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا ہے غمر میں پانی لے کر  
 اُس پرانی غالب ہو گیا۔ جب تک کہ نہ ہو حد نہیں ماری جاتی ہے۔ قال ویکرمہ الاحتقان بالخمر واقطار ہافے  
 الا حلیل لانه انتفاع بالمحرم۔ اور مر سے حقہ لینا اور سوراخ تائزہ میں غمر چکانا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ حرام سے انتفاع ہے  
 ولا یجب الحد لعدم الشرب و ہوا سبب۔ اور حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ غمر پینا نہیں پایا گیا حالانکہ حد واجب  
 ہے کہ غمر ہے۔ ولو جعل الخمر فی مرقۃ لا توکل لتجسسہا ولا حد لم یسکر منه لانه اصبا بہ الطبع  
 ادا کر شود بہ میں غمر ڈالی گئی لادہ نہیں کیا یا جائیگا کیونکہ وہ غمر سے نہیں ہو گیا اور جب تک کہ نہ ہو حد نہیں ماری جائیگی



کیونکہ وہ شوربہ کے ساتھ پک گئی ہے۔ سو یکراہ اکل خبز عجن عجینہ باخمر لقیام اجزاء الخمر فیہ۔ اور ایسی روٹی کھانا اگر  
 ہو جسکا آٹا خمر سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء قائم ہیں۔ فستق۔ یہ نجس ہے جسے پیشاب سے آلودہ نہ ہو  
 (فروع مختلفہ)۔ خمر جب سرکہ ہو جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر اس میں کچھ ترشی آگئی لیکن اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے تو وہ ایام  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک سرکہ نہوگی جب تک کہ تلخی دور نہو جاوے اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی ترشی سے بھی حلال  
 ہو جائیگی۔ یہ اس وقت کہ دوسرے ہو گئی ہو۔ اور اگر تک وغیرہ کی ترکیب سے سرکہ بنائی گئی تو سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی  
 شرح الطحاوی۔ اگر خمر میں چوہا گر کر مر اور نکال پھینکا گیا بھر وہ خمر سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گئی اور اگر چوہا اس میں پاش پاش ہو گیا  
 ہو تو سرکہ پاک نہوگا کیونکہ وہ ہے کے اجزاء دوسرے نہو گئے۔ القاضی خان۔ لہو و لب کے طور پر بھی طہر کہ ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے  
 ابو حنیفہ بنی کے سنے میں خمر کا قطرہ گرنا بھر بہشکا پانی ایک شے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو صحیح یہ کہ وہ خراب نہوگا اور اسی پر فتویٰ  
 ہے۔ القاضی خان الذخیرہ۔ اگر بکری کو خمر پلائی گئی تو اسکا گوشت دودھ مکروہ نہوگا اگرچہ خمر اس کے معدہ میں باقی ہو اور اگر  
 اس قدر کثیر ہو کہ خمر کی بدبو اس کے گوشت میں پانی جاوے تو ہلال کی طرح مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر گیس سے خون ہلاکت  
 ہو تو بقدر ضرورت خمر بیاباں ہے جسے مضطر کے واسطے مردار و سور کا حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس کو کتے وغیرہ نے کھانا کھا  
 جان کا ٹوٹ ہوا اور سولے خمر کے کوئی جبر نہیں پاتا جو اسکو زائل کرے تو بیاباں ہے۔ القاضی خان۔ جو شراب میں  
 کہ جو دگیہوں وغیرہ و شہد و دودھ و انجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمد رحمہ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حلال  
 ہیں حتیٰ کہ جو شخص اسے نشہ میں ہو اسکو حد ماری جائیگی۔ البتین۔ فقیہ ابواللیث رحمہ لے فرمایا کہ ہم ایسے قول کو لینے  
 ہیں۔ اخلاصہ۔ اگر خمر میں دوا و گوندھی گئی تو دوزن میں جسکا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہوگا یعنی اس دوا کا استعمال حرام  
 ہے لیکن حد ماری جانے کے حق میں غلبہ حبر ہے۔ المبحر۔ واضح ہو کہ سست نشہ کے سب تعزفات نافذ ہیں سولے مرتبہ  
 ہونے کے اور سولے حدود خالصہ الکی عزوجل کے۔ الذخیرہ۔ جو شخص کہ خمر یا دیگر شراب سے لے کر وہ۔ باقی سے نشہ میں  
 ہو جاوے اس کے تعزفات مانع طلاق و عتاق و اقرار قرضہ و اقرار مال عین و تزویج و خیر صغیرہ یا ہر صغیر اور قرض و عتاق  
 دلینا اور سببہ و صدقہ جبکہ ہو ہو ب لہ و تصدق علیہ بہر قبضہ کرے سب نافذ ہیں اور اسی کو شاخ نے لیا ہے۔ رہا اسکا کہ  
 ہونا تو وہ حکم استحسان نہیں صحیح ہے۔ یہ حکم اس سست کے حق میں ہے جو ایسی شراب سے سست ہو جو اصل خمر سے بنائی گئی  
 ہے یعنی خمر کی اصل انگور و خراہ ہے تو جو شراب سرکہ انگور و خراہ سے بنائی گئی ہو اس کے سست کا حکم یہ ہے جو اوپر مذکور ہوا  
 اور اگر ایسی شراب سے سست ہو جو شہد و دودھ وغیرہ اناج اور دیگر پھلوں سے بنائی گئی ہے تو اس کے تعزفات نافذ  
 ہونے میں اختلاف ہے جیسے اس کے سست بر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے حتیٰ کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسی کے  
 نزدیک حد واجب نہیں تو تعزفات بھی نافذ نہیں ہیں۔ اگر رنگدہ او این خراسانی دگھوڑی کے دودھ سے سست ہو  
 اور عقل زائل ہوئی تو اس کے تعزفات نافذ نہونگے اور اسی طرح اگر اسے شربت شیرین یا گندہ جو نہ اس کے مزاج سے موافق نہ ہو  
 اسکی عقل زائل ہوئی چنانچہ اسی حالت میں اسے طلاق دیدی تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ اسکی طلاق واقع نہوگی اور اسی پر  
 فتویٰ ہے۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے اپنے اختیار و رغبت کے ساتھ ہی ہو اور اگر زبردستی مجبور کر کے پلا یا گیا حتیٰ کہ سست ہو کر  
 اسے تعزفات کیے تو صحیح یہ کہ تعزفات نافذ نہیں ہونگے۔ القاضی خان۔ اگر طلاق دینے کے واسطے دیکل کیا گیا اور اسے نشہ  
 میں سست ہو کر طلاق دی تو صحیح یہ کہ واقع ہو جائیگی۔ الطہرہ۔ اجوائن خراسانی و بنگ سے اور گھوڑوں کے دودھ سے  
 نشہ بالا جامع حرام ہے۔ البواہر للاخلاطی۔ اگر کسی برتن میں خمر بھری گئی تو برتن نجس ہو گیا اور اگر اس میں سے خمر نکال ڈالی گئی  
 تو برتن عین مرتبہ دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا بشرطیکہ پرانا ہو اور اگر گرا برتن ہو جس میں خمر ڈالی گئی تو ابوسف کے



قول براسکوین برنبہ دھویا جاوے اور ہر مرتبہ خشک کیا جاوے اور اگر خشک کیا بلکہ بار بار اس میں پانی بھر کر جایا  
یہا خشک کہ پانی صاف آنے لگا جس میں کچھ غیر نہیں رہے پاک ہو گیا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر اس میں غریبی رہی ہو خشک  
کر کر کہ ہو گئی تو امام محمد رحمہ نے برتن کا حکم ذکر نہیں کیا۔ حاکم ابو نصر الہرویہ رحمہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ نم کے محاذی تک  
برتن پاک ہو جائیگا اور برتن کا اونچا سر اجھان سے غمگن کر کہ ہوئی ہے تو وہ نجس ہے پس وہ سر کہ سے دھویا جاوے خشک  
سب پاک ہو جاوے اور اگر ایسا کیا تو پانی وغیرہ جو اس مقام سے لگتا نجس ہو جائیگا۔ فقیہ ابو جعفر رحمہ سے منقول ہے کہ خشک  
میں جھقد شراب ہے جب وہ سر کہ ہوئی تو کل برتن پاک ہو گیا اور اس تکلف کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور اسی کو فقیہ ابو  
لے لیا اور یہی صمد شہید نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شبرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جھمکنا  
غمر بنا دیگا امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام  
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی جی کر اہت نہیں کہ اس نے ذمی کے ہاتھ شبرہ مذکور اس قدر گران قیمت کو بیجا کہ سلطان اس قدر  
دامون کو نہیں خریدیگا اور اگر مسلمان بھی اتنے دامن کا خریدار ہو جو وہی تو غریبانے واسے کے ہاتھ بیجا مکروہ ہے اور یہ  
ایسا ہوا جسے باغ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیجا کہ وہ انگوروں کو نم کے کام میں لاتا ہے تو مضائقہ نہیں بلکہ اس کی  
غرض فروخت کرنے میں دام حاصل کرنا ہو اور اگر یہ نیت ہو کہ اس کے ہاتھ فروخت کرنے سے خریدار ہوگی تو مکروہ ہے۔ اور  
یہی حکم انگور کے درخت لگانے میں ہے چنانچہ اگر شراب کی نیت سے انگور کے درخت لگائے تو مکروہ ہے اور اگر انگوروں  
کی غرض سے لگائے تو نہیں۔ افضل یہ ہے کہ شبرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس سے شراب غمر بنا دیگا  
کذا فی فتاویٰ قاضی خان ۴۔

## فصل فی طبخ العصیر

فصل شبرہ انگور بکانے کے بیان میں۔

شیخ مصنف رحمہ نے اس مقام پر بطور تمہ کے اس بارہ میں چند اصول بیان فرمائے جو جامع صغیر و قدوری میں مذکور نہیں  
الاصل ان ماذہب بغلیانہ بالنار و قد فہ بالزید یجعل کان لم یکن ویجبر ذہاب تلشی بالقی لیجمل  
الثلث البانی۔ اصل یہ ہے کہ جو کچھ شبرہ کہ آگ سے جوش کھانے چھاگ ڈالنے سے جاتا رہا وہ گوہا کا عدم قرار دیا جائیگا  
اور باقی کا دو تہائی جل جانا مستحب ہو گا تاکہ باقی تہائی حلال ہو۔ بیانہ عشرۃ ووراق من عصیر طبخ قد بک  
بالزید یطبخ البانی حتی یندیب سستہ ووراق وبقی الثلث فیجمل۔ اسکا بیان یہ ہے کہ دس بیانہ (مثلاً دس لبنیان  
شبرہ انگور بکا گیا جس میں سے ایک پنی بطریق جھاگ کے جاتا رہا تو وہ برابر بکا جاوے یہاں تک کہ چھ لبنیان جل جاویں اور میں  
لبنیان باقی ہے ذہب حلال ہوگا۔ لان الذی یندیب زبد اہو العصیر وایما زجہ وایما کان جمل کان العصیر شبعہ وایما  
فیکون ثلثہا ثلثہ۔ سو اسطے کہ جھقد جزو عصیر کہ چین ہو کر گیا وہ خود شبرہ ہو گا یا اسکے ساتھ مزوج چیز ہوگی اور بہر حال یہ کوئی چیز  
ہو وہ کا عدم سمجھ کر شبرہ انگور نقد و لبنیان قرار دیا جائیگا تو اس کی تہائی نقطہ میں لبنیان جو میں سستہ پس چھ لبنیان جل جانا لازم ہے  
و اصل الاخر ان العصیر اذا صب علیہ الماء قبل الطبخ ثم طبخ بیاض۔ اصل دیگر یہ کہ اگر شبرہ انگور میں بکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا  
بجودہ مع پانی کے بکا گیا۔ مثلاً تلشی شبرہ میں تین پنی پانی ڈالا گیا پھر یہ سب ۱۲ لبنیان بکا گیا۔  
ان کال الماء اسرع ذہا بالرقۃ و لطافۃ لیطبخ البانی بعد ماذہب مقدار ما صب فیہ من الماء حتی یندیب  
ثلثاہ۔ اگر پانی بوجہ اپنے رقیق و لطیف ہونے کے پہلے آڑا دے تو جھقد پانی ڈالا گیا اس قدر جل جائے کہ صافی ہو







یہ طال ہوگا اس واسطے کہ جب آگ کا اثر جاتے رہنے کے بعد اس میں جوش برآوے تیزی آنے کی وجہ سے ہکا اور  
یہ غریب و غم جو جلنے کے بعد اس سے اٹھ جانا کچھ مفید نہیں حتیٰ کہ پکنا کچھ مفید نہیں ہوتا ہے۔ م۔ واصل آخر ان عصیر  
اذا طبع ذہب بعضہ ثم اہرق بعضہ کم طبع البقیۃ حتیٰ یذہب الثلثان۔ اہل سوم یہ کہ شہرہ انگور جب پکا  
گیا پس اس میں سے کسی قدر معلوم (دو تہائی سے کم) جل گیا پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا گیا تو بتلاؤ کہ اب باقی  
کس قدر پکا جاوے کہ یہ حکم ثابت ہو کہ دو تہائی جل گیا فن۔ لطلال ہو جاوے۔ فالسبیل فیہ ان تاخذ ثلث  
الجمیع۔ ذرا کا طریقہ یہ ہے کہ کل کا تہائی کا و فن۔ ثل کل۔ ۱۔ پانچ تہائی کا تہائی۔ ۲۔ پانچ تہائی ہوئے ہیں اور  
ایک مثال شیخ مصنف رحمہ نے بھی آئندہ بیان فرمائی ہے۔ بالکل کل کی تہائی کو۔ فتضرب فی الباقی بعد المنصب  
پس بہانے کے بعد باقی میں اس کو ضرب دو فن۔ ثلث بہانے کے بعد پانچ پانچ باقی تھا۔ ۲۔ کو۔ ۵۔ میں  
ضرب دو۔ کہ۔ ۱۰۔ ہوئے۔ ثم تقسم علی الباقی بعد ذاب ما ذہب بالطبع قبل ان یصب منہ شیء فایخرج  
بالقسمۃ فہو طال۔ پھر اس حاصل ضرب کو اس باقی پر تقسیم کر دو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے  
را تھا پس جو کچھ حاصل قسمت ہو وہ طال ہو فن۔ ثلث فرض کر دو کہ۔ ۹۔ میں سے۔ ۲۔ پانچ تہائی پھر ایک  
پانچ بہا دیا گیا تھا مٹی کہ۔ ۵۔ پانچ رہا تھا تو بہانے سے پہلے۔ ۶۔ پانچ باقی تھا پس۔ ۱۰۔ کو۔ ۶۔ پر تقسیم کیا تو حالی  
پانچ خارج قسمت نکلا پس معلوم ہو گیا کہ باقی۔ ۵۔ پانچ کو جلاؤ یہاں تک کہ حالی لینے نصف رہ جاوے کہ طال  
تھا پانچ۔ یہ تو ترقیم کی مثال ہے۔ اور شیخ مصنف نے کسور مثال دی بقولہ۔ بیاض عشرۃ ارجل عصیر طبع  
حتیٰ ذہب رطل۔ مثال یہ ہے کہ دس رطل شہرہ انگور پکا گیا حتیٰ کہ اس میں سے ایک رطل جل گیا فن۔ ۹۔  
رطل باقی رہا۔ ثم اہرق منہ ثلثہ ارجل۔ پھر اس میں سے۔ ۳۔ رطل بہا دیا گیا فن۔ اور۔ ۶۔ رطل باقی  
رہا جاؤ کہ بہانے سے پہلے۔ ۹۔ رطل باقی تھا۔ اور۔ ۱۰۔ قاعدہ مذکورہ بالا کے مجھے یوں کر نا چاہیے کہ۔ کہ تاخذ ثلث  
العصیر کلہ۔ ذلک شہرہ مذکور کا تہائی لے فن۔ یعنی۔ ۱۰۔ رطل کا تہائی۔ و ہو ثلثہ و ثلث۔ اور یہ تین رطل  
و تہائی رطل ہے۔ و فتضرب فیما بقی بعد المنصب۔ اور اس کو بہانے کے بعد باقی میں ضرب دو۔ ۵۔ و ہو ستہ  
اور یہ چھ رطل ہے فن۔ کیونکہ بہانے کے بعد۔ ۶۔ رطل باقی رہا تھا۔ فیکون عشرين۔ و حاصل الغرب۔ ۲۰۔  
ہما فن۔ کیونکہ ۳ کو ۶ میں ضرب دو تو۔ ۱۸۔ ہوئے اور تہائی کو ۶ میں ضرب دیا تو تہائی کا چھ گونہ۔ ۲۰۔ ہوئے پس  
۱۸ و ۲۰ کا مجموعہ۔ ۳۸۔ ہوئے۔ ثم تقسم العشرین علی ما بقی بعد ما ذہب بالطبع منہ قبل ان یصب  
منہ شیء و ذلک شہرہ پھر۔ ۲۰۔ کو اس باقی پر تقسیم کر دو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہا تھا اور وہ  
۹۔ رطل ہے فن۔ کیونکہ۔ ۱۰۔ میں سے صرف ایک رطل جو پکانے کے جل گیا تھا پس (۲۰) کو (۹) پر  
تقسیم کر۔ یہ خارج لکل جز من ذلک اثنتان و تسعان۔ تو ہر جزو کے واسطے اس میں سے۔ ۲۔ اور ان  
حصہ دو چند نکلا۔ فعرفت ان الحلال ما بقی منہ رطلان و تسعان۔ پس مجھے معلوم ہو گیا کہ باقی سے طال  
دو رطل و ایک رطل کے دو حصہ ہیں فن۔ لہذا باقی چھ رطل کو بہان تک جلاوے کہ مقدار مذکور باقی  
رہ جاوے۔ و علی ہذا تخرج المسائل۔ اور اسی قاعدہ پر دیگر مسائل نکل سکتے ہیں فن۔ مثلاً سوال کریں کہ  
کل۔ ۲۵۔ رطل میں سے پانچ رطل جل جانے کے بعد۔ ۵۔ رطل بہا دیا گیا تو باقی کو کس قدر جلاوے کہ طال ہو۔ اور ثلث  
۳۶۔ رطل میں سے۔ ۸۔ رطل جل جانے کے بعد۔ ۴۔ رطل بہا دیا گیا تو باقی کو کس قدر جلاوے کہ طال ہو جاوے۔ اور دفعہ  
ہو کہ۔ ۳۶۔ کی مثال میں اگر کچھ بہا یا جلاوے تو ظاہر ہے کہ جب دو تہائی لینے۔ ۲۴۔ جل جاوے تو باقی تہائی یعنی۔ ۱۲۔ رطل



حلال شائستہ اور جب ۸۔ رطل جل گیا کہ ۲۸۔ رطل رہا پھر ۴۔ رطل بہا دیا تو ۲۴۔ رطل رہا پس موافق قاعدہ کے کل کی تہائی ۱۲۔ رطل بیکرا سکر مابقی بعد بہانے کے ۲۴۔ مین ضرب دیا تو ۲۶۸۔ ہوئے اور اسکو بہانے سے پہلے مابقی یعنی ۲۸۔ بر تقسیم کیا تو ۹۔ حاصل رہا پس اسی قدر حلال ہے۔ ولہذا طریق آخر و فیما اکتفینا بہ کفایت و ہدایت الی تخریج غیر ہائس المسائل والتمہا علم بالصواب۔ اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے اور جو قاعدہ ہم نے بیان کیا اور اسکی بر اکتفا کیا تو دیگر مسائل کے نکالنے کے لیے اسی میں کفایت و ہدایت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم و نہ اور چونکہ ان مسائل کی جذبان ضرورت نہیں تو قاعدہ دوم کے لتو مل تحریک کی حاجت نہیں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ۳۔

## کتاب الصيد

یہ کتاب شکار کے مسائل میں ہے۔

الصيد اصطیاد۔ صید کے معنی شکار کرنا۔ ویطلق علی ما یصاد۔ اور جو جائز شکار کیا جاتا ہو اس پر بھی صید کا اطلاق ہوتا ہے۔ یعنی جو جائز شکار کیا جاتا ہو اسکو بھی جانا صید کہتے ہیں خواہ وہ ایسا جائز ہو کھایا جاتا ہو جیسے ہرن وغیرہ یا اسکا کھانا جائز ہو۔ جیسے صیغ یعنی بچہ وغیرہ کیونکہ شکار وغیرہ کے مارنے سے کھال و بال کے علاوہ یہ فائدہ ہے کہ لوگوں کو اس سے ایثار نہ پہنچے۔ اور صید وہ جائز ہے جو اصلی خلقت میں آدمی سے متوحش ہو۔ القاضی خان۔ پس اگر ہرن مل جاوے تو بھی صید ہے برخلاف بکری و بالوگے وغیرہ کے کہ یہ دراصل بالوہن الگ کسی وجہ سے بدک کردشت کرنے لگے اور کبھی ایک ہی جنس میں بالوہن درخشی ہوتے ہیں جیسے بالوگے۔ اور بیل گائے وغیرہ اور جیسے بالوگے اور بیل کی بچہ وغیرہ ہیں۔ م۔ والفعل سباح۔ اور یہ فعل یعنی شکار کرنا سباح ہے۔ فن۔ یعنی سب کے واسطے سباح ہے۔ لغیر المحرم۔ سوائے محرم کے فن۔ جو حالت احرام حج یا عمرہ یا مطلق احرام میں ہو اور ہر جگہ سباح ہو اگرچہ مدینہ منورہ ہو۔ فی غیر المحرم۔ سوائے حرم محرم کے فن۔ پس حال یہ تھا کہ زمین گرد اگر دھاگہ کعبہ میں کسی دنت شکار سباح نہیں ہے اور سوائے حرم کے اگر حالت احرام میں ہو تو سباح نہیں ورنہ سباح ہے بدیل قرآن مجید و حدیث شریف و اجلع است و قیاس مجتہد خپانچہ ہر ایک کی تفصیل بیان فرمائی۔ بقولہ تعالیٰ و اذا حللتم فاصطادوا۔ اول بدیل قولہ تعالیٰ و اذا حللتم الا یہ یعنی جب تم لوگ احرام سے باہر ہو جاؤ تو شکار کرو۔ فن۔ یعنی سباح ہے یعنی جیسے احرام سے پہلے تھا سب سے پہلے سباح تھا اب بھی اباحت برہم جاؤ۔ و بقولہ عزوجل و حرم علیکم صید البر ما و متہ حراما۔ اور بدیل قولہ تعالیٰ و حرم علیکم الا یہ۔ یعنی خشکی کا شکار رازنا تبہ حرام کیا گیا جب تک تم محرم رہو فن۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے سباح تھا کہ احرام باندھنے سے حرام کیا گیا جب تک احرام میں رہیں پھر احرام سے خارج ہو جانے کے بعد آیت اول سے سباح کر دیا۔ جیسے سابق میں سباح تھا۔ یہ آیت قرآن مجید سے بدیل ہے۔ قولہ علیہ السلام بعدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ اذا ارسلت کلک العلم و ذکرک اسم اللہ علیہ فکل وان اکل منہ فلا تاکل لانه انما اسک علی نفہ وان شارک کلک کلب آخر فلا تاکل فانک انما سمیت علی کلک ولم تسم علی کلک غیرک۔ اور حدیث شریف سے بدیل یہ قول حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو آپ نے حدیث بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو نے اپنے کھانے کو کئے کہ مجھ کو در حالیکہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام پڑھ دیا ہے (یعنی بسم اللہ اللہ اکبر) تو اسکا پکڑا ہوا شکار تو کھا اور



اس کتنے شکار میں سے کھانا تو مست کھا (یعنی وہ سیکھا ہوا نہیں ہے) اس واسطے کہ اسنے تو اپنے ہی لیے بکرا تھا۔  
 یعنی یہ واسطے نہیں بکرا اور نہ اس میں سے نہ کھانا) اور اگر اس شکار مانوسے میں قبرے کتے کے ساتھ میں دوسرا  
 شکار شریک ہو گیا ہو تو اسکو مست کھا ہو کہ تو نے فقط اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور تو نے اپنے کتے کے ساتھ غیر  
 کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا۔ رواہ الائمہ استثنیٰ صحاحم۔ اور شکار میں کثرت طرق و اسانید سے پیش  
 بدرجہ مشہور ہے جبکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شکار کی احادیث وارد ہیں و اسناد قوالے اعلم۔ م۔ و علی اباحتہ  
 انعقد الاجماع۔ اور شکار بباح ہونے پر اجماع است منعقد ہے۔ پس یہ اجماع دلیل قوی ہے۔ اور حرام دلیل  
 قیاس بھی موجود۔ لانه نوع القصاب و ارتفاع بباحہ مخلوق لذلك۔ اسواسطے کہ شکار کرنا ایک طریقہ ہے  
 و نفع اٹھانے کا ایسے جائز کے ساتھ ہے جو اس کے واسطے مخلوق ہے۔ پس۔ حتیٰ کہ اسناد قوالے نے ان چیزوں  
 ارتفاع منصوص بباح فرمایا ہے اور بتدوین کو کبھی کھانے وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ طاعت و عبادت پر قیام کو  
 تو انکو شکار بباح ہے۔ و کیہ استبقا المکلف۔ اور اس کے بباح ہونے میں ایک تو بندہ مکلف کی ہفائے جان  
 ہے۔ کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کریگا۔ و ممکنہ من اقامۃ التکالیف  
 اور دوم اسکو طاعات ادا کرنے پر قابی ہے۔ کہ بھوک و کپڑے کی ضرورت سے فارغ ہو کر جن امور شرعیہ ادا  
 کرنے کی اسکو تکلیف دی گئی ہے وہ پوری کرے گا۔ فکان مباحاً بمنزلة الاحتطاب۔ تو شکار کرنا بھی ایندھن  
 کی لکڑیاں لینے کی طرح بباح ہوا۔ اور واجب اسواسطے نہیں کہ آدمی کو نان و نفقہ حاصل کرنے کے لیے  
 صرف شکار ہی کا طریقہ متعین نہیں ہے بلکہ زراعت و تجارت وغیرہ سے بھی حاصل کر سکتا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ شکار کا  
 رکن یہ کہ فعل شکار ایسے شخص سے ہو اسکی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو شکار وحشی ہے مع شرائط جو مذکور  
 ہوئے۔ شکار کا حکم یہ کہ جب شکار کو پکڑا فحافہ حقیقہ یا حکماً تو اس میں ثابت ثبوت ہو جاتی ہے۔ علی پکڑنا یہ کہ صید کو ایسے  
 طور پر مجروح کر دے کہ وہ ہاتھ نہ آئے۔ یا اسے خارج ہو جائے یعنی جب جابے بدن جلد پکڑے مثلاً ہرن کو غیر ماکہ وہ  
 گر گیا حتیٰ کہ جب چاہے اسکو پکڑے تو یہ شخص اسکا مالک ہو گیا گو یا اسنے پکڑا یا نہیں۔ اب اسکو دوسرا شخص نہیں  
 لے سکتا۔ واضح ہو کہ شکار حلال ہونے کے واسطے چند شرطیں ہیں اذ ابخلہ بائع شریطین لود صیادین ہیں۔ ۱۔ یہ کہ  
 اسکو ذبح کرنے کی ہاقت ہو یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو یا کتابی ہو۔ ۲۔ حیرافکاری کی کتاب باز وغیرہ چھوڑنا اسکی طرف سے  
 متحقق ہو اور اسی کو ارسال کہتے ہیں۔ ۳۔ اسے ارسال میں ایسا شخص مجوسی وغیرہ شریک نہ ہو جسکا شکار حلال نہیں ہے۔  
 ۴۔ اسنے عمدہ تسمیہ پھیرا ہو۔ اور اس شرط میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہوگا۔ ۵۔ ارسال دیکھنے کے درمیان کسی اور  
 ۸۔ میں مشغول نہ ہو۔ اور از ابخلہ بائع شریطین شکاری جائز میں ہیں۔ ۱۔ وہ سبکھا ہوا ہو خواہ کتا ہو یا چیتا و باز وغیرہ  
 جو یعنی جالار اپنے کھانے کے لیے دیکھتے ہوں۔ ۲۔ اسکا کھانے کے واسطے پکڑے اور زیادہ توضیح آئی ہے۔ ۲۔ ارسال کی روش پر جاوے حتیٰ کہ اگر  
 اسے ہرن پر چھوڑا اور وہ مکرر دوسرے ہرن پر دوڑا یا تیرے لٹکے گا کسی چونکہ مجروح کیا تو ارسال کی روش نہیں رہی۔ ۳۔ ہرن  
 شکاری کے شکار پکڑنے میں دوسرا جائز شریک نہ ہو جسکا شکار حلال نہیں ہے۔ ۴۔ اگر کتا وغیرہ صید کو پکڑ کر مار ڈالے و مجروح کر کے مارا ہو  
 حتیٰ کہ اگر وہ خرگوش پر چڑھ بیٹھا کہ خرگوش اسکے دباؤ سے گر گیا نہ مجروح ہو کر حلال نہیں جیسے تیر کی لکڑی یا گلی کے دھکے و دھبے سے گر گیا  
 تو حلال نہیں ہے۔ ۵۔ یہ جائز شکار ہی اپنے صید میں سے نہ کھاوے کیونکہ اگر خود کھالے لگا تو معلوم ہوا کہ اسنے اپنے واسطے کھا  
 پکڑا تھا۔ از ابخلہ بائع شریطین صید کے جائز میں ہیں۔ ۱۔ یہ کہ صید خشرات الارض میں سے نہ ہو جیسے سانپ بھو و نیلا وغیرہ۔ ۲۔  
 ۲۔ سبائی کے جائز میں سے نہ ہو سوائے بھلی کے مانند مینڈک و مگر و گھڑیاں وغیرہ۔ ۳۔ صید مذکور اپنے جائز و ناجائز ہونے پر



و سبک وغیرہ سے اپنی جان بچانے درود کئے والا ہو۔ ۴۔ ایسا جائز نہیں ہے داخن سے بھاڑ کر کھانا نہ کھائے۔  
 نہ کھاتا ہے جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیرا وغیرہ۔ ۵۔ وہ نیک کو نہ تک لٹھ میں نہ آیا ہو بلکہ شکرہ، باز کے  
 مجروح کو نہ سے مر جا ہو تب لٹھ آیا۔ ۶۔ لٹھا اگر وہ لٹھ آیا تو اب بدن نیک کے حلال نہیں ہے۔ ۷۔ اس کا حکم  
 ہے کہ اصل میں اپنے اختیار سے نیک کرنا لازم ہے اور جب اختیاری نیک مکن ہو تو اضطراری ذبیحہ پذیر ہے۔ ۸۔ شیر و جائز شکاری  
 کے حلال ہو جاتا ہے پس جب اسے شکاری جائز چھوڑا اور اسے پکڑا اور الگ ہو کر گیا درحالیہ صیغہ اور اس کو زندہ لگیا تو  
 اب اس پر اختیاری نیک کرنا واجب ہو گیا حتیٰ کہ اگر وہ مر گیا بدن نیک کے تو مردار ہو گیا غنیم۔ ۹۔ مختصر یہ کہ یہ کتاب  
 فصلان۔ پھر یہ کتاب الصید جس مضمون کو مجھ پر وہ کل دو فصلیں ہیں۔ ۱۔ اصحاب فی الصید بالجوارح۔ ۲۔ ایک فصل  
 بذریعہ جوارح کے صیغہ کے احکام میں ہے۔ ۳۔ والثانی فی الاصطیاد بالرمی۔ ۴۔ اور دوم بذریعہ غیر ذریعہ صیغہ کے شکار  
 کرنے کے بیان میں ہے۔ اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے۔

## فصل فی الجوارح

فصل اول جوارح کے شکار میں ہے۔

فصل اول جوارح جمع جارح یعنی ایسے جانوروں سے شکار کہ یا جو بذات خود کب کرنے اور جمع دزدنی کر کے شکار مانے ہیں  
 جیسے کتا و چیتا و باز و شکرہ و عقاب وغیرہ۔ اور صیغہ ہمد کہ حلال ہونے میں صیغہ کے مجروح ہو کر مر جانے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ  
 غیر ذبیحہ میں بھی۔ ۱۔ اور یہ جی واضح ہے کہ شکار ناجائز لٹھ لٹھانے یا زحمت و پیرہن کی حاجت سے ہو کر  
 فصل بلع میں مشغول ہونا جائز ہے اور اگر بغرض لہو و لعب ہو تو رایگان اوقات ضائع کرنا اگر وہ مر جائے جو کچھ شکار کیا  
 مذکورہ مثال ہوگا پس اس کو محفوظ رکھنا چاہیے۔ ۲۔ قال ویجوز الا صطیاد بالکلب المعلم والظہر واللباز کے  
 وسائر الجوارح المملوۃ۔ مختصر قدری میں ہے کہ شکار کرنا بذریعہ کھلے ہوئے کتے کے اور کھلے ہوئے چیتے  
 باد و دیگر جوارح کے جائز ہے۔ غرض کہ یہ جائز جارح ہو اور کھلے یا ہوا ہو۔ ۳۔ فی الجامع الصغیر و کل شئی  
 علمتہ من قری ناب من السباع و ذی مخالب من الطیور فلا یاس لصیدہ ولا خیر فیہا سوی ذلک  
 الا ان تدرك ذکاتہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر جائز کہ جب کو نہ دندون میں سے کھلا یا ہوا یا شکاری کل  
 داند پر بدن میں سے کھلا یا ہوا کے ذریعہ سے شکار کرنے میں ممانعت نہیں ہے اور اس کے ان کے دیگر جانوروں  
 ذریعہ سے شکار مانے میں غیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے مگر اگر کچھ صیغہ کو زندہ لٹھا سے ہانک کر لا اس کو ذبح کرے۔  
 ۴۔ لٹھ وہ نیک کے ذریعہ سے حلال ہو جائیگا۔ چنانچہ اگر بغیر صیغہ کے یا شکرہ و غیرہ سے شکار پکڑا پس اگر اسے  
 لٹھا لا تو حرام ہے اور اگر زندہ لگیا کہ لٹھ لٹھانے اس کو نیک کر یا تو جائز ہے بخلاف صیغہ کے کہ اگر اسے لٹھا لا  
 دے تب بڑھ کر چھوڑا تھا تو حلال ہے اور اگر تو نے اس کو زندہ پایا اور نیک کیا یا ہانک کر مر گیا تو وہ اس سے مردار ہو گیا  
 کہ داند اختیار ذبیحہ چھوڑ دیا۔ والا اصل فیہ قولہ علمتہ من الجوارح مکملین۔ اور اس باب میں  
 اصل یہ قول اللہ عزوجل ہے۔ وما علمتم الا یہ۔ یعنی تعارف سے واسطے شکار ایسے جوارح کا حلال ہے جن کو نہ کھلا  
 درحالیہ تم تک ہو یعنی کلب کو ادب سکھانے والے ہو اور مراد عام لی گئی خواہ کلب کو کھلا یا ہو یا کسی دوسرے جانور کو  
 سکھایا ہو۔ والجوارح الکوا سب فی تاویل۔ اور جوارح ایک تفسیر میں یعنی کوا سب یعنی کلب۔ یعنی کلب  
 کبائی کرنے والے جانور۔ کہو کہ حج یعنی کب آیا ہے اور دوسری تفسیر میں جارح یعنی حج کرنے والا جانور۔ والا مکملین



المسلطین۔ اور مکملین کے معنی مسلط کرنے والے فن۔ یعنی ان جراح کو صید پر مسلط کیا تو گویا انھوں نے غالب ہو کر صید کو بھاگنے و دوڑنے سے خارج کر دیا کہ مالک نے اسکو پایا اور خود اپنے واسطے شکار نہیں مانا۔ اور اسکا حاصل بھی ہو کہ ان جراح کو ادب سکھایا ہو۔ فیتناول الکل لعمومہ۔ فاس تفسیر یہ آیت کہ یہ سب جراح معاملہ کو شامل ہی خواہ کلب ہو یا دوسرا جائز ہو فن۔ اور کلب بجائے مسلط کے ہوا سے فرمایا کہ کلب کی کثرت تھی اور نیز کلب سے نفرت ہو تو جب کلب میں جو اندر تو دوسروں میں بدرجہ اولیٰ جو ان کو دانتہ تعالیٰ اعلم مع م۔ دل علیہ مارو نیا من ہش عدی رضی اللہ عنہ۔ دلیل اس پر وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس میں ہے صلی اللہ علیہ وسلم نے کلب کا ارسال بیان فرمایا۔ و اسم الکلب فی اللغۃ یقع علی کل سبع حتی الاسد۔ اور کلب کا نام لعنت میں ہر درندہ پر بولا جاتا ہے حتیٰ کہ شیر پر اطلاق آتا ہے فن۔ چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابولہب کے حق میں جدا فرمائی کہ اسی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کا مسلط کر دے پس اللہ تعالیٰ نے اس پر شیر مسلط کیا جس نے اسکو بھاڑ ڈالا۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس میں مجاز کا قرینہ موجود ہے کہ کتوں میں سے ایک کا فرمایا۔ اور حضرت ابن عمر و مجاہد رضی اللہ عنہما اہل زبان سے ہیں باوجود اسکے انھوں نے مکملین کے لحاظ سے صرت کلاب کی تخصیص کی پس اولیٰ یہ کہ نص میں کلاب کا ذکر ہے اور دلالت سے عموم حاصل ہے اور اسی پر سلف سے عمل چلا آتا ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ وعن الی یوسف رحمہ اللہ استثنیٰ من ذلک الاسد والدب لانہما لا یطعمان نعیرھا اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے عموم سے شہر و ریچھ کو استثنیٰ کیا کیونکہ یہ دونوں درندے اپنے سوے دوسرے کے واسطے کام نہیں کرتے ہیں فن۔ یعنی آدمی کے واسطے شکار نہیں مارتے۔ الاسد لعلو ہمتہ۔ پس شیر تو بوجہ عالی ہمتی کے آدمی کا منقاد نہیں ہوتا۔ والدب لخصاستہ۔ اور ریچھ بوجہ کینہ بن کے شیر کے واسطے شکار نہیں کرتا فن۔ بلکہ اسنے جو شکار ارادہ اپنے ہی واسطے کرتا ہے اور مالک کے لئے نہیں کرتا پس یہ دونوں جملہ ادب میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ و الحق بہما لبعضہم الحداۃ لخصاستہ۔ اور بعض فقہار نے شیر و ریچھ کے ساتھ چیل کو بھی بوجہ اسکے کینہ بن کے داخل کیا ہے فن۔ یعنی چیل بھی استثنیٰ ہے کیونکہ وہ بھی ایسا فرمایا جائز ہے کہ ریچھ کی طرح جب اسنے شکار ارادہ آدمی کے واسطے نہیں بلکہ اپنے ہی واسطے شکار ماریگی پس وہ مکمل ہونگی۔ بالجمہ ان تینوں کے استثناء میں اہموت ہے۔ و الخیر استثنیٰ من عموم لا ینحس الغنم فلا یجوز الانتفاع بہ۔ اور سورہ بالاتفاق عموم سے استثنیٰ ہے اس واسطے کہ وہ لذاتی نجس ہے تو سورہ کے ذریعہ سے انتفاع جائز نہیں ہے فن۔ پس اسکو مکمل و مسلط کر کے صید کرنا جائز نہیں ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ نجس نہیں ہو گا اسکا عاب نجس ہے اور سی پر فتویٰ دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اعلم ثم لا بد من التعلیم لان ما ملونا من النص منطلق بالشرائط التعلیم۔ پھر جراح کا تعلیم و بناغور رہی یعنی اسکا معاملہ دیکھا ہوا ہونا ضروری ہے کیونکہ جسے جو نص کہہ نہ لادے کی وہ صریح شرط تعلیم کے ساتھ ناطق ہے فن۔ یعنی قولہ تعالیٰ وہ علم من الجوارح مکملین تعلیمون ما علم اللہ صریح ناطق بتعلیم ہے۔ والحدیث بہ وبالارسال۔ اور جو حدیث شریفہ میں روایت کی وہ شرط تعلیم و شرط ارسال کے ساتھ ناطق ہے یعنی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نص ہے کہ جراح دیکھا ہوا ہو اور صیاد اسکو ارسال بھی کرے لہذا اگر کسی کا سکھایا جائے یا زبردن اسکے ارسال کے خود اذکر شکار پکڑے و اذکر لے تو حلال نہیں ہے پس آیت کریمہ حدیث شریفہ سے معلوم ہوا کہ سکھانے چھوٹے جائز شکاری کو تسمیہ بڑھکر ارسال کرنا ضروری تو تعلیم و ارسال دونوں شرط مفعول ہیں۔ ولانہ انما یبصر آلہ بالتعلیم لیکون عاظما۔ امد اس قیاس سے کہ جائز شکاری تو تعلیم ہی سے اسکے واسطے آذکار ہو گا تاکہ وہ اس کے واسطے شکار کرنے والا ہو فن۔ پس گویا اسنے خود شکار کیا بند رہیہ اس جائز کے قریہ جائز اسکا آذکار ہی غیر تسل



بار سالہ ویکہ علیہ۔ پس جانور مذکور اسکے ارسال پر روان ہو جائیگا اور فذ شکار کو اسی کے واسطے پکڑ رکھا جائے گا  
اور تعلیم کے ہی معنی ہیں کہ جب وہ اسکو روان کرے تو وہ اسکے کہنے و اشارہ پر روان ہو جاوے اور جس شکار کو پکڑے  
اسکو مالک ہی کے واسطے رکھ چھوڑے یعنی خود اس میں سے نہ کھاوے اور سترجہ نے اوپر ذکر کیا کہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ اسی  
روش پر جاوے جیسے چھوڑا گیا ہے لیکن جاننا چاہیے کہ جس روش پر چھوڑا اگر اسنے اس روش پر جس میں پر چھوڑا تھا اس  
صید کے سوائے دوسرا مارا تو یہ جائز ہے۔ پھر وضع ہو کہ شکاری درندہ اور پرندہ میں فرق ہے لہذا فرمایا۔ و تعلیم الکلب  
ان یترک الا کل ثلث مرات۔ لے (اور چھینے وغیرہ درندہ) کی تعلیم یہ ہے کہ وہ شکار کو پکڑ کر اس سے کھا  
تین مرتبہ چھوڑے۔ اور اگر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اسے چھوڑا تو ابھی اسکے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم نہیں دیا جا سکتا حتیٰ کہ  
تین مرتبہ پورا ہو جاوے۔ و تعلیم البازی ان یرجع و یحبیب اذا دعوتہ۔ اور باز (جرہ و شکرہ و عقاب وغیرہ) کی تعلیم  
یہ ہے کہ جب اسکو بلوے تو مان جاوے اور رٹ آوے۔ اور اگر اسنے شکار مار کر کچھ کھا یا تو یہ ضروری ہے اس سے اسکی  
تعلیم میں نقص نہوگا۔ و ہو ما تور عن ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول مری ہے  
ف۔ اور قول صحابی جبکہ اسکے مخالف منصوص نہو جت ہوگا لیکن تخریج میں لکھا کہ یہ اثر یا نہیں گیا۔ سترجہ کہتا ہے کہ درندہ  
جانوروں کی تعلیم میں یہ امر تو منصوص ہے کہ جب نہ کھاوے تو شکار جلال ہے اور اگر کھاوے تو اسنے اپنے واسطے پکڑ لیا  
پس تعلیم یافتہ نہیں ہے۔ کما فی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ عند النسائی وغیرہ۔ رہا یہ کہ جب تین مرتبہ نہ کھاوے  
تو اسوقت تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوگا یہ تصریح نہیں پائی جاتی ہے اور وجہ شاید یہ کہ تعلیم شکار منصوص ہے اور مقام احتیاط ہے تو  
تین مرتبہ پر تعلیم قرار دی گئی چنانچہ آثار ہے اور باز وغیرہ میں کھانے نہ کھانے پر مدار نہیں بلکہ بلانے پر آجانے سے معلوم  
ہوگا۔ لان بدن البازی لا یحتل الضرب و بدن الکلب یحتل فی ضرب لیسر کہ۔ اس دلیل قیاسی سے بھی کہ باز کا  
بدن نازک مار کو برداشت نہیں کر سکتا اور کتے کا بدن اسکو برداشت کرتا ہے تو کتا مارا جاوے تاکہ کھا چھوڑ دے۔  
ف۔ یعنی جب شکار پکڑے تو نہ کھاوے۔ ولان آیتہ تعلیم ترک ما ہو ما لوفہ عادیۃ۔ اور اس دلیل قیاس  
سے بھی کہ تعلیم یافتہ ہونے کی نشانی یہ کہ عادت کی راہ سے جو امر اسکو مرغوب ہے وہ چھوڑ دے۔ و البازی متوحش  
متنفر فی کانت الا جابۃ آیتہ تعلیم۔ اور باز باطنی متوحش متنفر ہو تو کتنا مان لینا اسکے حق میں تعلیم کی نشانی ہو جائیگا۔  
ف۔ کیونکہ اسنے عادی و طبعی مرغوب کو چھوڑ دیا۔ اب الکلب فہو الوف۔ رہا کتا تو وہ عادی و طبعی ہوتا ہے۔  
پس بل جاتا اس میں ترک عادت و نشان تعلیم نہوگا۔ لیتاد الالتماب۔ وہ لوث کی البتہ عادت رکھتا ہے۔  
کہ جو چیز کھانے کی پائی اُچک لے گیا۔ فکان آیتہ تعلیم ترک ما لوفہ و ہوا کل والاستلاب۔ تو اسکے تعلیم کا  
نشان یہ کہ عادی لوث چھوڑے اور وہ کھانا اور اُچک بچا ہے۔ ف۔ لہذا جب اسنے شکار پکڑا اور نہ کھایا تو اسنے  
لوث طبعیت کو چھوڑ دیا پس معلوم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہے۔ ثم شرط ترک الا کل ثلثا و ہذا عند ہما و ہوا عین  
ابی حنیفہ رحمہم اللہ لیس لان فیما دونہ مزید الاحتمال فلعلہ ترک مرة او مرتین شیعافا و ترکہ ثلثا کل  
علی انہ صار عادیۃ۔ پھر جاننا چاہیے کہ تعلیم یافتہ ہونے کے لیے تین مرتبہ شکار سے کھا چھوڑا شرط کیا ہے یعنی  
شرط کی کہ تین مرتبہ شکار پکڑے اور اس میں نہ کھاوے تب تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہو جاوے اور یہ صاحبین کا قول ہے اور یہی  
امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت آئی ہے اس دلیل سے کہ اس سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ کھانا ترک کرنے میں احتمال مزید ہو  
ہو کیونکہ شاید اسنے بیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو پس جب اسنے تین مرتبہ اس میں سے کھا ترک کیا تو دلیل قیاسی  
ہوئی کہ یہ امر اسکی عادت ہو گیا ہے۔ ف۔ کہ خلاف عادت لوث کے وہ سیکھ گیا کہ شکار کو کھانے کے واسطے پکڑے اور نہ کھاوے



خلاصہ مقام یہ کہ تعلیم یافتہ ہونا شرط مخصوص ہے پس اس شرط کا موجودہ حامل ہونا ضروری ہے کیونکہ بدون اس کے شکار حرام ہوگا  
 تو ضرور ہوا کہ بظہر حرمت اس شرط کے موجود ہونے میں صرف اپنی اکل پر اکتفا نہ کیا جاوے بلکہ کسی دلیل شرعی سے  
 اثبات کیا جاوے تو ہم نے تین مرتبہ حرج کو دلیل قرار دیا۔ و ہذا لان الثالث عدۃ ضربت للاختیار والاعمال والاعمال  
 اور یہ اسوجہ سے کہ شرع میں تین ایسی تعداد ہے کہ وہ امتحان کرنے اور قبول غدر کے لیے قرار دی گئی ہے۔ کمافی مہ نخبہ  
 جیسے مدت اختیار میں ہر قسم۔ کہ اگر لائحہ اشتہری نے چاکر کیا تو اسکے واسطے تین مدت ہر قسم اسکے بعد یہ غدر  
 نہیں ہو سکتا کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ میں نے خسارہ اٹھایا بلکہ اس مدت میں امتحان فکر سے معصمت ثابت  
 ہو جاتی ہے اسی طرح کتنے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ سے ہو جائیگا۔ و فی بعض قصص الاختیار۔ اور جیسے بعض  
 اخبار کے قصص یعنی آثار میں ہر قسم۔ شاید یہ قصہ حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کی طرف اشارہ کیا چنانچہ قیسی  
 مرتبہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ قد بلغت سن لدیٰ عذرا۔ یعنی اب میری طرف سے غدر کو پہنچ گئے یعنی غدر  
 کی انتہا ہو گئی۔ عینی رح نے لکھا کہ اسکے اشل بہت ہیں مانند قولہ تعالیٰ تستغاثی دارکم ثلثۃ ایام۔ یعنی صالح علیہ السلام  
 نے قوم کو تین مدت کی مہلت دی۔ اور زکریا علیہ السلام کے واسطے نشانی تین روز مقرر فرمائی بقولہ تعالیٰ ان لا کلمۃ  
 تلیٰ الام۔ اور حدیث اجازت کہ جب تم میں کوئی تین بار اجازت طلب کرے یعنی اوقات کے لیے آنے میں پس رہا  
 نہ دیکھاوے تو وہ واپس چلا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کثر مدت قصہ مسافر اور کثر حیض تین روز میں اور مانند اس  
 بہت نظائر ہیں۔ بالکل تین ایسا عدد ہے کہ وہ امتحان آزائش و دفع غدر کے واسطے شرعاً معتبر ہے لہذا جسے تین مرتبہ شکار  
 سے نہ کہنے کو دلیل تعلیم ٹھہرایا۔ ولان الکثیر ہوالذی یقع امارۃ علی العلم دون القلیل۔ اور اس دلیل  
 سے بھی کہ کثیری ایسی تعداد ہے کہ وہ علم پر نشانی واقع ہوتی ہے نہ قلیل۔ یعنی کتب کثرت یہ امر واقع ہو کہ اسنے  
 شکار و کثیر اس سے جان لیا جائیگا کہ وہ سیکھ گیا اور قلیل سے یہ علم نہیں ہوتا۔ پس قلیل و کثیر جملہ ناچاہیے۔  
 و الجمع ہوالکثیر و ادناہ الثالث فقہ رہا۔ اور کثیر وہی کہ جمع ہو اور کثر جمع میں ہے تو اسی سے اندازہ مقرر کیا گیا  
 من۔ کہ کثر حد کثرت میں مرتبہ ہے۔ وعند ابی حنیفۃ علی ما ذکر فی الاصل لایثبت التعلیم ما لم یغلب علی  
 ظن الصائدانہ معل۔ اور بنا بر دایت مبسوط کے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تعلیم ثابت نہوگی جب تک صیاد کے  
 غالب گمان میں نہ آئے کہ یہ جائز معلوم نہیں کیا ہوا ہوگا۔ ولا یقدر بالثلاث لان المقادیر لا تعرف اجتہاداً  
 بل نصاً و سماعاً ولا سمع فیغوض لے راہی المبتلے بہ کہا ہوا اصالیہ فی جنسہا۔ اور تین بار سے اسکا اندازہ  
 نہوگا اس واسطے کہ مقادیر کا اندازہ بذریعہ اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ بطریق نص و سماع ہوتا ہے اور یہ موجود نہیں ہے تو معلوم  
 ہو جاتا اسی شخص کی رائے پر چھوڑا جائیگا جو اس میں مبتلا ہو چنانچہ اس جنس کے مسائل میں ہی ابو حنیفہ رحمہ کا قاعدہ کلیہ  
 ہو۔ کہ جس میں نص موجود نہ ہو کوئی اندازہ مقدم نہیں کرنے بلکہ جس شخص کا معاملہ ہو اسی کی رائے پر چھوڑ دینے  
 پس جس شکاری کا کتا ہوا وہ خود اپنی رائے سے تیغ کرے کہ وہ سیکھ گیا اور جب تک اسکو یہ تیغ نہو تب تک اسکا  
 شکار جائز نہوگا اور یہاں تیغ کی یہی راہ ہے کہ آزائش سے اسکے غالب گمان میں جم جاوے کہ اب یہ سیکھ گیا ہے اور یہی  
 طاہر الروایۃ ہے غلط نہا۔ اگر دوسری بار میں تعلیم کا تیغ ہو تو شکار جائز ہوگا۔ کیونکہ (۳) مرتبہ سے کوئی تقدیر مقصور نہیں  
 ہے۔ و علی الروایۃ الاولی۔ اور بنا بر دایت اول کتب حسین و ماجہد کی طرح امام رحمہ سے بھی تین مرتبہ  
 کی تقدیر مری ہو۔ عندہ یکل ما اصطادہ ثانیاً۔ تو اس روایت پر امام رحمہ کے نزدیک قیسی مرتبہ میں اس جائز نہ  
 ہو شکار مادہ طلال ہوگا۔ وعندہما یکل لانه انما یصیر معلماً بعد تمام الثالث و قبل التعلیم غیر معلّم فکان الثالث



صید کلب جاہل۔ اور صاحبین کے نزدیک تیسری مرتبہ کا شکار حلال ہوگا اس واسطے کہ یہ شکاری جانور تو سلکھا ہوا  
 جسمی ہو جائیگا کہ نینون مرتبہ پورے ہو جائے کہ بعد ہوا اور تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے وہ عمل نہیں تو تیسری مرتبہ کا شکار  
 ایسے کئے کا شکار ہوا جو سلکھا ہوا نہیں ہو۔ وصال ہوا۔ و صارت کا تصرف المباشری سکوت المولیٰ  
 اور یہ معاملہ ایسا ہو جیسے غلام کا وہ تصرف جو اسے مولیٰ کی حالت سکوت میں کیا۔ چنانچہ جب زید کے غلام مجرب  
 مولیٰ کی حضور میں تجارتی تصرف کیا اور مولیٰ خاموش رہا تو غلام مذکور کو تجارت کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس تصرف  
 کے حق میں مولیٰ کی اجازت ضرور ہے چنانچہ بدون اجازت مولیٰ کے یہ تصرف نافذ نہ ہوگا اگرچہ آئندہ کے واسطے غلام کو تجارت  
 کی اجازت حاصل ہو گئی اسی طرح بیان تیسری مرتبہ کے شکار سے جو اس نے نہیں کھا یا آئندہ کے واسطے کا شکار حلال ہوگا  
 اور وہ تعلیم یافتہ ہو گیا لیکن یہ شکار حلال نہیں ہوا۔ ولہذا آج تعلیم عنہ وہ فکان ہذا صید جارحہ معلیہ۔ پور  
 امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پر ذکر نہ کھانا اس کے نزدیک کئے کی تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے تو یہ شکار  
 ایسے جارحہ کا شکار ہوا جو تعلیم یافتہ ہے۔ غلام یہ کہ بکتا تو تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ چھوڑنا اسکے ظاہر  
 ہو جانے کی علامت تھی تو اس علامت سے معلوم ہو گیا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا پس اس کا یہ شکار بھی حلال ہے۔ چنانچہ  
 تکالیف لان الاذن اعلام ولا تحقیق دون علم العید و ذلک بعد المباشرة۔ بر غلات مسئلہ اذن کے  
 کہ اس میں تصرف نہ کرنا واسطے نافذ نہیں ہوتا کہ اذن و اجازت دینا تو اعلام ہو جیسے آگاہ کرنا کہ تیرا تصرف تہا مل جائز ہے  
 اور یہ امر بدون آگاہی غلام کے تحقق ہوگا اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد واقع ہوگا۔ فن۔ زید اس  
 تصرف کے وہ اذن ہوگا پس یہ تصرف قبل اذن ہونے کے رافع ہوا لہذا نافذ ہوا۔ قال واذا رسل کلبا لمعلم  
 او باز یہ فکر اسم اللہ تعالیٰ عند ارسالہ فاخذہ لصید و جرحہ فمات حال اکله۔ مختصر فقہی میں ہے کہ جب اپنے  
 تعلیم یافتہ کتا یا باز (وغیرہ) چھوڑا اور اس کو چھوڑنے کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام پاک ذکر کیا یعنی تسبیہ پر مہم دیا اسم  
 اللہ اکبر پس اسے صید کرنا اور اس کو مجروح کر دیا۔ (بوجہ سے نہیں مارا) پس وہ جمع سے مرگیا تو اس صید کا کھانا  
 حلال ہے۔ اور وہ فزع اضطراری کے ساتھ ذبح ہو گیا جب کہ اسے صید کو زندہ قابل فزع اضطراری نہیں پایا۔  
 تو چھوڑنا مع تسبیہ ضروری ہے۔ لہذا روایات میں حدیث رضی اللہ عنہ ولان الکلب او الباری آکله و  
 الذبح لا یحصل بمجرد الآلة الابلا استعمال و ذلک فیہما بالارسال۔ اس دلیل سے کہ حدیث رضی بن حاتم  
 رضی اللہ عنہ میں یہ امر مروی ہے کہ نے ارسال مع تسبیہ اور اس دلیل سے کہ کتا یا باز تو آکھتا ہے اور خالی آکھے فزع حاصل  
 نہیں ہو جاتا جب تک اس کو استعمال نہ کرے یعنی خالی چھری موجود ہونے سے فزع نہیں ہو جاتا اگر جب کہ چھری سے فزع  
 کرے اور کتا یا باز میں استعمال کرنا یہی کہ انکو چھوڑے و صید بر روان کرے۔ فقہرل منزلة الرمی و امرار السکین  
 تو چھوڑنا بمنزلہ تیرا نہ دے و چھری چھانے کے ہوا۔ حالانکہ حلال ہونے کی شرط یہ کہ اس وقت تسبیہ پڑے جب  
 چھری چلاوے۔ فلزم بدوین التسمیہ عندہ ستر سال کے وقت بھی تسبیہ ضروری ہوا۔ ولو ترکہ ناسیما حل لفیض  
 علی ما بینا و حرمة منہ و ب التسمیہ عاد فی الذبائح۔ اور اگر اس نے کتا یا باز چھوڑنے کے وقت تسبیہ ہو کر چھوڑا  
 تو بھی شکار مارا ہوا۔ حلال ہوگا چنانچہ ہنر کتاب الذبائح میں اس کی علت کو اور عند التسمیہ چھوڑے ہوئے کی حرمت کو  
 بیان کر رہا ہے۔ اور ضروری رہنے مسئلہ ہذا میں جمع سے لہذا اس کی قید لگائی۔ ولابد من الجرح فی  
 ظہر الذی یحقق الذکاة الا اضطراری و ہوا الجرح فی اتی موضع کان من البدن باقتساب ما وجب  
 من الآلة الیہ بالاستعمال۔ اور ظاہر روایہ میں جراح مسئلہ کا صید کو جمع کرنا ضرور ہوتا کہ اضطراری فزع یا اجازت



اور افسطاری ذبح ہے کہ بدن میں جان کہیں ممکن ہو جرح کرے (اور چونکہ حارہ جائز بمنزلہ شکار کرنے والے کے  
 قہر کے ہر نوکریا شکار کرنے والے آدمی نے خود اس صید کو بذریعہ اپنے آپ کے مجروح کیا) اس وجہ سے کہ جو اگر بابا گیا یعنی حارہ  
 سلمہ و دوجہ استمال میں لائے کے (نسیہ پر حکم جوڑنے کے) خود شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہو۔ **فمن**۔  
 یہ امر ٹھہرا کہ شکاری صیاد نے بذریعہ اپنے آپ کے شکار کو مارا تو مارنا جہی حلال ہو گا کہ ذکر اختیاری ہو یا ذکر افسطاری  
 اور چونکہ ذکر اختیاری ندارد اگر آنگہ زندہ پاوے تو نہ از ذکر افسطاری بدہوا اور ذکر افسطاری جہی جائز ہے کہ  
 مجروح کر کے قتل کرے لہذا شرط ہے کہ جانور نے صید کو جرح سے مارا ہو۔ وہی ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح  
 ما شیر الی اشتراط الجرح۔ اور ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح۔ میں ایسی بات موجود ہے جو جرح کی شرط ہونے  
 کا اشارہ کرتی ہے۔ **فمن**۔ کیونکہ استدلال نے شکاری جانور کو جرح (یا جامع حارہ)۔ اذ ہو من الجرح بمعنی  
 الجرحۃ فی تاویل۔ کیونکہ ایک تفسیر میں حارہ شتن از جرح بمعنی جراحت ہے۔ **فمن**۔ جیسے دوسری تفسیر میں جرح  
 بمعنی کسب ہے پس اگر ہم جرح بمعنی کسب لین یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کرنے والے کو حاصل کرنے میں توجہ نہ کرے  
 رہا کہ شاید بمعنی جراحت ہو۔ تو چاہیے کہ ایسے معنی لین کہ جس میں دوزن باتین آجاوین زلفینی ہو عارے۔ فیجمل علی  
 الجراح الکاسب بنا بہ و تخلیہ۔ تو جرح کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جاوے جسے جرح کے ساتھ شکار کسب  
 کیا ہو زریعہ اپنے دانتوں یا جگال کے۔ سولہ تثنائی۔ اور دوزن تفسیر دوزن کو جمع کرنے میں کچھ منافات نہیں ہے۔ **فمن**  
 تو جمع کر لینا چاہیے۔ وہیہ اخذ بالیقین۔ اور ایسا کرنے میں یقینی امر کو لینا ہوا **فمن**۔ بخلاف اسکا اگر دوزن  
 تفسیر دوزن سے فقہا ایک لجاوے تو شاید دوسری تفسیر مراد ہو پس افعال باقی رہیگا اور اب کوئی تفسیر ہو دوزن  
 بیان صادق ہیں تو یہ قطعی ہے اور قطعی کو لینا ایسے موقع پر واجب ہے جس میں شکار کی کہ شکاری جانور نے جرح سے  
 مارا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی تفسیر لینا واجب ہے ایک تو سین یقین حاصل ہوا ہے اور دوم یہ کہ تیرا سکی ایک صورت ہے یعنی  
 شکار مارنا بذریعہ جانور ہو یا تیر ہو اور حدیث حدیث رضی اللہ عنہ میں تیر کے شکار میں صیغہ ہے کہ اسکے جرح سے جو شکار  
 مارا ہو وہ کھایا جاوے اور جو اسکی گانسی یعنی لکڑی کی پوست سے مارا ہو وہ حرام ہے۔ کافی الصلاح۔ پس جیسے آتہر  
 میں جرح شرط ہے اسی طرح جانور میں بھی شرط ہے۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یشرط جرح عاالی التاویل  
 الاول۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے تاویل میں روایت ہے کہ جرح شرط نہیں نظر تاویل اول **فمن** یعنی جرح بمعنی کسب  
 ہے پس کاسب جانور شکاری نے جرح کسب کیا فواد جرح سے یا بغير جرح کے وہ حلال ہے۔ غایۃ البیان میں کہا کہ  
 یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے۔ و جوابہ ما قلنا۔ اور اسکا جواب وہ جو ہم نے اور پر بیان کیا **فمن** کہ جبکہ  
 حاصل یہ کہ حلال کو حرام سے الگ کرنے کے واسطے قطعی طریقہ اختیار کیا جائیگا اور تاویل کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے  
 اس روایت میں اختیار کی ہے اعمالی ہے کیونکہ شاید دوسری تاویل مراد ہو تو واجب ہوا کہ دوزن کو جمع کیا جاوے حتی کہ  
 جمع کی شرط ہوگی۔ اور مترجم نے دوسری دلیل بھی بیان کی کہ تیر میں جرح مخصوص ہے اور تیر و کتا وغیرہ آگہ ہونے میں برابر  
 ہیں تو ان بھی جرح شرط ہے یا کما جاوے کہ آیت میں ما علمتم من الجوارح۔ میں جرح بمعنی جراحت ہے یا بمعنی کسب لیکن  
 حدیث طبرانی سے جرح شرط ظہر تو معلوم ہوا کہ جرح سے جراحت کو کہنے والا مراد ہے پس آیت میں بھی مخصوص ہوا کہ  
 تفسیر کسی حدیث سے معلوم ہو بہر حال حکم اسکا آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ ہم پس حاصل یہ ہوا کہ جو تعلیم یافتہ شکار  
 کیا یا بذریعہ نسیہ پر حکم جوڑا پس اسے اسی ارسال میں شکار مارا لا پس اگر اپنے صدمہ و جوہر وغیرہ سے جو جرح کے  
 مارا نہ ہو نہیں کھایا جائیگا اور اگر جرح سے مارا نہ کھایا جائیگا۔ یہ سب اسوقت کہ تعلیم یافتہ ہو یعنی اسے شکار کرنا اور مارنا



مالک سے دیکھ کر کہہ چوڑا۔ قال فان اكل منه الكلب او الفهد لم يוכל وان اكل منه البازي اكل  
اور اگر اس نے شکار کو مار کر اس میں سے کھا لیا پس اگر کتے یا چیتے (بغیرہ) وادرب و مار پیٹ سے لکھلایا جاسکتا ہے۔ (بہت سے)  
شکار سے کھا لیا ہو تو نہیں کھایا جائیگا اور اگر باز نے (یا غلہ و عقاب وغیرہ) وادرب سے نہیں لکھلایا جاسکتا ہے۔ (بہت سے)  
شکار سے کھا لیا ہو وہ کھایا جاسکتا ہے۔ والفرق ما بیناہ فی دلالتہ التعلیم۔ اور یہ ذوق جو کتے وغیرہ اور باز وغیرہ میں  
ہمراہ کو چنے دلالتہ تعلیم میں بیان کر دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ کہ تعلیم فرما کر مار پیٹ سے لکھلایا جاسکتا ہے  
اور باز وغیرہ اس قابل نہیں ہے۔ وہ ہو تو یہ مبارک ویناہ من حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ۔ اور یہ قول  
بروایت حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ مؤید ہے۔ حسین صبر کیا کہ اگر کتے نے اس میں سے کھا لیا ہو تو اس کو  
مست کھا۔ اور قول امام مالک و قدیم قول شافعی میں ہے کہ اگر کتے نے کھا لیا تو بھی شکار کھایا جاسکتا ہے۔ وہ جو حجہ علی  
مالک والشافعی فی قولہ القدریم فی اباحتہ ما اکل الکلب منہ۔ اور یہ حدیث حضرت عدی رضی اللہ عنہ حجت ہے  
امام مالک و قدیم شافعی پر کہ کتے نے جو شکار میں سے کھا لیا ہو وہ بھیباح ہے۔ اور شاید کہ ان دونوں اماموں  
کی دلیل حدیث ابو ثعلبہ انخشی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب تو نے اپنا کتا چوڑا اور نام الہی عز وجل ذکر کیا تو شکار کو کھا اگرچہ اس میں  
سے کتے نے کھا لیا ہو۔ رواہ ابو داؤد اور اس کی اسناد حسن ہے اور یہ حدیث دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی مگر قال  
صاحب التبیح۔ لیکن امام بیہقی نے کہا کہ حدیث ابو ثعلبہ انخشی رضی اللہ عنہ خود صحیحین میں مروی ہے مگر حاکم نے اس میں یہ مذکور  
نہیں کہ (اگرچہ اس میں سے کتے نے کھا لیا ہو)۔ اور حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بہ نسبت بروایت ابو داؤد اور  
دارقطنی کے صحیح ہے۔ انتہی۔ شاید اسی وجہ سے شافعی رحمہ نے رجوع کیا اور قول جدید میں کہا کہ اگر کتے نے کھا لیا ہو تو  
اس میں سے نہیں کھایا جائیگا۔ اور اسی کو نیکے شاگرد مرقی رحمہ نے اختیار کیا۔ اور واضح ہو کہ اسناد ابو داؤد میں ایک  
راوی داؤد بن عمر والد شقی ہیں کہ انہ جرح و تمیز ملے ان کے اپنی درجہ کی توفیق کی اور عجلی رحمہ نے کہا کہ وہی بنیہ ہی  
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ولوانہ صا صمود اولم یا کل منہا۔ اور اگر کلب وغیرہ نے (جبکہ کھانے سے  
شکار حرام ہو جاتا ہے) چند شکار مارے اور کسی شکار میں سے اس نے نہیں کھا یا۔ حتیٰ کہ برابر کا شکار حلال ہو  
اور کھا یا گیا اور یہ امر معلوم ہو گیا کہ پس کھا ہوا کتا ہے۔ ثم اکل من صید۔ پھر اس نے ایک شکار مارا جس میں سے کھا گیا  
ف۔ تو پہلے شکار۔ دن میں اختلاف فی تفصیل ہے اور۔ لا یوکل هذا الصید لانه علامۃ الجمل ولا یصید  
بعده۔ یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ کھالینا اس کے بھول جانے کی اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے اور اس کے  
بعد جو شکار مارے وہ بھی نہیں کھائے جادینگے۔ حتیٰ یصیر معلما علی اختلاف الروایات کما بینا فی الاثر  
بہا نیک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ ہو جاسے موافق ان روایات مختلفہ کے جو ہم نے ابتداء میں بیان کی ہیں۔ ف۔ کہ کلب  
تعلیم یافتہ ہے یہ کہ شکار سے تین مرتبہ کھانا چھوڑے آخر تک باختلاف صاحبین و امام رحمہ۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر کتا  
اول میں تعلیم یافتہ سمجھا گیا بنا بر اختلاف صاحبین و امام کے پھر اس نے چند شکار مارے جس میں سے کسی کو نہیں کھا یا  
حتیٰ کہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا پھر ایک مرتبہ اس نے شکار مار کر اس میں سے کھا یا یعنی خون پیا تو مضر نہیں ہے لیکن  
اُسے سولے خون کے گوشت وغیرہ جو آدمی کے واسطے غذا ہے اس میں سے کھا یا تو بالاتفاق یہ شکار اس کے بعد  
شکار کوئی نہیں کھائے جادینگے بیان تک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ قرار پارسے اور یہ کہ کب وہ تعلیم یافتہ قرار پانا ہے یعنی  
تین مرتبہ شکار سے کھاوے تو جو تھی مرتبہ کھانے پر یہ شکار حرام حلال ہے یا شکار سوم بھی حلال ہے بنا بر اختلاف امام  
و صاحبین رحمہ۔ بہر حال پھر جب وہ تعلیم یافتہ قرار پارسے تب اس کا شکار کھایا جاسکتا ہے۔ اما الصود التي اخذها من



قبل۔ رہے وہ شکار جو اس کے پہلے آئے تھے۔ **ف**۔ تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ ایک بیک شکار کھایا گیا  
 دوسری بیک شکار کو کھایا۔ دوم یہ کہ وہ شکار بھی بیک جنگل میں ہے۔ اور سوم یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں  
 آٹھالا یا ہے۔ فنا کل منہا لا تلہوا الحرمۃ فیہ لا لغدام الحلیہ۔ پس ان شکاروں میں سے جو شکار کھایا گیا ہو تو  
 اس میں حرمت نہیں ظاہر ہوگی، اس واسطے کہ محل مقدم ہو چکا ہو۔ **ف**۔ کیونکہ حرمت تو ایسے عین سے متعلق ہو سکتی ہے جو  
 قائم ہو حالانکہ یہ شکار تو کھایا گیا اور مقدم ہو چکا۔ پس حاصل یہ کہ وہ اپنی حلت پر کھایا گیا اور اب اس سے حرمت کا تعلق  
 نہیں ہو سکتا، تو تو اس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ و ما لیس بحرز بان کان فی المفادۃ بان لم یطفر صاحبہ  
 بعد ثبوت الحرمۃ فیہ بالاتفاق۔ اور جو شکار کہ ہنوز احراز میں نہیں آیا (صیاد شکاری کے ہاتھ نہیں آیا ہو) مثلاً  
 وہ جنگل میں رہا کہ ہنوز صیاد کے ہاتھ نہیں لگا تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائیگی۔ **ف**۔ یعنی جب گتے کا  
 غیر تعلیم یافتہ ہونا ظاہر ہو تو یہ شکار جو ابھی تک ہاتھ نہیں آیا ہے یہ بھی بالاتفاق حرام ہے بشرطیکہ مردہ ہاتھ آوے۔  
 و ما ہو بحرز فی جتہ یحرم عندہ خلافا لہما۔ اور مردہ شکار سابق جسکو شکاری اپنے مکان میں اس سزا کر لیا ہے  
 اس کے بعد گتے کا جاہل ہونا ظاہر ہو جائے تو امام رحمہ کے نزدیک وہ حرام ہو گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ **ف**۔  
 پس سابق کے شکاروں میں سے صرف اسی تیسری صورت میں اختلاف ہے۔ ہا یقولان ان الاکل لیس  
 بمل علی الجمل فیما تقدم۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ کلب کا شکار میں سے کھالینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس سے  
 پہلے شکاروں کی حالت میں بھی جاہل تھا۔ **ف**۔ بلکہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا تھا اور اس کے بعد اسے  
 بہت سے شکایے اور کسی میں سے نہیں کھایا تھا اس کے اور اب کھایا۔ تو اگلے شکاروں کی حالت میں جاہل ہونا ضرور  
 نہیں ہے۔ لان الحرمۃ قد تنسی ولان فیما احرزو قدرہ فی الحکم فیہ بالاجتہاد فلا یقصر باحتما و مثله  
 لان المقصود قد حصل بالاول۔ اس واسطے کہ بکھا ہوا حرۃ کبھی بھول جاتا ہے اور اس واسطے کہ جو شکار اس نے احراز کیا اس میں  
 تو اجتہاد کے ساتھ حکم جاری ہو چکا تو یہ حکم اس اجتہاد کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جائیگا اس واسطے کہ مقصود  
 اجتہاد اول سے حاصل ہو چکا۔ **ف**۔ یعنی اصول میں یہ امر مقرر ہو چکا کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد سے ایک حکم ہوا تو  
 شیع کی فرمانبرداری ہو گئی اور یہ حکم لیا گیا پھر اگر اسی معاملہ میں اجتہادی طریقہ سے غور کے بعد دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا  
 پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص آیت یا حدیث یا اجماع لگتی تو پہلا اجتہاد ٹوٹ جاوے اور اگر عمل  
 ہو چکا تو آئندہ کے واسطے ہے اور اگر دوسرا اجتہاد بھی مثل سابق کے مثلاً قیاس ہو تو پہلا نہیں ٹوٹے گا بلکہ آئندہ دوسرے  
 اجتہاد پر عمل ہو گا۔ الحاصل یہاں ہٹنے کلب کا شکار حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد سے دیا کہ اس نے تین بار نہیں کھایا  
 تعلیم یافتہ ہونا حالانکہ شاید ہر مرتبہ اس کا پٹ بھرا ہو۔ پھر اس مرتبہ جب اسے کھالیا تو بھی اجتہاد سے حکم ہوا کہ غیر تعلیم یافتہ  
 حالانکہ شاید وہ تعلیم یافتہ ہو مگر نہایت بھوک و اصرار کی وجہ سے اسے کھالیا ہو یا وہ اسی مرتبہ تعلیم بھول گیا ہو۔ رہے حال  
 حکم قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے پس اول صیود کی نسبت حلت کا حکم اجتہادی ہو چکا اور اب حرمت کا حکم بدیل قطعی نہیں  
 بلکہ اجتہادی ہے تو اجتہادی اپنے مثل اجتہادی سے نہیں توڑا جاتا، حالانکہ مقصود احراز اول سے حاصل ہو چکا تھا۔  
 خلافت غیر الحرز۔ بر خلاف ایسے شکار سابق کے جو احراز میں نہیں آئے۔ **ف**۔ پورا مقصود حاصل نہیں ہوا ہے۔ تو  
 اس میں اجتہاد اول توڑ دیا جاوے۔ لہذا حاصل المقصود من کل وجہ بقاء صید آمن وجہ لعدم الاحراز  
 و حرمناہ احتیاطاً۔ اس واسطے کہ مقصود کہ شکار اپنے قابضین آجائے کہ وہ وحشی بلیغ نہ ہوے) ہر طرح حاصل نہیں ہوا کیونکہ  
 جو جنگل میں مردہ ایک وجہ سے ہنوز صید ہے کہ وہ احراز میں نہیں آیا تو ہٹنے اسکا احتیاطاً حرام علیہ ایسا کہ



احتمال ہو کہ شرع نے اسکو صید نہ رکھا ہو تو حلال ہوگا لیکن احراز ہونے سے شبہ ہو کہ صید ہو تو احتیاط یہی کہ اسکو حرام سمجھا جاوے اور جو احراز میں آچکا وہ تو صید نہیں رہا پس وہ حلال ہو جیسے پہلے علم ہو چکا۔ اور ابو حنیفہ ۱۴ اسکو حرام سمجھتے ہیں۔ لہٰذا نہ اتنے جملہ سن الا جہاد لان الحرفۃ تفسی صلیہا۔ ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ کتے کا اس شرع شکار میں سے کھالینا اسکے جاہل ہونے کی علامت ہو (یعنی وہ کبھی تعلیم یافتہ نہیں ہوا تھا نہ آنکروں سے معلوم ہو کر بھولا ہو)۔ اسواسطے کہ حرفت تو اپنی اصل سے نہیں بھولتی ہو فس۔ اور بیان تعلیم کی اصل یہی کہ شکار سے نہ کھاوے تو یہ جوتے کے قابل نہیں ہو۔ فاذا اکل تبین انہ کان ترکہ الا کل للشیع لا للعلم۔ پھر جب کلب مذکور نے اس مرتبہ شکار میں کھانا تو ظاہر ہو گیا کہ سابق میں اسکا نہ کھانا بوجہ سیری کے تھا اس لئے اسکا پیٹ بھرا تھا اور بوجہ تعلیم یافتہ ہونے کے نہیں تھا فس۔ ورنہ اصل تعلیم کو وہ نہ بھوتا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ پہلے جو تعلیم یافتہ ہونے کا حکم تھے اجتہاد کے ساتھ دیا تھا وہ اجتہاد خطا تھا پس دوسرے اجتہاد سے توبہ دیا جائیگا۔ اور یہ جو کہتے ہو کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے مثل سے نہیں بدلا جاتا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ ان مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نہیں بدلتا۔ و تبدیل الاجتہاد قبل حصول المقصود۔ اور بیان اجتہاد کا بدل جانا مقصود حاصل ہونے سے پہلے واقع ہوا۔ لہٰذا بالاکل۔ کیونکہ حصول مقصود تو کھانے سے ہو فس۔ کیونکہ شکار سے اصلی مقصود یہ کہ طلال طریق سے حاصل کر کے کھایا جاوے نہ آنکروں سے احراز میں لایا جاوے لہٰذا جو شکار کھانے کے قابل نہیں ہو اسکو یہ کہ بالاتفاق کھال کھینچ لینا جائز ہو پس جہاں حصول مقصود سے پہلے اجتہاد بدلا۔ فصار کتبہ الاجتہاد القاضی قبل القضاء۔ پس یہ ایسا ہوا جیسے حکم قضاء جاری کرنے سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل گیا فس۔ شکار ویداد مقدمہ سے قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس معاملہ میں یہ حکم جاری کرنے والے حکم نہیں دیا تھا اسکا اجتہاد بدل گیا تو بالاتفاق وہ اجتہاد دوم پر حکم کر گیا کیونکہ اجتہاد اول کا مقصود حکم قضاء تھا لہٰذا اس کے حاصل ہو جانے سے پہلے اسکا اجتہاد بدل لا تو وہ دوسرے اجتہاد پر حکم جاری کرے۔ پھر واضح ہو کہ شکرہ و بازو غیر ہوا تعلیم یہ کہ جب مالک بلاوے تو آجائے اگرچہ شکار پر اگر اس میں سے کھایا جاوے۔ ولو ان صقرا فر من صاحب فمکت حیثا۔ اور اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے آو گیا پس کچھ عرصہ تک دیکھ فس۔ اور ہر چند مالک نے بلایا وہ نہ آیا تو ظاہر ہو کہ وہ تعلیم یافتہ نہیں رہا۔ ثم صا دلا یوکل صیدہ۔ پھر اسے شکار مارا تو اسکا شکار نہیں کھایا بلکہ لہٰذا ترک ما صار بہ عالما یحکم بجملة کالکلب اذا اکل من الصید۔ اسواسطے کہ جس بات سے اسکے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہوا تھا وہ اسے چھوڑنے کے تو حکم دیا جائیگا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہو جیسے کتا جب اسے شکار کر اس میں سے کھایا۔ فس۔ تو اسکو غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہو۔ اور شکرہ نے اس سے پہلے جو شکار اسے ہن اس میں دیا ہو اختلاف ہونا چاہیے جیسا کلب کی صورت میں مذکور ہوا ہو۔ پھر یہ امر بیشتر گزرا کہ کلب کا کھانا وہ جزو منوع ہو کہ شت و اسکا مانند خدا سے آدمی ہو۔ ولو شرب الکلب من دم الصید ولم یأکل منه اکل۔ اور اگر کلب نے شکار کا خون ملا تو کھارے سے نہیں کھایا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ لہٰذا لمسک للصید علیہ و ہما من غایۃ علم حیث شرب ما لا یصلح لمصاحبہ و امسک علیہ ما یصلح لہ۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے شکار کو مالک کے واسطے بکرا کھا۔ اور فقط فرن مینا اس کلب کی ذہن تعلیم یافتہ ہونے کی بات ہو کیونکہ اسے شکار میں سے ایسی چیز ملی جو مالک کے کام کی نہیں ہو اور وہ رکھ چوٹی ہو مالک کے کارآمد ہو فس۔ پھر یہ سب مدت وقت تک کہ شکار مذکور صید ہوئے مالک کے ہاتھ نہیں آیا ہو۔ ولو اخذ الصائد الصید من المعلم ثم قطع منه قطعة و القاها الیہ فاکلھا یوکل ما بقی۔ اور اگر مرد شکاری نے کلب کو کھانا دیا تو کھانا کھا کر اس سے لے لیا پھر شکار میں سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا پس اسکو کتے کے کھانا



وہ فی فکار کھایا جاوے۔ لہذا فی المبیوط۔ لہذا لم یبق صید افصار کما اذا التقی الیہ طواما غیرہ۔ اسوٹے  
 کہ یہ شکار تو اب صید نہیں رہا (بلکہ ایک کے ہاتھ میں اس کے گھونے کا گشتہ ہے) تو اس میں سے ایک ٹکڑا ڈال دینا ایسا  
 ہوگا جیسے کسی دوسرے خام میں سے اسکو ذرا ڈال دیا۔ وکذا اذا وقع الکلب فاحذہ منہ واکل منہ  
 ہی طرح اگر کلب مذکور نے جھت کر کے مالک سے فکار مذکور لے لیا اور اس میں سے کچھ کھایا تو بھی باقی کھایا جائیگا۔ لہذا  
 ما اکل من الصید۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے صید میں سے نہیں کھایا۔ لہذا مالک کے ملو کہ گوشت میں سے  
 کھایا۔ والشرط ترک الاکل من الصید۔ اور شکار حلال ہونے کی شرط یہ تھی کہ کلب تعلیم یافتہ ہو کہ فکار میں سے  
 نہ کھارے۔ لہذا یعنی جائز جب تک صید ہر تب تک بکرو کر اس میں سے نہ کھارے اور جب وہ صید نہیں رہا تو اس میں  
 سے کھانا منع نہیں ہے اور صید بھی نہیں رہیگا کہ مالک کے قبضہ میں آجائے تو اب اس میں سے کچھ کھانا طواہ مالک کے  
 قبضہ سے ہوا خود ایک لینے سے موحلت کو سفر نہیں ہے۔ فصار کما اذا فرس شاتہ۔ تو یہ کھانا ایسا ہو جیسے کلب  
 تعلیم یافتہ نے مالک کی بکری لینے یا وجار پہاڑ ڈالی۔ لہذا اور اس میں سے کھایا تو وہ تعلیم یافتہ ہونے سے خارج نہ ہوگا  
 بخلاف ما اذا فعل ذلک قبل ان یحرزہ الی مالک۔ برخلاف اسکے اگر کرنے سے پہلے اس حالت میں کیا کہ ابھی  
 تک صید کو مالک اپنے احراز میں نہیں لایا ہے۔ لہذا تو کلب مذکور تعلیم یافتہ نہیں اور شکار مذکور حرام ہے۔ لہذا نہ  
 بقیت فیہ جہۃ الصیدۃ۔ اسواسطے کہ شکار مذکور میں صید ہونے کی ایک جہت باقی ہے۔ لہذا جب تک مالک کے  
 قبضہ میں نہیں آیا۔ تو کلب مذکور نے صید میں سے کھایا پس اس نے مالک کے واسطے نہیں بکرا اور وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے۔  
 ولو نسی الصید فقطع منہ لبقعة فاکلہا ثم ادرك الصید فقتله ولم یاکل منہ لم یوکل۔ مبوط میں ہے کہ اگر کلب  
 (روکے مانند) نے صید برداشت مار کر قتل کرنا چاہا تھا کہ اسکا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور اسکو کھایا پھر صید پر چھٹا اور بار  
 اسکو مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہیں کھایا تو یہ صید نہیں کھایا جائیگا۔ لہذا اس میں علت کا سبب ہے ہم حرمت کر  
 ترجیح ہوگی۔ لہذا نہ صید کلب جاہل حیث اکل من الصید۔ اسواسطے کہ یہ فکار ایک کلب غیر تعلیم یافتہ کا مارا ہوا ہے  
 کہ یہ کہ اسنے فکار میں سے کھایا تھا۔ یہ اسی وقت ہوگا کہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے کلب نے وہ ٹکڑا  
 کھایا ہو۔ ولو التقی ما نسی واتبع الصید فقتله ولم یاکل منہ واخذہ صاحبہ ثم مر بملک البقعة فاکلہا  
 یوکل الصید۔ اور اگر کلب مذکور نے تو جا ہوا ٹکڑا اسنے سے ڈال دیا اور برابر صید کے پیچھے جا کر اسکو مار لیا اور صید میں سے  
 کچھ نہیں کھایا بیان تک کہ مالک نے صید کو یا پھر کلب مذکور اس ٹکڑے کی طرف گریا جسکا اسنے بچ کر ڈال دیا تھا پس  
 اسکو کھایا تو صید مذکور کھایا جاوے۔ لہذا لیس اکل من نفس الصید فی ہذہ الحالۃ لم یفسدہ فاذا اکل ما بان  
 منہ وہو لا یکل لصاحبہ اولے۔ اسواسطے کہ اگر وہ اس حالت میں (کہ مالک نے صید مذکور اس سے لے لیا ہے)  
 خود صید میں سے کھالیتا (خواہ ایک کر یا مالک کے دہنے سے) تو کچھ سفر نہیں تھا پس جب اسنے اہل ٹکڑا کھایا تو کچھ  
 بڑا ہوگا اسدہ مالک کے واسطے حلال نہیں تھا تو یہ وجہ اول اسکو سفر نہیں ہے۔ لہذا اسواسطے کہ زعمہ جائز ہے جو جود جدا  
 کر لیا گیا وہ مردار نہ ہوگا۔ لہذا اصل ہوا یہ چاہا جو مالک کے واسطے حلال نہیں تھا اور اگر حلال ٹکڑا صید میں سے (یعنی کر  
 کھایا تو بھی فکار مذکور حلال رہتا چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا) مردار ٹکڑا کھانے سے بڑھ کر اولی کچھ ضرر نہ ہوگا۔ یہ اسوقت کہ  
 فکار مار کر مالک کو دینے کے بعد اسنے کھایا۔ بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے۔ لہذا (چاہے  
 مردار ٹکڑا اسنے پہلے کھایا پھر فکار مار کر مالک کے ملو کیا کہ اس صورت میں مفسور۔ لہذا اکل فی حالہ الاصلیہ  
 فکان جائزا مسکا لنفسہ۔ اسواسطے کہ اسنے فکار کرنے کی حالت میں وہ ٹکڑا کھایا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جلدی ہے کہ



اسنے اپنی ذابت کے واسطے شکار بکرا ہر فن اور بکڑ کر سواسطے نہیں کھا یا کہ مردار ٹکڑے سے اسکا پیٹ بھر چکا ہو  
ولان ہنس اضعفتہ قد یکن لیا کلہا۔ اور اس دلیل سے کہ شکار کا ٹکڑا نہ لے لینا کبھی تو اسواسطے ہوتا ہے کہ  
اسکو کدے فن۔ جیسے بغیر کچے ہوئے کتے کا کرتے ہیں۔ وقد یکن حیلہ فی الاصطیاد لیضعف  
بقطع القھتہ منہ فیدرکہ۔ اور کبھی اسکی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار مارنے کا جلد ہر تاکہ شکاریں سے ایک ٹکڑا کٹ جائے  
سے وہ کمزور ہو جاوے کہ اسکو بکڑ پاوے۔ قال کل قبل الاخذ یمل علی الوجه الاول پس یہ ٹکڑا کھا لینا  
اگر شکار بکڑنے سے پہلے ہو تو یہ دلیل ہے کہ اسنے کھانے کے واسطے نہ چاہتا فن۔ تو تعلیم یافتہ نہیں ہے پس  
اسکا مارا ہوا شکار مردار ہے۔ ولعدہ علی الوجه الثانی فلا یمل علی جملہ۔ اور اگر شکار بکڑنے کے بعد ہوتا ہے  
دلیل ہے کہ اسنے شکار کو کمزور کرنے کے واسطے نہ چاہتا پس یہ امر اسکے غیر تعلیم یافتہ ہونے پر دلیل ہوگا فن  
بھرا واضح ہو کہ سابقین مترجم نے بیان کیا کہ شکار کا حلال ہو جانا بذریعہ کلب و باز و تیر وغیرہ کے جیسی ہوتا ہے کہ شکار  
کرنے والے نے صید پر زندہ ہونے کی حالت میں قابو نہیں پایا کہ اختیاری طریقے سے اسکو فوج کرے۔ قال و  
ان اورک المرسل الصید حیا۔ اور اگر کتا چھوڑنے والے نے صید کو زندہ پایا فن۔ شکار کتے نے جا کر  
اسکو بکڑا اور پیچھے لگ کر پہنچ گیا اور اسنے زندہ بکڑ لیا۔ وجب علیہ ان یدرکہ۔ نہ مالک صیاد پر واجب ہے کہ ہلکا  
فوج کرے فن۔ کیونکہ یہی اصل ہے کہ اختیاری طریقہ سے حلال کیا جاوے چنانچہ کتاب الذابغ میں مفصل بیان  
کرتا ہے اور اس صورت میں اگر کتا غیر تعلیم یافتہ ہو اور اسنے جا کر ہرن کی ٹانگ بکڑی حتی کہ مالک نے پہنچ کر اسکو لیکر  
حلال کیا تو یہ جائز ہے اور تعلیم یافتہ ہو جائے بشرط اسکی کہ اسنے قتل کر دیا ہو۔ وان ترک تذکیرہ حتی مات لم یوکل  
اور اگر اسنے صید کو فوج کرنا چھوڑا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو نہیں کھایا جائیگا فن۔ کیونکہ مردار ہے۔ کذا الہاد  
والبسم۔ اور یہی حکم باز اور تیر کے شکار میں ہے فن۔ چنانچہ اگر بارے کئی جائز بکڑا اور مالک نے اسکو زندہ  
پایا اور تیر مارا جس سے جائز گرا اور اسنے زندہ پایا تو فوج کرے ورنہ مردار ہوگا۔ فواہ اسمین زندگی ظاہر ہو یا خفیہ ہو  
ع۔ لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ شکاری کو اصل پر قدرت ہو گئی قبل  
اسکے کہ بدل سے مقصود حاصل ہو فن۔ اور اصل یہ کہ اختیاری طور پر فوج کرے اور جب وجہ شکار وغیرہ ہونے  
کے فوج اختیاری ممکن ہو تو در سکا بدل فوج اضطراری ہے جو بذریعہ زخم قیر یا جائز تعلیم یافتہ ہے بھر اگر بدل سے مقصود حاصل  
ہو گیا تو وہ ذبح حلال ہے اور اگر ہنوز فوج نہیں ہوا کہ اسکو فوج کرنے پر قدرت ہو گئی ذاب بدل کا حکم ساکت ہے پس فوج  
کرنا واجب ہوا۔ اذ المقصود ہوا الا باحت۔ اسواسطے کہ مقصود اصلی تو یہ ہے کہ شکار کھانا مباح ہو جاوے۔ وکمیت  
قبل موت۔ اور یہ مقصود شکاری موت سے پہلے نہیں حاصل ہوا فن۔ بلکہ وہ ہنوز زندہ ہے اور اسکو اختیار ہے کہ طریقہ  
سے فوج کرنے کی قدرت ہو گئی تو یہی واجب ہوا۔ فبطل حکم البدل۔ تو بدل یعنی بذریعہ تیر و کتا وغیرہ کے ذبح  
جائز ہونے کا حکم باطل ہو گیا۔ و ہذا اذا لم یکن من ذبح۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ شکار کھانے والے کو اس صید کے  
فوج کرنے کی قدرت حاصل ہوئی ہو۔ اما اذا وقع فی یدہ ولم یتکلم من ذبح۔ اور اگر صید کو دیکھ کر اسکا ہمت  
آیا حالانکہ اسکو صید نہ کر فوج کرنے کی قدرت نہیں ہے فن۔ مثلاً اسکا پاس پتھری وغیرہ آ رہی ہیں اور اسکو قدرت  
نہیں ہو کہ فوج کرے۔ یا جائز نہ ذکرانہ ذیل گاؤں کے زبردست ہے کہ یہ اسکو تنہا فوج کرنے پر قادر نہیں ہے۔ و فی  
من الحیاۃ فوق ما یکن فی الذبوح۔ حالانکہ صید کو درمیان حیات اس سے زائد ہر جہد ذبیح میں ہوتی ہے  
فن۔ پس یہ فوج مبین کر سکا حتی کہ وہ مر گیا۔ لم یوکل فی ظاہر الرواج۔ و ظاہر الرواج میں یہ حکم ہے کہ بجا



نہیں کیا جائیگا۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ یکل و ہو قول الشافعی لانہ لم یقدر علی الاصل۔ اور  
 لا اور من امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ فکار حلال ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے اس واسطے کہ اس  
 شخص کو شکار نہ کر دینے کی قدرت نہیں ہوئی۔ فن۔ تو اختیاری ذبح کا بدل یعنی اضطراری ذبیحہ کافی ہو گیا  
 قصداً کہ اگر اسے المار و لم یقدر علی الاستعمال۔ تو اب ہو گیا جیسے نیم والے نے پانی دیکھا حالانکہ اسکو  
 پانی استعمال کرنے کی قدرت نہ ہوئی۔ فن۔ تو اسکو صل یعنی وضو چھوڑ کر بدل یعنی نیم کافی ہوتا ہے اسی طرح  
 یہاں ذبیحہ اضطراری کافی ہو گا۔ وجہ الظاہر انہ قدر اعتباراً لانہ ثبت یدہ علی الذبح و ہو قائم مقام  
 التکلیف من الذبح۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو قدرت اختیاری حاصل ہوئی (اگرچہ حقیقی قدرت نہ ہو)  
 اس واسطے کہ ذبح کی جگہ پر اسکا ہاتھ پہنچ گیا اور یہ امر ذبح کرنے کی قدرت کا قائم مقام ہے۔ فن۔ لہذا اسکو ذبح کی  
 قدرت ہو گئی۔ اذ لا یکن اعتبارہ لانہ لا بد لہ من مدۃ ذالک الناس یتفاوتون فیہا علی حسب تفاوتہم فی  
 الکیاستہ و الہدایۃ فی امر الذبح۔ کیونکہ حقیقی قدرت ذبح کا اعتبار ممکن نہیں اسلئے کہ اسکے واسطے ایک مدت  
 زمانہ کا اندازہ چاہیے حالانکہ لوگوں کا حال اس میں تفاوت ہے جیسے ذبح کرنے میں دانائی و ہوشیاری میں لوگ  
 مختلف ہوتے ہیں۔ فن۔ حاصل یہ کہ ذبح کی قدرت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حقیقی قدرت معبر ہو اور دوم یہ  
 اسکے قائم مقام معبر ہو۔ پس حقیقی قدرت دہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی چنانچہ بعض آدمی ذبح کرنے میں جتنی  
 جالا کی رکتا ہے وہ بہت جلد ذبح کر سکتا ہے اور بعض دیگر نادانی سے دیر لگاتا ہے تو اسکے وقت کا اندازہ ممکن نہیں ہے پس  
 لا محالہ اسکے قائم مقام معبر یعنی آدمی کو اس جانور کے ذبح کی جگہ پر قابو ہو جاوے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا جائیگا۔  
 فادیر الحکم علی ما ذکرنا۔ تو اسی پر حکم کا مارد ہوا جو ہم نے ذکر کیا۔ فن۔ تو حاصل یہ نکلا کہ جب شکار مذکور اس طرح  
 صیاد کے قابو میں آیا کہ اسکے ذبح پر قابو ہو تو وہ ذبح پر قادر سمجھا گیا حتی کہ اگر اس میں مذبحہ سے زائد حیات ہو بھر مر جاوے  
 تو سمجھا جائیگا کہ سنے باوجود قدرت کے ذبح اختیاری کو رک کیا پس یہ جانور مردار ہے۔ بخلاف ما اذا بقی فیہ من  
 الحیاۃ مثل ما بقی فی الذبیح۔ برخلاف اسکے اگر اس صید میں زندگی اسی قدر ہو جس قدر کہ مذبیح میں ہوتی ہے۔  
 فن۔ تو اس حالت میں وہ ذبح پر قادر نہیں سمجھا جائیگا۔ لانہ میت حکم۔ کیونکہ ازراہ حکم کے یہ سب ہے۔ فن۔  
 حتی لاکر مر جاوے تو حلال ہے اس واسطے کہ اسنے ذبح اختیاری پر قدرت نہیں پائی بلکہ ذبح اضطراری سے ذبح کیا تو جائز ہے  
 الا تری انہ لو وقع فی الماء و ہو بہذہ الحالہ لم یحرم کما اذا وقع و ہو میت کیا نہیں دیکھتے کہ اگر صید مذکور پانی  
 میں گر جاوے حالانکہ اسکی حالت یہی ہے کہ مذبیح کے مانند زندگی ہے تو وہ حرام نہ ہوگا جیسے اگر مردہ ہو کر باقی میں گرے تو  
 حرام نہیں ہوتا ہے۔ فن۔ تو جس صید میں بقدر مذبیح کے حیات باقی ہو وہ بمنزلہ مردہ کے ہے۔ و المیت لیس  
 بکفریح۔ اور جو مردہ ہو وہ ذبح کرنے کا محل نہیں ہے پس محل ذبح وہ ہے جس میں مذبیح سے نائذ زندگی ہو حتی کہ ظاہر الروایۃ  
 میں باوجود قدرت ذبح کے اگر چھوڑے مردار ہو جاوے۔ و فصل لعصم فیہ تفصیل۔ اور بعض مثل نخنے  
 اس صورت میں تفصیل بیان کی۔ و ہوانہ ان لم یمکن لفقد الالۃ لم یوکل۔ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر صیاد کو ذبح  
 کرنے کی قوت اسوجہ سے نہ ہو کہ ذبح کا آواز نہ دے تو یہ مردار ہو جائیگا کہ نہیں کیا جائیگا۔ فن۔ اس واسطے کہ ذبح  
 کرنے کا آواز اپنے ساتھ نہ لانا اسی کی خطا ہے نہ کف۔ و ان لم یمکن لفیق الوقت لم یوکل عندنا خلافاً للشافعی  
 اور اگر اسکو صید مذکور کے ذبح کرنے پر قابو سوجہ سے نہیں ہو کہ وقت بہت تنگ تھا تو ہمارے نزدیک وہ نہیں کیا جائیگا  
 اور اس میں امام شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ لانہ اذا وقع فی بدہ لم یبق صید فبطل حکم ذکاۃ الاضطرار۔ اس واسطے



صید مذکور جب اسکے ہاتھ میں آگیا تو صید نہیں رہا پس فزع اختطاری سے طلال ہونے کا حکم سٹ گیا و فزع فزع  
 ہوا کہ فزع اختطاری واقع ہوا اور یہ نہیں ہوئی تو مردار ہو کر کھانے کے قابل نہیں رہا۔ یہ تو ہماری دلیل ہے اور امام شافعی  
 و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل کے نزدیک وہ آستانہ کھایا جائے اس واسطے کہ جب اس قدر وقت تنگ ہو کہ وہ فزع  
 نہیں کر سکتا تو قدرت نہیں پس ذکاۃ اختطاری باقی رہی و موجب علت ہو۔ شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول  
 کو اختیار کیا ہے۔ کہ۔ پھر یہ سب اختلاف اس وقت ہے کہ صید میں مذبح سے زائد حیات ہو۔ و ہذا اذا کان یترجم  
 لقا کرہ۔ اور مذبح سے زائد حیات ہونا جمعی کہ اس جانور مجروح کا زندہ رہنا قہم ہوتا تھا۔ یعنی ذبیحہ سے  
 زائد اسکی زندگی کا گمان ہو۔ و اما اذا شق بطنہ و اخرج ما فیہ ثم وقع فی ید صاحبہ حل۔ اور اگر شکاری کے قتل  
 نے شکار کا بیٹ بچاڑ دیا اور اسکے بیٹ کی اوجھ و آنتیں نکال دیں پھر مالک کے ہاتھ میں آیا تو طلال ہے۔  
 کیونکہ اس میں مذبح سے زائد حیات تصور نہیں ہے۔ لان ما بقی اضطراب الذبیح فلا یعتبر۔ اس واسطے کہ جو  
 رقیق حیات اس میں باقی رہی وہ مذبح کی بھر کہ ہے تو اسکا اعتبار نہیں ہے۔ پس اسکے حق میں ذکاۃ اختطاری  
 پوری ہو چکی۔ اس ذکاۃ اختطاری پر قدرت ہونا کچھ سفر نہیں ہو سکا اذا وقعت شاة فی المار بعد ما دسحت  
 جیسے فزع کرنے کے بعد کوئی بکری باقی میں گر پڑی۔ و طلال رہتی ہے اور یہ معارفہ نہیں ہوتا کہ شاید وہ پانی  
 کی وجہ سے گھٹکری ہو اس واسطے کہ فزع سے وہ بمنزلہ مردہ ہو چکی تو بعد اسکے پانی کا اثر معتبر نہ ہوگا۔ ہاں اگر فزع پورا  
 نہ ہوا ہو یعنی اسید ہو کہ ابھی زندہ رہ سکتی ہے اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو مردار ہو سکتا  
 ہذا قولہما۔ بعض نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے۔ یعنی شیخ ابو بکر الرازی نے کہا کہ جب بیٹ بھٹ کر  
 آنتیں نکل پڑنے کے بعد ہاتھ آدے تو طلال ہونا صاحبین کے نزدیک ہے۔ اما عند ابی حنیفہ لا یوکل ایضا۔  
 اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ جبکہ اختطاری ذکاۃ سے فزع نکلا ہو۔ لانه وقع  
 فی یدہ حیاً فلا یحل الا بذکاۃ الاختیار رد آسے المتردیت علی ما نکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس واسطے کہ  
 صید مذکور اسکے ہاتھ میں زندہ آیا تو بدون فزع اختطاری کے طلال نہیں ہوگا بقیاس متردیت کے چنانچہ ہم اسکو انشاء  
 اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ یعنی جیسے متردیت کا حکم ہے اور متردیت وہ گائے بکری وغیرہ جو اپنی بلندی سے گر پڑی  
 پس اگر مالک نے فزع کی تو طلال ہے اور اگر بدون اسکے مر گئی تو مردار ہے اگرچہ اسکی زندگی کی اسید نہ اسی طرح اس صید میں  
 حکم ہے لیکن حقیقی نہیں کہ متردیت کو اسنے اگر اختطاری سے فزع نکلتا تھا بھلا اس صید کے کہ اسکو اگر اختطاری سے  
 کلمب وغیرہ سے فزع کیا تھا تو یہ تفصیل ہوگی کہ اگر ذبیحہ ہو جانے سے پہلے ہاتھ آدے تو فزع اختطاری واجب ہے  
 اور اگر اسکے بعد ہاتھ آدے تو طلال ہو چکی اور بیان بیٹ بھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کے معنی میں ہو کہ ہاتھ آ پانی  
 وہ ذبیحہ ہو چکا۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہذا الذی ذکرناہ اذا ترک التذکیر فلو انہ ذکاہ حل۔ اگر عند ابی حنیفہ  
 اور یہ اختلاف اس وقت کہ حیوان نے ذکاۃ اختطاری سے فزع کرتا چھوڑا ہو اور اگر اسے باختیار خود فزع کر دیا ہاں  
 کے نزدیک بھی طلال ہے۔ و کذا المتردیت والیطیۃ والموقوذة۔ اور اسی طرح متردیت و یطیہ اور موقوذة  
 فزع۔ متردیت جو اپنی بلندی سے گری ہو اور یطیہ جسکو دوسرے سنگ دلے جانے والا کہ وہ مرنے لگی اور موقوذة  
 جو کسی صید و وحش کے دھنچے وغیرہ سے مرنے لگی۔ یعنی اگر آدمی نے اسکو اختطاری طبعاً فزع کر لیا متردیت کو یا یطیہ کو یا موقوذة  
 کو۔ والذی یقر الذی بطنہ۔ اور اس جانور کو جب کاٹ پھاڑا جائے (غیرہ) نے۔ و فی حیوة خفیۃ او بین  
 در حالیکہ اس جانور میں حیات محقی یا ظاہر ہو۔ یعنی اس حالت میں فزع کر لیا کہ اسکا کھانا طلال ہے۔ و علیہ الفتویٰ



اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لہذا یہ قول تعالیٰ الاما ذکیتم۔ بدلیل قول تعالیٰ الاما ذکیتم۔ یعنی ضروریہ و تطبیقہ وغیرہ کے  
مردار حرام ہونے کے بعد فرمایا۔ الاما ذکیتم۔ یعنی باستثنا سے اس کے جسکو نے ذبح کر لیا۔ استثناء مطلقاً سن  
غیر فصل۔ پس ائمہ قہر نے یہ استثناء مطلق فرمایا بدون تفصیل کے۔ یعنی یہ تفصیل نہیں کہ تمہارا ذبح کرنا  
سوائے ستردیہ وغیرہ کے ہو بلکہ مطلق ہے کہ خواہ ستردیہ وغیرہ کو ذبح کر لیا دوسرے کو ذبح کر لیا اور ستردیہ وغیرہ خواہ زندہ رہنے  
کے قابل ہو یا نہ ہو پس ذبیحہ حلال ہوگا۔ و عندہابی یوسف اذا کان کمال لا یعیش مثلاً لایحکم لانه لم یکن موثراً  
بالنزع۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اگر ستردیہ وغیرہ ایسی حالت پر ہو کہ ایسا جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے تو وہ ذبح  
کرنے سے حلال ہوگا اس واسطے کہ اسکا مرتا بذریعہ نزع کے ہوگا۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ ہر دوسرے کا طریقہ جبر  
نہیں بلکہ خون مسخ بہانا مجبوری پس وہ زندہ رہتا ہے نہایت نہیں جب نزع ہوا تو حلال ہے۔ وقال محمد رحمہ ان کان مثلاً  
یعیش لوق ما یعیش الذبیح یحل والا فلا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اگر ستردیہ وغیرہ ایسی حالت میں ہو کہ اسکا  
دندہ رہنا بہ نسبت مذبح کے بڑھک ہو تو وہ نزع سے حلال ہو جائیگی ورنہ نہیں۔ کیونکہ جب وہ مذبح کے نزع  
ہوئی تو ذبح بیکار ہے۔ لانه لا معتبر بہذہ الحیاة علی ما قررناہ۔ اس واسطے کہ یہ ایسی زندگی کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ  
ہم نے سابق میں تقریر کیا ہے۔ کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ بیان چار صورتوں میں کلام ہے  
اول یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صحت اتنی زندگی رہ گئی جیسے مذبح میں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بکری بڑے  
نے بکری کا بیٹ بچا ڈڑا اور اس میں صحت مذبح کے برابر زندگی رہ گئی تھی کہ مالک نے جبین لی۔ سوم یہ کہ بڑا بکری سے  
مالک نے اس وقت نکال دیا کہ اس میں بقدر مذبح کے حیات باقی ہے۔ چہارم یہ کہ خیرار اور ابھی اس میں بقدر مذبح حیات  
باقی ہے کہ دوسرے نے نیرا کر قتل کیا۔ پس صاحبین کے نزدیک اول و دوم صورت میں اسکو ذبح کرنا کچھ بیفیدہ ہوگا حتیٰ کہ  
نزع سے وہ حلال ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بقول اسے بجا رہا تو حلال ہو جائیگی اور یہی فتویٰ شمس الامہ سرخسی و  
صدر رشید ہے اور بقول شیخ الاسلام نہیں حلال ہوگی۔ حاصل یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک حیات کا اعتبار ہے اگرچہ قلیل ہو  
اور صاحبین کے نزدیک قلیل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور مقدار قلیل اس قدر کہ مذبح میں باقی رہتی ہے اور امام محمد رحمہ نے  
قلیل و کثیر میں ایک ہوز کا فرق کیا ہے پھر قسری و جوحتی صورت میں جب بقدر حیات مذبح کے اس میں حیات باقی ہو تو بالا جماع  
اسکو ذبح کرنا بیفیدہ نہیں ہے یعنی نزع اختتامی کی ضرورت نہیں ہے حتیٰ کہ صورت مذکورہ میں اگر مر جادے تو حلال ہے اور یہی  
قول مالکہ شافعی و احمد اکثر علماء ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب کلب و بار سے ایسی حالت میں نکال دیا کہ اس میں مذبح  
سے دائر حیات باقی ہے تو ذبح کرنا ظاہر الرواجہ میں لازم ہے۔ ولو اور کہ ولم یأخذہ فان کان فی وقت لو اخذہ  
اکنہ ذبیحہ لم یوکل لانه صار فی حکم المقدور علیہ۔ لہذا اگر اس شخص نے فکار کو پایا کر کے بازار کے قبضے سے نہیں لیا  
(حتی کہ وہ مر گیا) پس اگر وقت اس قدر ہو کہ اگر لیا تو ذبح کر سکتا تھا تو یہ فکار نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ فکار مذکور سے  
مالک کے حکم میں ہو گیا جس پر ذبح اختیار کی قدرت ہو۔ کیونکہ جانتا ہے کہ ذبح کرنا جس کو یا اسے لیا تھا اور ذبح کیا  
تھا کہ مر گیا پس مردار ہے۔ وان کان لا یکنہ ذبیحہ کل لان الید لم تثبت بہ والتکون من الذبح لم یوحد۔  
اذا گرفت اس قدر ہو کہ اس میں نزع کرنا ممکن نہ ہوتا تو فکار مذکور کھایا جائے اس واسطے کہ ایسے طور پر پانے سے قبضہ  
نزع کی قدرت نہیں ثابت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ فکار مذکور کے ذبح کرنا جائز ہے مگر اس میں حلال ہے  
وان اور کہ فکار حلال لانه ان کانت فیہ حیاة مستقرہ فالذکاة وقعت وقعها بالاجماع وان  
لم یکن فیہ حیاة مستقرہ فتعد ابی حنیفہ ذکاة الذبح علی ما ذکرنا وقد وجد عندہما لا یحتاج الی الذبح۔ اور



اگر شکاری شخص نے صید کو پا کر اس کو فسخ کر دیا تو بالاتفاق حلال ہو گیا اس واسطے کہ اگر صید میں حیات مستقرہ ہوگی تو فسخ کرنا بالاجماع اپنے موقع پر دال ہے (کیونکہ بالاجماع اس صورت میں فسخ واجب ہے) اور اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہوگی (بلکہ قلیل مانند ذبیح ہوگی) تو اب وہ صید ہم کے نزدیک موافق مذکورہ بالا کے اسکی لکافہ فسخ اختیاری ہو اور وہ باقی گئی اور صاحبین کے نزدیک فسخ کی ضرورت نہیں ہے۔ تو بھی بالاجماع صید حلال ہو گیا۔ و اذا ارسل کلبہ علی صید و اخذ غیرہ حل۔ اور جب اسنے اپنی کلب کو کسی صید پر چھوڑا اور کلب نے دوسرے صید کو پکڑا تو یہ حلال ہے۔ فسخ بشرطیکہ چھوڑنے کی بدش میں پکڑا ہو۔ ۴۔ وقال مالک رحمہ لا یحل لانه اخذہ لغير ارسل اذا لارسل شخص بالشار الیہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ دوسرا شکار نہیں حلال ہو گا اس واسطے کہ اسنے دوسرے صید کو بدون ارسل کے پکڑا اس واسطے کہ صیاد کا ارمان کرنا ہی صید کے واسطے مخصوص تھا جسکی طرف اسنے اشارہ کیا تھا۔ طاعت انہ شرط غیر مقید۔ اور شکاری دلیل یہ ہے کہ ارسل میں خاص اشارہ دیکھ ہوئے صید کی شترہ لگانا غیر مقید ہے۔ فسخ مالک کے حق میں بھی فائدہ نہیں اور کلب کے حق میں بھی فائدہ نہیں ہے۔ زلیعی۔ لان مقصودہ حصول الصید اس واسطے کہ صیاد کا مقصود وہ ہے کہ صید حاصل ہو۔ فسخ فساد کئی ہو۔ اور کتنے کے واسطے معین کر کے لازم کرنا لغوی۔ اذ لا یقدر علی الوقار بہ سببہ کہ وہ اسکو دغا کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ اذ لا یکنہ تعلیمہ علی وجہ یاخذ مالک سے اس واسطے مالک سے ایسی تعلیم ممکن نہیں کہ جبکہ معین کرے اسی کو کتا پکڑے۔ فسخ بلکہ پر شکاری ہاؤز تو جبر قلوبا و دیگا پکڑ لیا۔ فیقسط اعتبارہ۔ تو معین کا اعتبار ساقط ہے۔ فسخ بلکہ مرت جھوٹا معتبر ہے حتی کہ اس جھوٹے میں جس صید کو پکڑے حلال ہے۔ ولو ارسل علی صید کثیر و سمی مرة واحدة حالہ الارسال۔ اور اگر اسنے اپنا کتا بہت سے لگا دون پر چھوڑا اور چھوڑنے وقت ایک مرتبہ تسمیہ طرح دیا۔ فسخ پس اگر اسنے ایک شکار مارا تو حلال ہے۔ فلو قتل الكل کل بہذہ التسمیۃ الواحدة۔ اور اگر اسنے کل صید کو قتل کیا تو بھی اسی ایک تسمیہ سے سب حلال ہیں۔ لان النسخ لفع بالارسال علی ما بیناہ ولہذا اشترط التسمیۃ عندہ و الفعل واحد تکفیفہ تسمیۃ واحدة۔ اس واسطے کہ فسخ کرنا تو چھوڑنے سے فرق ہوتا ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ اسی وجہ سے چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور چھوڑنا فعل واحد ہے ایک ہی تسمیہ بھی کافی ہوگا۔ بخلاف فسخ الشائین تسمیۃ واحدة۔ بخلاف اسکے دو بکریوں کو ایک تسمیہ سے فسخ کرنا۔ فسخ اس طرح کہ ایک بکری لٹا کر تسمیہ لکھ کر فسخ کی پھر دوسرے پر چھوڑی پھیری بدون اسکے کہ دوسرا تسمیہ کہے تو دوسری مردہ ہے۔ لان الشائینہ یقصر مدوۃ بفعل غیر الاول فلا بد من تسمیۃ آخری۔ اس واسطے کہ دوسری بکری تو ایسے فعل سے فسخ ہوگی جو فعل اول کے سوا ہے۔ تو دوسرا تسمیہ ضروری ہے۔ فسخ اور اگر ایک ہی فعل رہنا تو ایک ہی تسمیہ کافی ہوتا۔ حتی لو اصبح احدہما فوق الاخری و ذبحہما مرة واحدة تحلان تسمیۃ واحدة۔ حتی کہ اگر اسنے دو وزن بکریوں کو ایک شکار پر لٹا کر دو وزن کو ایک ہی مرتبہ میں فسخ کر دیا تو ایک ہی تسمیہ سے وہ وزن حلال ہو جاوے گا۔ فسخ پھر دفع ہو کہ اگر اس جھوٹا اور وہ اس بخش بر جا کر کہیں بڑ گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا پھر چلا اور شکار مارا تو ارسال مذکور ہل ہوگا اور شکار مردہ ہے۔ ومن ارسل فہذا فکمن حتی یستکن ثم اخذہ الصید فقتلہ یوکل۔ اور اگر کسی نے اپنا پتلا چھوڑا پس وہ گھات میں چھپ رہا ہے کہ شکار پر قابو پائے پھر اسنے شکار پکڑ کر ارڈالا دکھا یا جاوے۔ فسخ اسکے چھپ کر بیٹھنے سے ارسال میں غلط نہ ہوگا۔ لان کثر ذلک حیلة منه للصید لا استراحة فلا یقطع الارسال۔ اس واسطے کہ چھپنے کا پردہ لگ اسکی طرف سے شکار کے لیے جلد و گھات ہے نہ استراحت تو اس سے ارسال مذکور منقطع ہے۔



ہوگا۔ وکذا الکلب اذا اعتاد عاداتہ سادری طرح اگر کہنے نہ جیتے کی عادت کرنی فس۔ مثلاً شکاری کہ جب چھوڑا جاتا تو باوقات وہ جیتے کی طرح گھات کر کے جب قابو پاتا تو جست کر کے شکار پکڑتا ہے پس اگر تسمیہ پڑھ کر ایسا کن چھوڑا اور بسنے گھات لگائی وارسال منقطع ہوگا حتیٰ کہ شکار مارے وہ حلال ہے اور عادت کے لفظ سے اشارہ ہے کہ اگر کلب کی یہ عادت نہ توڑے دنگ و وقت سے ارسال منقطع ہو جائیگا پس چاہیے کہ اسکو بلا کر دوبارہ تسمیہ پڑھ کر چھوڑے۔ ولو اخذ الکلب صیداً فقتلہ ثم اخذ آخر فقتلہ وقد ارسله صاحبہ اکلہ صیحا لان الارسال قائم لم یقطع۔ اور اگر کلب شکاری نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا پھر دوسرا پکڑ کر مار ڈالا (و علی ہذا القیاس) حالانکہ مالک نے اس کلب کو شکار پر چھوڑا تھا (مع تسمیہ) تو دونوں شکار کھائے جائیں گے سوائے کہ چھوڑا بھی تک قائم ہے کہ منقطع نہیں ہوا فس۔ وارسال میں جبکہ شکار مارے سب حلال ہیں سہم ہونے والے صید فاصابہ و اصاب آخر سادریہ بمنزلہ ایسی صورت کے ہے کہ شکار کو تیر مارا پس وہ تیر اس شکار کے لگا اور دوسرے شکار کے بھی لگا فس۔ و دون حلال ہیں کیونکہ تیر چھوڑا یہی ذبح ہے و لو قتل الاول یحتم علیہ طویلا من النهار ثم مر بہ صید آخر فقتلہ لا یوکل الثاني۔ اور اگر کلب شکار اول کو قتل کر کے دیر تک اس پر پڑا رہا پھر اسکی طرف دوسرا شکار گزرا پس اسکو بھی قتل کر دیا تو دوسرا نہیں کھایا جائیگا فس۔ کیونکہ اسرحہ سے ارسال قطع ہو گیا۔ لا یقطع الارسال بلکہ اذ لم یکن ذلک جیلہ منہ لا یختم و انما کان استراحۃ بخلات ما تقدم۔ اسواسے کہ اسکے دنگ کرنے سے ارسال منقطع ہو گیا کیونکہ یہ پڑا رہنا اسکی طرف سے شکار پکڑنے کا جیلہ نہیں تھا بلکہ صرف استراحت تھی بخلاف صورت سابقہ کے فس۔ جبکہ گھات میں بیٹھا رہا کہ وہ شکار پکڑنے کی غرض سے جیلہ تھا نہ استراحت۔ ولو ارسل بازیہ اعلم علی صید فوقع علی شئی ثم اتبع لصید فاختذہ و قتلہ فانه یوکل۔ اور اگر بنا باز تعلیم یافتہ کسی شکار پر چھوڑا پس باز اگر کسی چیز پر گرا۔ (جیسے بانگ عادت ہوئی) تو تا کہ صید پر جانے کی گھات دیکھے) پھر اسنے صید کا پیچھا کر دیا اسکو پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ و ہذا اذا لم یحکث نہانا طویلا للاستراحۃ و انما کث نہانا کث ساعۃ للکلبین لما بینا فی الکلب سادریہ حکم حلت اسوقت ہی کہ باز ذکر بہت دیر تک استراحت کے واسطے پڑا نہیں رہا بلکہ ایک گھڑی تک گھات کے واسطے پڑا رہا جو بد عمل اسکے جو بننے کلب کی صورت میں بیان کی فس۔ کہ دیر تک نہ خیر کرنا اسکی استراحت ہی تو ارسال منقطع ہو جائیگا اور بغیر ارسال پکڑنا جاتا رہیگا اور گھات کے واسطے جیلہ بدھو لو ان بازیہ اعلم اخذ صیداً فقتلہ و لا یدری ارسله انسان ام لا لا یوکل لوقوع الشک فی الارسال ولا تعلبت الا باحدہ دونہ۔ اور اگر تعلیم یافتہ بانسے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا (ذبح کی فرصت نہیں ملی) اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اس باز کو کسی شخص نے چھوڑا ہے یا نہیں۔ (بلکہ خود اسنے مارا ہے) وہ یہ شکار زمین کھایا جائیگا اسواسے کہ ارسال میں شک پیدا ہوا۔ (حالانکہ یہی ذبح کا طریقہ تھا) اور بدھن ارسال کے اباحت نہیں ثابت ہوگی فس۔ یہ سب اس صورت میں کہ کلب یا چیتا یا باز وغیرہ اپنے شکار کو مجروح کر کے مار ڈالے۔ قال وان حلقہ الکلب ولم یجرحہ لم یوکل۔ اور اگر کلب نے صید کو گھات گھونٹ کر مار ڈالا اور مجروح نہیں کیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لان الجرح غیر علی ظاہر المرء علی ما ذکرنا و اسواسے کہ ظاہر المرء میں جرح سے قتل کرنا شرط ہے چنانچہ میں نے بیان کیا ہے۔ و ہذا یدلک علی انہ لا یوکل بالکسر۔ اور پس قول سے بخیر دلیل کی کہ تا تک وہ قتل نہ ہوگا حلال ہوگا فس۔ جبکہ جرح لا یوکل عن ابی حنیفہ رحمہ انہ اذا کسر عضواً فقتلہ لا یاس باکلہ لانہ جراحۃ باطنہ فی کالجراحۃ الظاہرۃ۔ اور بخیر



سے نہایت ہر کہ اگر جائز شکاری لے شکار کا عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ بھی باطنی جراحات ہو تو یہ ظاہری جراحات کے مانند ہو گئی۔ وجہ الاول ان المعتبر جرح یتہض سبباً لا نہار الدم ولا یحصل ذلک بالکسر فاشبه التخیق۔ قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال ہوگا) کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جراحات معتبر ہر جو خون بہ جانے کا سبب ہو اور عضو توڑنے سے یہ بات حاصل نہوگی تو عضو توڑنا حلال ہوگا کے مشابہ ہو گیا۔ حالانکہ متحققہ حرام ہے اور حاصل جواب یہ کہ ہمنے مان لیا کہ عضو توڑنا جراحات اطمینان مطلق جراحات معتبر نہیں بلکہ ایسی جراحات معتبر ہیں جس سے نزع حلق کی طرح خون بہ جادے کا اور یہ توڑنے سے حاصل نہیں ہوگا جیسے گلا گونٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ قال وان شارکہ کلب غیر معلوم او کلب مجوسی او کلب لم ینذکر اسمہ استدر علیہ یرید بہ عمد الم یوکل۔ اور اگر زید کے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جکو نسیمہ پر حکم چھوڑ دے اور کتا غیر تعلیم یافتہ شریک ہو گیا (خواہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی کا ہو یا کسی کا ہو اگرچہ نسیمہ پر حاکم) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہو گیا یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہو جس پر اللہ تعالیٰ نے کا نام نہیں لیا گیا یعنی عمامہ بسم اللہ اکتہ اکبر کہنا چھوڑ دیا گیا ہے۔ (بھر دو دن کتون نے شکار مارا۔) تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لہذا روایاتی حدیث حدیثی رضی اللہ عنہ ولانہ لاجتماع المبیح والمحرّم فتقلب جهة الحکمة نصاً وادعاءً طاً۔ اس لیے کہ حدیث حدیثی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں اس کی صحت منصوص ہے اور اس لیے کہ بیان بلیح کرنے والی دلیل اور حرام کرنے والی۔ لہذا مجمع ہو میں تو حرام کی جانب کو غلبہ دیا جائیگا خواہ ازراہ نص کے یا ازراہ احتیاط کے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حلال و حرام مجمع نہیں ہوتے گویا سے کہ حرام غالب ہوتا ہے۔ ت۔ حاصل قیاس یہ کہ تعلیم یافتہ کتے کا شکار حلال ہے چاہتا ہے اور غیر تعلیم یافتہ وغیرہ مقتضی ہے کہ شکار حرام ہو اور ایک ہی شکار میں دو دن مجمع ہیں تو حرام کی جانب غالب رہی اور یہاں منصوص اور اسی میں احتیاط ہے اور عمامہ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کسی مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور نسیمہ پر حکم بھول گیا اور دو دن نے لکر شکار مارا تو حلال ہے۔ ولور وہ علیہ الکلب الثانی۔ اور اگر صید کو دوسرے کتے نے اول کتے پر پھیر دیا۔ یعنی زید نے اپنا تعلیم یافتہ کتا نسیمہ پر حکم چھوڑا اور شکار اس کے سامنے سے بھاگا اور اُدھر دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کا پیش آیا اور اس نے شکار کو پھیرا پس لڑنا یا حتی کہ اول کتے نے اس کو مار لیا۔ ولہم یحرم معہ۔ اور دوم نے اس کے ساتھ میں شکار کو مجروح نہیں کیا۔ بلکہ صرف لڑنا یا بھاگنا۔ ومات بھرج الاول۔ اور شکار نہ کر فقط اول کتے کے مجروح کرنے سے مراد ہے۔ سیکرہ اکلاً سوا اس شکار کو کھانا مکروہ ہے۔ شمس الایمان طوائی نے اخبار کیا کہ مکروہ سے تنزیہی مکروہ مراد ہے۔ لوجود المشاركة فی الاخذ وفقد ہانی البحر۔ اس واسطے کہ کلب دوم کی شرکت اس شکار کو پکڑنے میں موجود ہے اور مجروح کرنے میں نہیں ہے۔ و ہذا بخلاف ما اذا ردہ المجوسی علیہ بنفسہ۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ خود مجوسی نے شکار کو دل کتنے کی طرف لڑنا یا بھرنے اور اس نے پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے لمان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا یحقق المشاركة۔ اس واسطے کہ فعل مجوسی تو فعل کلب کی جنس سے نہیں ہے تو کتے کے فعل سے فعل مجوسی کی مشارکت ثابت نہوگی۔ لہذا۔ کیونکہ باہمی شرکت مجتہد میں ہوتی ہے اور دو متباہن چیزوں میں مشارکت نہیں ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ فقط سگ اول لے شکار کیا جبکہ فعل سگ دوم فعل مجوسی میں مشارکت متحقق نہیں ہوتی ہے۔ و تحقیق بین فعلی الکلبین لوجود المجامع۔ اور دو کتون کے فعلوں میں مشارکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ دو دن ایک جنس ہیں۔ لہذا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ میں ایسا کتا شریک ہو جس کا شکار بلیح نہیں ہے تو شرکت معتبر ہے اور اگر ایسا آدمی شریک ہو جس کا شکار بلیح نہیں ہے تو شرکت



اسے مجروح نہیں کیا باکہ فقط قتلیم یافتہ کتنے مارے تو شرکت معتبر نہیں ہے۔ ولولم برده الکلب الثانی علی الاول لکن  
استند علی الاول حتی اشتد علی الصيد فاخذہ وقتله لا باس باکھ۔ اور اگر سگ دوم نے شکار کو سگ اول پر  
نہیں ٹوٹا بلکہ سگ دوم بمقابلہ اول کے تیز دوڑا حتی کہ سگ اول بھی تیز دوڑا اور اول نے ہونچکر شکار پر کود کر مار ڈالا تو  
اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصيد حیث انزاد  
طلباً فکان معاً لفعله لانه بنار علیہ فلا یضایف الاخذ لے التبع۔ اسولے کہ سگ دوم کے فعل نے سگ  
اول میں اثر پیدا کیا نہ شکار میں کیونکہ سگ دوم کے چھٹنے سے سگ اول میں شکار پکڑنے کی تیزی پیدا ہو گئی تو سگ دوم  
کا فعل سگ اول کے فعل کے تابع ہو گیا کیونکہ فعل اول کی بنا پر فعل دوم ہو رہا تھا پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتے پیچھے  
دوڑا تھا اور اسی کی تیزی سے سگ اول زیادہ تیز ہو گیا (تو شکار پر کودنا اس تابع کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ فن۔ بلکہ  
سگ اول کے اصلی فعل کی جانب منسوب ہوگا۔ خلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانه لم یصر تبعاً فیضایف لہما  
بر خلاف اسکے جب سگ دوم نے شکار کو سگ اول کی طرف پھیرا تو یہ اسکا اصلی فعل علیہ ہے اسولے کہ یہ فعل پہلے  
کتے کے تابع نہیں ہوا تو شکار کا گرفتار ہونا دونوں کے فعل کی جانب منسوب ہوگا۔ قال واذا ارسل المسلم کلہ  
فجر جرہ مجوسی فان جرہ جرہ فلا باس بعیدہ۔ اگر مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا پس کسی مجوسی نے اسکو زجر کیا  
اور وہ اسکی زجر کو مان گیا تو اسکے مارے ہوئے شکار میں مضائقہ نہیں ہے۔ فن۔ زجر کے سنی آواز بلند سے مجرمان  
لکنا وغیرہ اور یہ کئی طرح ہو سکتا ہے حتی کہ بعض صورتوں میں شکار حرام ہو جائیگا اور وہ اسطرح کہ مسلمان نے کتا چھوڑا اور  
مجوسی نے اسکو چھڑکا کہ ظہر جاوے پس ظہر گیا اور اسکے بعد اسے شکار مارا تو حرام ہوگا لہذا بیان زجر سے یہ معنی مراد نہیں  
ہو سکتے ہیں۔ سی۔ اسے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ والمراد بالزجر الاغراء بالصیاح علیہ۔ زجر سے مراد یہ کہ بلند آواز  
سے اسکو شکار پر لکھا اور بالانتر جار اظہار زیادۃ الطلب۔ اور زجر مان جانے سے مراد یہ کہ وہ شکار پر کودنے پر  
زیادہ تیز ہو گیا۔ فن۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے اسکو لکھا اور شکار پر ابھارا اور وہ  
اسکے ابھارنے کو ان کا حتی کہ زیادہ تیز ہو گیا تو شکار جائز ہے۔ ووجهان الفعل یرفع بما ہو فوقہ او مثلاً کما  
فی نسخ الآی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فعل تو ایسی چیز سے کٹتا جاتا ہے جس سے اوپر ہو یا اسکے مثل ہو جیسے آنکھ کے نسخ میں  
ہوتا ہے۔ فن۔ اور اپنے سے کتر کی وجہ سے در نہیں ہوتا مثلاً حکم حکم سے حکم محل دور ہو جاتا ہے اور حکم محل سے حکم محکم  
نہیں ہوتا ہے۔ والزجر دون الارسال لکونہ بنار علیہ۔ اور بیان زجر کرنا چھوڑنے سے کتر ہے اسولے کہ زجر  
برنایے ارسال ہے۔ فن۔ چنانچہ پہلے چھوڑا تھا اپہ مجوسی نے زجر کیا تو چھوڑنا اصل و اعلیٰ ہے اور زجر کرنا اسکے  
تابع و ادنیٰ ہے پس اسکے زجر کرنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا نہیں! مل ہوگا پس جب اسکا چھوڑنا باقی رہا تو اسے نسخ  
کیا پس حلال ہے۔ فافہم واقعہ قلعے اعلم۔ م۔ قال ولوا رسلہ مجوسی فزجرہ مسلم فان جرہ لم یوکل لان الزجر  
دون الارسال لہذا لم یثبت بہ کتبہ المحرمۃ۔ جامع مغیر میں ہے کہ اگر مجوسی نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا پس مسلمان  
نے اس طلب کو لکھا اور وہ لکھا مان گیا یعنی شکار پر تیز ہو گیا اور مسلمان نے تسمیہ بڑا دیا۔ تو یہ شکار حلال نہ ہوگا اسولے  
کہ زجر خار سال سے کتر ہے (پس ارسال مجوسی باطل نہ ہوگا) اور اسی وجہ سے جو حرمت کا سبب ثبوت خرافہ  
بعض در صورتیکہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے زجر کیا تو اسکے زجر مان لینے سے شکار میں حرمت کا شبہ بھی ثبوت  
نہو گا بلکہ حرمت بوجہ احتیاط کے بہت جلد ثبوت ہو جاتی ہے۔ فاولیٰ ان لا یثبت بہ الحکم۔ تو زجر سے علت بدرجہ اولیٰ  
ثبوت نہو گی۔ فن۔ حالانکہ علت ثابت ہو بہت احتیاط سے ہو تا ہے پس مسئلہ ہذا میں مسلمان کے زجر کرنے سے شکار میں



حلت نہیں ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ دو وزن مسلمان میں مجوسی کو فرض کیا لیکن کوئی خصوصیت مجوسی کے واسطے نہیں  
 ہو۔ ہر مملکت میں لڑ بجوز فو کاتہ کا لہر تہ و المحرم و تارک التسمیۃ عامدانی ہذا بمنزلہ المجوسی۔ اور ہر شخص جسکا  
 قبیلہ حیدر حلال نہ ہو جیسے مرہ و احرام بانہ منہ والا اور جس مسلمان نے عہد التسمیہ چھوڑا ہو اس حکم میں بمنزلہ مجوسی کے ہیں  
 فن حتی کہ اگر زمین پاناکتا چھوڑا اور مرہ و احرام بانہ منہ چھوڑنے والے نے اسکو لکارا اور وہ ان کا تو اسکا  
 شکار جائز ہو اور اسی طرح برعکس ہونے میں جائز نہیں ہو جائیگا اور اسی طرح ہنود اور بنو ہری و مڑوری مرغی کھانے کا  
 عیسائی بھی مانند مجوسی کے ہیں۔ وان لم یسرسل احد فزجرہ مسلم فانزجر فاختار الصید فلا باس باک۔ اور اگر  
 تعلیم یافتہ کئے کسی نے چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود چاہے مسلمان نے اسکو لکارا (اور تسمیہ پڑھ دیا)۔ پس وہاں گیا پھر  
 اسنے شکار مارا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان الزجر مثل الانفلات لانه ان کان دونہ  
 من حیث انه بنا علیہ فہو فوقہ من حیث انه فعل المكلف فاستویا فیصلح ما سحا۔ اسواسطے کہ لکارنا  
 تو خود چھوڑ چلنے کے برابر ہے (اور برابر یا بڑھکر سے نسخ ہو سکتا ہے)۔ یعنی کئے کا خود روان ہونا مسلمان کے زجر سے  
 باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ لکارنا اگر خود روانی سے اس سادہ سے کم ہے کہ لکارنا اسکی خود روانی کے تابع و اسی پر مبنی ہے تو لکارنا  
 دوسری راہ سے خود روانی سے بڑھکر ہے کہ لکارنا ایک مرد مکلف کا فعل ہے (پس ایک راہ سے کم ہو اور ایک راہ سے بڑھ کر  
 خود وزن برابر ہو گئے پس لکارنا اسکی خود روی کا نسخ ہو سکتا ہے فن خصوص یہ ہے کہ جب کتا خود معان ہے اور اس  
 روانی پر مسلمان نے اسکو لکارا اور وہ لکارنا گیا یعنی مع ہو گیا تو اسکی خود روی مست گئی اور اب گویا مسلمان کے روان  
 کرنے پر چلا تو اسکا شکار حلال ہے اسوجہ سے کہ ہم او پر بیان کر چکے کہ فعل اپنے سے بڑھکر برابر سے نسخ ہو سکتا اور مست جائز  
 اب ہم ثابت کرتے ہیں کہ لکارنا اسکی خود روی کے برابر ہے اس طرح کہ لکارنا ایک بندہ مسلمان مکلف بشرع الہی عزوجل کا  
 فعل ہے تو وہ کئے کی خود روی حرکت سے اعلیٰ ہے لیکن لکارنا اسکی خود روی پر واقع ہوا یعنی وہ جاتا تھا اور اسی حال میں  
 لکارنا تو لکارنا اسکی روانی کے تابع ہوا پس اگر اس راہ سے کم ہوا تو اول وجہ سے اعلیٰ ہے پس غایت وجہ یہ کہ لکارنا  
 ہو گیا لیکن چونکہ کئے نے لکارنا کو مان لیا تو یہ نسخ ہو گیا پس گویا مسلمان نے اسکو تسمیہ پڑھکر ارہاں کیا پس شکار حلال ہے۔ و  
 ولوا۔ سل المسلم کلبہ علی صید و سمی فادر کہ نصر بہ و وقذہ ثم نصر بہ فقتلہ اکل۔ اور اگر مسلمان نے شکار  
 پاناکتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھ کر اس کلب نے صید مذکور ہا کر اسکو مار کر سست کر دیا پھر اسکو مار کر قتل کیا تو شکار کھا جائیگا  
 فن حالانکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب اول مرتبہ اسنے مار کر سست کر دیا تو وہ اب صید نہیں رہا پس اسکا ذبح کرنا  
 لازم ہو حالانکہ دوبارہ اسکو کلب نے قتل کیا تو چاہیے کہ حلال نہ ہو۔ وکذا اذا ارسل کلبدین فوقذہ احدہما ثم قتلہ  
 الآخر اکل۔ اور اسی طرح اگر اسنے دو کئے چھوڑے پس ایک نے صید کو مار کر سست کر دیا کہ بھاگ نہیں سکتا ہے (پھر  
 دوسرے کئے نے اسکو قتل کر دیا تو بھی یہ شکار کھا جاوے فن۔ اور شبہ مذکور معتبر نہیں ہے۔ لان الاستیغاض عن  
 البحر بعد البحر لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفوا۔ اسواسطے کہ مخرج کو کے سست کرنے کے بعد دوبارہ مخرج  
 ذکرنا تعلیم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا تو وہ عفوا قرار دیا گیا فن۔ یعنی کتا اس تعلیم کے قابل نہیں کہ اگر مخرج کر کے  
 سست کر دے کہ بھاگ نہ سکے تو پھر اسکو مخرج نہ کرے بلکہ مالک کے آئے کا انتظار کرے کہ وہ ذبح کرے پس جیسی  
 تعلیم تصور نہیں تو اسکا دوبارہ مخرج کرنا عفوا ہے اور شکار کھا یا جائیگا کیونکہ کتا تہ تعالیٰ نے اسی قدر مکلف فرمایا جو چھ  
 انسان میں ہو اور اس سے زائد عفوا فرمایا ہے۔ ولوا۔ سل رجلا ان کل واحدہما کلبا فوقذہ احدہما و قتلہ الآخر  
 اکل لما قاتا۔ اور اگر دو مسلمان فن میں سے ہر ایک نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تعلیم چھوڑا پس ایک نے شکار کو سست کر دیا



کہ بھاگ نہیں سکتا اور دوسرے کہتے ہیں کہ بعد اسکو قتل کر دیا تو وہ کھایا جاوے بدلیل مذکورہ بالا فسق  
 کو اس قتل سے استثناء کی تعلیم ممکن نہیں تو عفو ہی پس یہ شکار حلال رہا۔ پھر سوال یہ کہ شکار مذکور دونوں میں سے کس شخص  
 کی ملک ہو۔ جواب یہ کہ۔ والکلب الاول۔ اور شکار کا مالک وہ شخص ہو جو اول کے مالک ہی شخص سے کہتے ہیں اسکو  
 زخمی کر کے صید ہونے سے خارج کر دیا۔ لان الاول اخره عن صید الصيد۔ اسواسطے کہ اول کہتے ہیں اسکو  
 صید ہونے سے خارج کیا فسق۔ تو اسکا مالک اس صید کا بھی حکماً مالک ہو گیا پس دوسرے کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہی  
 پھر اعتراض ہو گا کہ جب وہ صید نہیں رہا تو ذبح اختیاری سے حلال کرنا واجب ہوا حالانکہ اسکو دوسرے کہتے ہیں قتل  
 کر دیا تو مردار ہونا چاہیے علاوہ برین دوسرے کا چھوڑنا بھی غیر کی ملک پر حرام ہے۔ جواب دیا کہ یہ امر کہتے ہیں تعلیم سے  
 باہر ہی تو عفو ہی لینے اگرچہ وہ اول کی ملکیت ہو گیا۔ الا ان الارسال من الثانی حاصل علی الصيد۔ لیکن دوسرے  
 شخص کا چھوڑنا تو صید ہی پر واقع ہوا تھا فسق۔ اور اسوقت یہ شکار ملک اول نہ تھا۔ والمعبر فی الاباحۃ  
 والحرمۃ حالۃ الارسال فلم یحرم۔ اور بباح ہونے یا حرام ہونے میں منبر وہ حالت ہے جو ارسال کے وقت تھی تو  
 یہ حرام نہوا فسق۔ کیونکہ ارسال کے وقت وہ جائز بدو شبہہ شکار تھا۔ بخلاف ما اذا کان الارسال من  
 الثانی بعد الخرج عن الصيد یتیح الحلب الاول۔ برخلاف اسکے اگر شخص دوم کی طرف سے اپنا کتا  
 چھوڑنا ایسے وقت واقع ہو کہ شکار مذکور اول کہتے ہیں جرح سے صید ہونے سے خارج ہو گیا ہی فسق۔ تو حرام ہی  
 منبر جم کہتا ہے کہ شخص دوم کا یہ فعل حرام ہے کیونکہ اسنے غیر کی ملک حکمی میں بذریعہ اپنے آپکے نفرت کیا اور شامین  
 نے لکھا کہ سگ دوم کے قتل کرنے سے یہ شکار حرام ہو گیا کیونکہ وہ صید نہیں رہا تو اسکا ذبح کرنا واجب تھا تو کہتے کا  
 مارڈان موجب حرمت ہوا تو حلت پر اسی کو غاب رکھا جاوے پس حرام ہے۔ منبر جم کہتا ہے بلکہ اگر اول کتا دوبارہ زخمی  
 کر کے مارڈان تو حلال تھا کیونکہ دوبارہ زخم لگانے سے مائنت داخل تعلیم نہیں ہے اور سگ دوم نے مارڈالا تو حرام  
 ہو گیا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ سگ دوم اسوقت نہیں چھوڑا گیا جب وہ صید تھا ورنہ حلال رہتا جیسا کہ بیان کیا گیا بلکہ  
 اسوقت چھوڑا جب صید نہیں رہا تو ایسا ہو گیا۔ جیسے کسی شخص کی بکری کو جو اختیار میں ہے دوسرے شخص نے جبراً کر  
 اضطراری طور پر ذبح کیا تو حرام و مردار ہو گئی اسی طرح یہاں اپنے کہتے ہیں ذریعہ سے قتل کیا تو وہ شکار مردار ہو گیا پس  
 حاصل یہ نکلا کہ ارسال کا وقت مجبر ہے پس اگر ارسال کے وقت وہ صید ہو تو سگ دوم کے مارڈان سے بعد اسکو وہ  
 صید نہیں رہا ہی حلال رہیگا اور اگر ارسال کے وقت وہ صید نہ ہو تو سگ دوم کے قتل کرنے سے حرام ہو جائیگا اور  
 سگ اول کے قتل کرنے سے حلال رہیگا۔ فہم۔ م۔

## فصل فی الرمی

یہ فصل دوم تیر وغیرہ مارنے کے بیان میں فسق۔ یعنی بذریعہ تیر وغیرہ کے شکار رہا۔  
 من تبع حاسطۃ خس صید فرماہ او ارسل کلبا او بازیا علیہ فاصاب صیداً ثم تبین انہ خس صید حل لہ صاب ہی صید  
 کان لہ فصد الاصلیاد۔ اگر کسی نے آہٹ سنی پس اسکو صید کی آہٹ گمان کی کہ تیر مارا یا اسپر کا یا باز چھوڑا پس ایک شکار کے  
 لگا پھر یہ امر ظاہر ہو گیا کہ وہ صید کی آہٹ تھی تو جو شکار اچھ لگا وہ حلال ہے خواہ کئی شکار ہو اسواسطے کہ اسنے شکار دانے کا نصف کیا تھا  
 فسق۔ توضیح یہ کہ اسنے صید کی آہٹ گمان کی کہ تیر مارا یا باز وغیرہ چھوڑا اور اس سے ایک شکار ماہ آیا اگرچہ یہ شکار وہ بھی کسی آہٹ  
 سنی تھی تو اسکے حلال ہونے میں شرط یہ ہے کہ جسکی آہٹ سنی تھی نہ صید ہو یعنی جائز و حسی ہو حتی کہ اگر وہ آہٹ کسی



آدمی یا بکری یا بکری ہو تو یہ شکار حلال ہوگا اور اگر ظاہر ہو جاوے کہ وہ ہرن یا جنگلی کوہ ترکی آہٹ تھی یا شیر  
 وغیرہ ایسے صید کی آہٹ تھی جو کھانا نہیں جاتا تو وہ شکار ماکول اللحم ہاتھ آیا یہ حلال ہے پس اسکے حلال ہونے کا مدار  
 اس امر پر ہے کہ وہ آہٹ در حقیقت کسی جائز صید کی ہو خواہ وہ صید ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا غیر ماکول ہو جیسے  
 شیر و بھیر یا حتیٰ کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی وہ شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ خص من ذلک  
 الخنزیر لعلظہ التحريم۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انھوں نے صید میں سے سو کو خارج کر دیا کیونکہ اس کی آہٹ  
 غلیظہ ہے۔ فعلیٰ ہذا اگر اسے تیرے گنے کے ذریعہ سے ہرن یا لیکن جو آہٹ سنی تھی ظاہر ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ  
 تھی تو یہ شکار جائز ہوگا۔ الا تریے انہ لا تثبت الا باحتہ فی شئ منہ بخلات السباع لانہ یوثر فی جلدہ۔ کیا تم  
 نہیں دیکھتے ہو کہ شکار کر لے سے اس نجس سور کے کسی جز میں اباحت نہیں ثابت ہوتی ہے بخلات شیر وغیرہ درمذون کے  
 کیونکہ ان مذمذون کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔ یعنی سو کی حرمت اس قدر غلیظہ ہے کہ شکار سے اس کی کوئی  
 چیز سباح نہیں ہوتی ہے بخلات درمذون کے کھال کی کھال سباح ہو جاتی اور گوشت اگرچہ کھانا حرام ہے لیکن پاک ہو جاتا ہے جلد  
 لایع کیا جاوے۔ تو جب درمذون میں کھال کی جانب اباحت یوثر ہوتی ہے تو جائز ہوا کہ بجائے اسکے جو شکار ہاتھ آیا اسکے  
 گوشت میں اباحت یوثر ہو۔ الذخیرہ والمجمل۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو صید احساس کیا تھا بجائے اسکے دوسرا صید جو ہاتھ آیا جیسی  
 سباح ہوگا کہ جس صید کا احساس کیا تھا وہ کسی طرح سباح ہونے کے لائق ہو حتیٰ کہ درمذون ہو تو کھال ہی سباح ہو جاتی ہے  
 پس یہ صید بھی حلال ہوگا بخلات سور کے کہ سور میں سے فود کوئی چیز سباح نہیں ہوتی تو جو صید بجائے اسکے ہاتھ آیا یہ بھی  
 سباح ہوگا۔ سور فرح خص منہا ما لایوکل بحمہ لان الارسال فیہ لیس للاباحتہ۔ اور زفر نے انہیں سے مراد ایسے  
 صید کو نکال دیا جو شکار گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس واسطے کہ ایسے شکار دن کی طرف ارسال کرنا کچھ گوشت سباح ہونے  
 کے واسطے نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ جس صید کا احساس کیا تھا اگر وہ ایسا صید نکلا کہ اس کا گوشت سباح نہیں ہے  
 حالانکہ بجائے اسکے دوسرا صید جو شکار کیا ہے یہ ماکول اللحم ہے تو یہ بھی جائز ہوگا اس واسطے کہ جس صید کی طرف کتا یا باز چھوڑا  
 یا تیر مارا تھا وہ اباحت کے واسطے نہیں تھا۔ وجہ الظاہر ان اسم الاصطیاد لا یتخص بالماکول۔ اور ظاہر روایت  
 جعین سور یا غیر ماکول اللحم کسی کی تحفیس نہیں ہے۔ کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا کچھ ایسے جائز دن کے ساتھ خاص نہیں ہے جو شکار  
 گوشت کھایا جاوے۔ بلکہ یہ فعل ہر جائز کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً سور شکار کیا تو ہم جائز کا لفظ نہیں کرتے بلکہ  
 فعل کا لفظ کرتے ہیں۔ فوقع الفعل اصطیاداً۔ تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوا۔ یعنی جب احساس و آہٹ  
 صید کی پائی اور تیر لہرایا کتا یا باز چھوڑا تو شکار کرنا ہوا یعنی شکار کرنے کا فعل کیا۔ وہ فعل سباح فی نفسہ۔ اور یہ  
 فعل بذاتہ فعل سباح ہے۔ فن۔ تو ہم نے سباح فعل سے شکار مارا پس وہ حلال ہے اگر کھانے کے قابل ہو۔ و اباحت  
 التناول یرجع الی المحل۔ اور تناول سباح ہونے کا مرجع محل ہے۔ یعنی جس محل پر یہ فعل واقع ہوا اس کے  
 دیکھا جائیگا کہ اس محل میں سے کیا سباح ہے۔ فیثبت بقدر ما یقبلہ لھا و جلدہا۔ پس گوشت و کھال کی راہ سے بقدر  
 قابل اباحت ہوا اسی قدر اباحت ثابت ہوگی۔ فن۔ حاصل یہ کہ ہمارے فعل شکار تو سباح ہے جبکہ وہ جائز صید ہو پھر اس  
 جائز میں سے تناول کس قدر سباح ہے تو یہ امر اس محل کی قابلیت پر ہے پس اگر ہرن کے ہاتھ ہو تو گوشت و کھال دونوں  
 سباح ہیں اور اگر درمذون یا شیر ہو تو فقط کھال سباح ہے۔ وقد لا تثبت اذا لم یقبلہ۔ اور کبھی محل کی اباحت سے  
 کچھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وہ اس قابل نہ ہو۔ مثلاً سور ہو تو سب میں سے کھال وغیرہ بھی کچھ سباح نہیں ہے۔ و اذا وقع  
 اصطیاد اصابہ کائنہ رمی الی صید فاصاب غیرہ۔ اور جب ہمارا فعل نہ کوڑی بلکہ اصطیاد واقع ہوا تو ایسا ہوا



کہ سننے ایک صید کو تیر مارا پس وہ دوسرے صید کے لگا۔ اور بالاتفاق دوسرا صید بیع ہو اگرچہ صید قتل ہو۔  
 ہو۔ اور یہ سب اس وقت کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی صید کی آہٹ ظاہر ہو۔ وان تبین انه حس آدمی او حیوان ہلی  
 لایکل المصاب لان الفعل لیس باصلیاء۔ اور اگر ظاہر ہو کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی آدمی یا جانور کی آہٹ  
 تھی تو جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال نہوگا اس واسطے کہ تیر مارنا یا کتا و باز چھوڑنا اس صورت میں اصلیت دینین ہر فن۔ کیونکہ  
 شکار مارا تو شکار کے ساتھ ہی اور یہ شکار کی آہٹ نہیں تھی تو جو جانور مارا وہ شکار کے قصد سے نہیں مارا پس بیع نہیں  
 ہوا۔ اب رہا یہ کہ اگر ہلا کو تیر یا گرفتار ہرن کی آہٹ ہو تو کیا اسکی اصلیت معتبر ہوگی کیونکہ ہرن دراصل صید ہے۔ جواب  
 یہ کہ نہیں بلکہ حالت موجودہ میں اس کے واسطے ذبح اختیاری لازم ہے۔ والیطیر الذی اجن الذی یاوی البیوت ہلی  
 اور ہلا ہوا پرند جو گھر میں اپنے گھونسلے کے اندر سات میں آجاتا ہے وہ پالو ہے۔ صید نہیں ہے۔ والیطیر الموق  
 بمنزلتہ لما بینا۔ اور بندھا ہوا ہرن بمنزلہ پالو کے ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ فن۔ کہ اسکے ق بن فعل اصلیت دینین ہے  
 بلکہ اختیاری طور پر اسکو ذبح کرے۔ ولورمی اسے طائر فا صاب صیدا۔ اور اگر اسے ایک پرند کو تیر مارا پس  
 وہ کسی صید کے لگا۔ و مر الطائر۔ اور پرند مذکور اٹوگیا۔ ولایدیری وحشی ہوا وغیرہ وحشی۔ اور یہ دریافت نہیں  
 ہو کہ پرند مذکور وحشی تھا یا پالو تھا۔ فن۔ تو بتو ذکر شکار ہاتھ آیا یہ حلال ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پرند پالو ہو تو یہ شکار  
 حلال ہوگا اور اگر وہ بھی صید وحشی ہو یہ حلال ہوگا حالانکہ معلوم نہیں ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ۔ حل الصيد لان الطائر فیہ  
 التوحش۔ صید مذکور حلال ہے کیونکہ ظاہر یہ کہ پرند مذکور وحشی ہے۔ فن۔ پس ظاہر حال پر حکم ہوگا جب تک کہ اسکے  
 خلاف اسکا پالو ہونا ظاہر نہ ہو۔ اس واسطے کہ بطور میں ظاہر وحش ہے۔ ولورمی اسے بعیر فا صاب صیدا ولا یجوز  
 ناد ہوام لایکل الصيد لان الاصل فیہ الاستیناس۔ اور اگر اسے اونٹ کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے  
 لگا اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ اونٹ وحشی ہوگا تھا یا نہیں تو یہ شکار حلال نہوگا کیونکہ اونٹ کے ق بن اصل یہ کہ وحشی  
 خوف۔ اور اگر دریافت ہو جاوے کہ یہ اونٹ وحشی ہوگا تھا تو وہ صید کے حکم میں ہوگا پس اسکے قصد سے جو شکار ہاتھ  
 آیا وہ حلال ہوگا۔ اور جب تک یہ دریافت نہ ہو تب تک ظاہر حال پر حکم ہوگا کہ وہ پالو ہوا ہے۔ ولورمی الی سکیا وجران  
 فا صاب صید ایکل فی ردایہ عن ابی یوسف رحمہ اللہ صید و فی آخری عنہ لایکل لانه لا ذکاۃ فیہا۔ اور  
 اگر کسی بھلی یا ٹھیری کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کے لگا (اور شکار مرگیا) ق نام ابو یوسف سے ایک روایت میں یہ شکار  
 حلال ہے اس واسطے کہ بھلی و ٹھیری بھی صید ہے اور دوسری روایت میں شکار مذکور حلال نہوگا اس واسطے کہ بھلی و ٹھیری کے  
 واسطے ذکاۃ نہیں آتی۔ یعنی بھلی و ٹھیری اختیاری یا اضطراری کسی طور پر ذبح نہیں کی جاتی ہے تاکہ ان کے ذبح ضرر  
 کے قصد سے ہے شکار حلال ہو جاوے جسے تیر لگا ہے۔ یہ سب اس صورت میں تھا کہ جسکی آہٹ سنی یا جسکو تیر مارا تھا  
 اسکے سوا ہے دوسرا صید شکار ہوا و لو اصاب السمیع حس۔ اور اگر تیر اسی کے لگا جسکی آہٹ سنی تھی تو قدر  
 ظنہ آدمیا۔ حالانکہ اس شخص نے اسکو آدمی گمان کیا تھا۔ فن۔ یعنی آہٹ سنکر گمان کیا کہ آدمی ہے اور قاتل ہوگا  
 سمکرا اسکو تیر مارا و تکبیر پڑھ دی اور اسکو تیر لگا۔ فاذا ہو صید مکمل۔ پس دیکھا تو وہ آدمی نہیں بلکہ وحشی صید تھا تو  
 وہ حلال ہے۔ لانه لا معتبر لظنہ مع تعینہ۔ اس واسطے کہ جسکو مارا اسکے تعین ہونے کے بعد وہ اسکے گمان کا کچھ اعتبار  
 نہیں ہے۔ فن۔ یعنی جب تک چیز سے متعلق ہو تو وہ جو کچھ وہ اسی کو تیر مارا نہیں رہے گا۔ اسکا گمان معتبر نہوگا۔  
 حالانکہ وہ صید ہے تو اسے شکار مارا پس حلال ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسکو پالو گمان کرتا اور وہ صید تھا تو حلال تھا  
 بعد ذبح ہو کہ تیر مارا بھی ذبح اضطراری کا طریقہ ہے۔ کابعدہ وغیرہ میں ہے تو تکبیر کے ساتھ شرط ہے کہ یہ ایسے مکمل نہیں ہے



رجمان ذکاۃ افطراری جائز ہے۔ واذا سعى الرجل عند الرمي اكل ما اصاب ساد وجب تير رسلے کے وقت  
 آدمی نے تسبیہ پڑھ دیا تو جس صید کو یہ تیر لگے وہ کھایا جاوے۔ خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو۔ جرح السهم  
 فمات۔ بشرطیکہ تیر نے اسکو مجروح کیا ہو اور صید مذکور مر گیا ہو۔ فمات۔ زندہ ہوا تو نہیں آیا۔ لانه ذاب بالرمي لکن  
 السهم آله ففطر ط التسبیہ عندہ وجميع البدن محل لهذا النوع من الذکاۃ۔ اس دلیل سے کہ وہ تیر اپنے  
 کے ذریعہ سے ذبح کرنے والا ہو اکیو کہ تیر کے ذبح کا آله ہر قسم کے ذبح سے ذبح کے ذبح کے ذبح کے  
 واسطے تمام بدن محل ذبح ہے۔ فمات۔ بچہ طاق ولبہ کی خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔ ولابد من الجرح لیتحقق معنى الذکاۃ  
 علی ما بینا۔ اور یہ ضروری ہے کہ تیر اسکو جرح سے قتل کرے تاکہ ذبح کے معنی متحقق ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔  
 اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ من نفوس ہر کہ تیر کے پھیل سے جو مجروح ہو کر قتل ہو اور کھایا جاوے اور جو تیر کی ڈنڈی  
 سے صدمہ پا کر مرادہ ہو تو ذبح ہے نہ کھایا جاوے۔ کافی العمل۔ یہ اس وقت کہ وہ تیر کے جرح سے مر گیا ہو اور ذکاۃ افطر  
 پوری ہو گئی ہو۔ وان ادرکہ حیاً ذکاۃ۔ اور اگر اسنے شکا کہ کو زندہ پایا تو اسکو اختیاری طریقہ سے ذبح کرے۔  
 فمات۔ کیونکہ وہ ہاتھ آیا تو صید نہیں رہا اور کسب اصل ذبح یعنی اختیاری طریقہ سے ممکن ہوئی تو واجب ہے جرح کی اگر  
 ذبح اختیاری چھوڑے تو مکرر مردار ہو۔ رہا یہ کہ زندہ پایا مگر ذبح کا آله نہیں موجود ہے یا زندگی قلیل ہے خواہ اسقدر کہ جیسے  
 زبجہ میں ہوتی ہے یا اس سے زائد ہو مگر زائد اسقدر کہ سفیر یا غیر سفیر ہو تو اس کے احکام اتفانی و اختلافی صورتوں میں  
 وقبہ بنا ہوا جو ہما والاختلاف فیہما فی الفصل الاول فلا تعیدہ۔ اور ہم نے اسکو مع اسکی صورتوں کے مع  
 انین اختلاف کے فصل اول جوارح میں بیان کیا ہے پس ہم اسکا اعادہ نہیں کریں گے۔ قال واذا وقع السهم بصید  
 فتعال حتی غاب عنه۔ اور اگر صید کو تیر لگا اور وہ گرا بھر شفت کے ساتھ وہ بھاگا حتی کہ شکا کی نظر سے غائب  
 ہو گیا۔ ولم یزل فی طلبہ حتی اصابہ ستا اکل عوان فعد عن طلبہ ثم اصابہ ستا لم یوکل۔ اور شکا کی برابر  
 اسکی تلاش میں پیچھے رہا یہاں تک کہ شکا مذکور کو مردہ پایا تو کھایا جاوے اور اگر اسکی تلاش سے بیٹھ رہا پھر اسکو مردہ  
 پایا تو کھایا جاوے۔ لما روی عن النبی علیہ السلام انه کرا اکل الصید اذا غاب عن الرامی وقال  
 لعن ہوام الارض قتلہ۔ دلیل اول اس پر وہ روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے  
 صید کا کھانا کر دہ رکھا جبکہ وہ تیر مارنے والے کی نگاہ سے غائب ہو جاوے اور فرمایا کہ شاید کہ اسکو زمین کے کسی ہوم  
 نے مار ڈالا ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو زر بن العقیلی رضی اللہ عنہ سے مروی روایت  
 کیا۔ ورواہ الطبرانی ورواہ ابو داؤد ورسلا۔ اور عبد الرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی  
 لیکن اسکی اسناد میں عبد الکریم ابو ایوب ضعیف ہے۔ ولان احتمال الموت بسبب آخر قائم فہا منبغی ان یکل اکلہ  
 لان الموم فی ہذا کا متحقق لما روایا الا انا سقطنا اعتبارہ مادام فی طلبہ ضرورۃ ان لا یعری الا صطیا  
 عنہ ولا ضرورۃ فہا اذا قعد عن طلبہ لا مکان التحرز عن قوار یكون بسبب عملہ۔ اور دلیل دوم یہ کہ دوسرے  
 سبب سے صید مذکور کی موت کا احتمال قائم ہے جس اسکا کھانا حلال نہ ہونا چاہیے اسواسطے کہ احتمال اس معاملہ میں دل کے  
 مانع ہے بدیل حدیث مزبور لیکن اتنی بات ہے کہ ہم نے اس احتمال کا اعتبار ایسی صورت میں نہ کیا کہ واجب بھگت وہ شکا  
 مذکور کی تلاش میں ہے اس ضرورت سے کہ شکا مارنا فاقا اس سے خالی نہیں ہوتا کہ نظر سے چھپ جاوے اور در صورتیکہ  
 اسکی تلاش سے بیٹھ رہا قباب ضرورت قائم نہیں رہی کیونکہ وہ پر شہید گسکے فعل کی جہت سے جو اس سے بچاؤ ممکن ہے  
 فمات۔ کہ تلاش سے نہ بیٹھے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر غائب ہو گیا اور احتمال ہوا کہ شاید دوسرے سبب سے مر گیا ہو تو



ابن قزوين کيا تو احتمال ساقط ہوا اور اگر فقہر کما قاحال کی وجہ سے حلال نہیں ہو۔ والذی رويناہ حجة علی  
 امامک فی قولہ ان ما قواری عنہ اذا لم یستحل فاذا بات لیلة لا یحل۔ اور ہم نے جو حدیث روایت کی وہ  
 امام امامک سے پر حجت ہے کہ جو شکار اسکی نظر سے غائب ہوا اگر رات نہیں گزری تو حلال ہے اور اگر رات گزری  
 تو حلال نہیں ہے۔ لیکن یہ سب معارضہ حدیث عدی بن عالم رضی اللہ عنہ کی کہ حسین یہ بھی آیا کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر صید مجروح تھیں ایک روز غائب رہا پھر تو نے اس میں کوئی اثر سوا سے اپنے پیر کے اثر کے نہیں  
 پایا تو تیرا جی چاہے اسکو کھا سداہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت بخاری میں ایک روز زیادہ روز واقع ہو اور ایک روایت  
 حدیث عدی بن عمر کہ جب قتلے اس میں اپنا نیز پایا اور کوئی اثر دیگر نہیں پایا اور تو نے جانکہ میرے نیز نے اسکو قتل کیا  
 تو اسکو کھا۔ رواہ الترمذی والنسائی والدارقطنی اور قزوی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور حدیث ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ میں  
 دربارہ اس شخص کے جسے تین روز کے بعد اپنا شکار پایا اور فرمایا کہ اسکو کھا جب تک وہ بدبودار نہ ہو جاوے۔ رواہ مسلم  
 اور دوسری روایت میں شکار کلب کے قی میں بھی بعد تین روز کے فرمایا کہ اسکو کھا اگر آگاہ ہو مار دیا گیا ہو تو چھوڑ دے۔  
 رواہ مسلم۔ پس تحقیق مقام ما عندہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ مذہب حنفیہ میں جو حکم مذکور ہے کہ نہ کھایا جاوے اس سے مراد یہ کہ  
 احتیاط وک ہو اور یہ مراد نہیں کہ حرام ہو اور وجہ احتیاط یہ کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف رحمہ لے ذکر کی اگرچہ وہ مرسل یا جہد  
 تو مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے پس وہ مفید ترک ہے اور احادیث صواع مفید جواز میں بشرطیکہ اسکو یقین ہو کہ حرام  
 تیرے کسی جائز ہر دار وغیرہ کی وجہ سے یہ شکار نہیں مرا ہے اور ایسے معارضہ میں اگرچہ سادات بنظر اسناد نہیں ہر  
 مگر ترجیح محرم سے ہونے احتیاط کی اور شیخ مصنف رحمہ نے بھی استدلال میں اسطرح اشارہ کیا چنانچہ کہا کہ اس  
 احتمال کی وجہ سے علت ہونا چاہیے الحالہ کہ احتمال مذکور موجب تحریم نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ موجب کاش میں وہ ہے تو  
 احتمال ساقط کیا بلکہ ضرورت موجود ہو کہ احتمال ساقط ہو کیونکہ شکوک کے پوشیدہ ہو جانے سے چارہ نہیں ہوتا پس جو  
 مفید ہو کہ منع سے مراد تحریم نہیں بلکہ احتیاط ہے اور شاید ہی مراد امام امامک سے ہے اور بیان ایک وجہ دیگر ہے اور وہ یہ کہ  
 غائب ہو جانے کی صورت میں جب شکار مارنے والے کو یقین نہ ہو کہ صرف میرے تیر سے مرا ہے تو اسوقت حرام ہے اور  
 جب یہ یقین ہو تو بیاح ہی چنانچہ فرمایا کہ تیرا جی چاہے کھا۔ پس اگر احتیاط کے ذوالی یہ کہ نہ کھاوے رواہ تعالیٰ اعلم  
 م۔ ولو وجدہ جراحہ سوی جراحہ سمہ لا یحل۔ اور اگر شکاری نے صید غائب میں اپنی جراحہ میر کے سوا سے  
 کوئی جراحہ پائی تو وہ حلال نہیں ہے۔ پس اس صورت میں حرم صید تصریح فرمائی۔ اور ہون نہیں کہا کہ وہ نہ  
 کھایا جاوے۔ کیونکہ یہ احادیث میں مخصوص ہے۔ لہذا وہ ہوم ممکن الا حتر از عنہ فاعتر محرم بخلاف وہم الہوام  
 اسواسطے کہ یہ احتمال ہوم ایسا ہی جس سے احتراز ممکن ہے تو اسکو حرام کر لے حالہ اعتبار کیا گیا بخلاف ہوام کے احتمال  
 کے۔ پس یعنی زمین کے ہوام نے شاید ارڈالا ہو۔ حاصل یہ کہ صید کا نظر سے غائب ہو جاتا تو کثرت واقع ہوتا ہے اور  
 جب نظر سے غائب ہو کر مردہ پایا تو یہ ہم ہو سکتا ہے کہ کسی نہ ہمار جائز لے مار لیا ہو پس اگر ہی مسخر ہو تو شکار کا رطل  
 بند ہو جاوے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہو لہذا بدق فتر کے اسکا اعتبار نہیں کیا گیا اور اگر اس میں سوکے جب کے  
 مد سرائیم پایا تو احتمال ہے کہ اسی زخم سے مرا ہو اور یہ بات ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتی کہ ہر نظر سے غائب ہو  
 اسکو کالہ مد سرائیم ہو پنے پس اسکا اعتقاد لازم ہوا و حرام ہو گیا۔ م۔ ک۔ و الجواب فی ارسال الکلب فی ہذا  
 کا جواب فی الرمی نے جمیع ما ذکرناہ۔ پھر راجع ہو کہ یہ سب صورتیں جہت تیر مارنے میں بیان کیں تو ایسا صورت  
 میں کچھ نہ کرنے کا بھی حکم صحت میں ہرگز نہیں ہے۔ قال ما قواری صید الفی فی الارادہ وقع علی سطح او



جبل ثم تروى منه اے انارض لم یوکل۔ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا میں وہ بانی میں گرا اور مر گیا۔ یا وہ کسی  
 جھٹ یا چھاڑ پر گر کر پھر دھان سے زمین پر گرا اور مر گیا تو نہیں کھایا جائیگا۔ لاناہ المترویہ وہ جو حرام بالنص۔  
 اسوئے کے یہ شکار تو مترویہ ہے اور وہ نص قرآنی سے حرام ہے۔ کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ مذکورہ کے مثل ہو کر  
 بانی میں یا پانی سے گرا ہے۔ ولاناہ احتمال الموت بغیر الرمی۔ اور اس دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ  
 شاید تیر کے سولے دوسرے سبب سے مرے ہو۔ اذالما یرسلک وکذا السقوط من عل۔ کیونکہ بانی بھی ہلک  
 ہے اور یوں ہی بلندی سے گرنے کا بھی ہلک ہے۔ یوید ذلک قولہ علیہ السلام بعد می رضی اللہ عنہ وان وقعت  
 سبک فی الماء فلاما کل فانک لا تدری ان الماء قتله او سبک۔ اور اسی قول کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اگر وہ جائز جسکو قتل تیرا ہے بانی میں لے کر مرے گا اسکو موت کھ  
 کیونکہ تجھے معلوم نہیں کہ اسکو بانی نے مار ڈالا یا تیرے تیر لے مارا ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولو وقع علی الارض  
 فی الاجتداء کل لاناہ لا یکن الاحترار عنہ و فی اعتبارہ سد باب الاصطیاد بخلاف ما تقدم۔ اور اگر صید  
 مذکور تیر کھا کر پہلے ہی زمین پر گرا تو وہ کھایا جاوے اسوئے کے ایسے گرنے سے احتراز ممکن نہیں ہے اور اسکو اعتبار کرنے میں  
 شکار مارنے کا عدالہ بند ہو جائیگا (اسوئے کے لکھا یہ ضرور اسی طرح گریگا) برخلاف صورت سابقہ کے۔ پس جبکہ تیر  
 کھا کر پھاڑ وغیرہ کسی بلندی پر گرا اور دھان سے ٹکرا کر زمین پر گرا حالانکہ اس میں مذبح سے نامزد نہ ہوگی بانی غنی خود مردہ  
 ہوگا۔ لاناہ یکن الاحترار عنہ۔ کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ پس اسکا اعتبار کیا گیا۔ فصار الاصل  
 ان سبب الحرث والکل اذا اجتماعا واماکن التحریز عما ہو سبب الحرث تمنع جهة الحرث احتیاطا واما  
 کان عمالا یکن التحریز عنہ جری ووجودہ مجری عدمہ لان التکلیف بحسب الوسع۔ قراب قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ  
 جب حرث کا سبب اور حلت کا سبب دونوں مجتمع ہوں اور جو سبب حرث ہے اس سے احتراز ممکن ہے تو احتیاطا سبب  
 حرث کو ترجیح دیجائیگی اور اگر سبب حرث ایسی چیز ہو کہ جس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو اس کے وجود کو کالعدم شمار کرینگے  
 اسوئے کے مکلف کرنا بقدر وسعت ہے۔ اور جب اس چیز سے احتراز اپنی وسعت میں نہیں ہے تو اسکی تکلیف  
 بھی نہیں ہے۔ توضیح یہ ہے کہ شکار مارنا بیابان فرمایا اور مترویہ وہ جو قودہ کو حرام کیا۔ مترویہ وہ کہ پہاڑ یا چھت وغیرہ بلندی سے  
 گر کر مر جاوے یعنی اسکی موت کا سبب یہی گرنے کا واقع ہو۔ سو قودہ وہ کہ رھتے و صدمہ و دباؤ وغیرہ سے بدون جرح و زخم کے  
 مر جاوے پس اگر شکار کو تیرا تو وہ حال سے خالی نہیں ہوتا وہ ایسا کاری زخم لگا کہ وہ فی الحال بمنزلہ مذبح کے ہو گیا ہے  
 یا ایسا نہیں ہوا پس اگر مذبح کے برابر ہو گیا تو وہ بانی میں گرے یا پھر اسے پہاڑ پر گر کر زمین پر گرے وہ مذبح ہو جائیگا  
 کے بعد ایسا ہوا تو وہ حلال ہے اور اگر مذبح سے زائد جان بانی ہے تو اب اسکی موت میں ایک سبب ہے کہ تیر کا زخم  
 ہو کہ آخر وہ اس سے مر جائیگا یا شاید زندہ ہوتا آوے تو ذبح کیا جاوے پھر اگر وہ بانی میں گرا یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرا  
 یا صدمہ کھایا تو قوی احتمال ہے کہ شاید زخم نہ لگے سولے اس صدمہ دیگر سے اسکی جان نکل گئی حالانکہ اس صدمہ دیگر سے  
 مرے ہو اور اگر توہنے اسی سبب کو غالب رکھا کہ وہ مرے ہو کہ یہ کہ حلال حاصل ہو جائے۔ بہ نسبت حرام سے بھی  
 قابل اہتمام ہے کیونکہ اگر حلال کھایا تو خیر کچھ مواخذہ نہ ہوگا اور اگر حرام کھایا تو جہنم میں جا جائیگا پس اس سے جو۔ کیونکہ  
 تم ایسے شکار سے بچ سکتے ہو جو بعد زخم تیر کے اس طرح مگر اگر یا صدمہ سے مرے ہو یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرے یا  
 اسی طرح صدمہ کھا کر مرے۔ اور اگر کو کہ ہم جس شکار کو اس وقت زندہ رہا ہے تو اس سے احتراز نہیں کرنا  
 وہ اسی صدمہ سے مرے ہو پس ہر شکار حرام ہو جائیگا جو اس وقت زندہ رہا ہے۔



یا تو بعد برن وغیرہ چوند ہوگا تو اسکے ق من یہ گرنا جب تک اپنے سے نہ ہو جب موت نہیں ہو اور یا وہ پڑم ہوگا تو وہ  
 زمین پر گرنے تک اپنی قوت اصلی رکھتا ہو کہ اسکی موت بوجہ گرنے کے واقع نہیں ہوتی ہو کیونکہ اگر وہ مذبح ہو کر جس  
 گرا تو وہ پہلے ہی مذبح ہو چکا اور اگر اس میں قوت باقی ہو تو وہ اپنی طاقت سے زمین پر گرا پھر مرگا تو زخم سے مرگا  
 بخلاف اسکے جب ہمارے کمر یا تو یہ واجب موت ہو علاوہ برن ہر شکار خواہ نواہ زمین پر گر گیا اور تم اس سے بجا  
 نہیں کر سکتے ہو تو اللہ تعالیٰ نے جب شکار حلال کیا تو اس سے بجا کا حکم قطعاً نہیں دیا کیونکہ یہ تو تمہارے مکان میں  
 نہیں ہو اور اللہ تعالیٰ نے حکم فرما دیا کہ جسے کسی پر اسکی دست سے زیادہ تکلیف نہیں رکھی پس معلوم ہو گیا کہ جسے  
 شکار حلال کیا اسے لازمی چیز سے احتراز کا حکم نہیں دیا تو ہمارے واسطے کیا قاعدہ لی گیا کہ شکار حلال کیا گیا اور ہمارے  
 شکار کے ساتھ ضروری لازمی چیز سے بجا و نہیں ہو سکتا وہ مجبر نہیں کیا گیا اور جو امر کہ ایسا نہ ہو لینے شکار کے ساتھ  
 لازمی نہیں ہو تو اس سے بجا ممکن ہو۔ پس شاید وہ بھی عفو ہو اور شاید مستبر ہو لیکن جب کوئی نفس نہیں لی تو ہم نے  
 اسکو مستبر رکھا کہ اسی میں احتیاط ہو۔ لہذا لیکن التخریض عندہ اذا وقع علی شجر او عائل او اجرة ثم وقع علی الارض  
 پس منہ ان صورتوں کے جس سے احتراز ممکن ہو (اور شکار احتیاطاً حرام رکھا جاوے) یہ کہ صید بعد زخمی ہونے  
 کے درخت پر گرا (یعنی ہرن وغیرہ جسکی نسبت یہ گمان ہو کہ درخت پر گرنے سے مرے) یا دیوار پر گرا یا کچی اینٹ پر گرا پھر  
 وہاں سے زمین پر گرا۔ تو ضرور احتمال ہو کہ زمین پر آئے سے پہلے وہ بوجہ صدمہ درخت یا دیوار یا اینٹ کے  
 مر گیا۔ اور ماہ و ہو علی جبل فتروی من موضع الی موضع حتی تردی الی الارض۔ یا شکاری نے اسکو تیر  
 مارا در حالیکہ صید مذکور پہاڑی پر تھا پس وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک مقام سے دوسرے مقام پر لٹھکتا ہوا گرتا آیا  
 بیان تک کہ زمین پر گرا۔ تو ضرور احتمال ہو کہ وہ اسی صدمہ سے مرے ہو اور اس سے احتراز ممکن ہو کیونکہ صید  
 کے ساتھ ایسا ہونا لازمی نہیں ہو۔ اور ماہ فوق علی ریح منسوب او قصبة قائمة او علی حوت آجرة۔ یا صید  
 مشکوٰۃ مذکور مارا۔ (طالانکہ میرے اسکو ایسا زخم کاری نہیں آیا کہ مذبح کے مثل ہو جاوے) پھر وہ کھڑے نیزہ پر  
 گرا یا کھڑے نرکل پر گرا یا بجٹے اینٹ کی ٹوک دھار پر گرا۔ تو اس سے بھی احتراز چاہیے۔ لاحتمال ان  
 جہہ الاشیاء قلمتہ۔ کیونکہ احتمال ہو کہ صید مذکور کو انہیں چیزوں نے مار ڈالا ہو۔ اور اس احتمال کے  
 باوجود ہر شکار کے ق من ایسا ہونا لازمی نہیں تو احتراز ممکن ہو پس عفو کی دلیل بوجہ نہیں تو احتیاطاً حرام سمجھا گیا اور  
 ایسی احتیاط واجب ہو۔ و مالا یکن الا حتر از عندہ اذا وقع علی الارض کما ذکرنا۔ اور منہ ان صورتوں کے  
 جسے احتراز ممکن نہیں ہو کہ جب صید بعد زخمی ہونے کے اسطرح زمین پر گرے جیسے ہم نے بیان کیا فتسر یعنی ابتداء  
 بدون ٹکرنے وغیرہ کے زمین پر گرے کیونکہ زمین پر گرا تو ہر صید کے واسطے لازم ہو۔ اور علی ما ہو فی معنہ بحبل او  
 طریت او لحد موضوعہ او صخرہ فاستقر علیہا۔ یا صید مذکور ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں نہ ہو مثلاً  
 پہاڑ یا چٹ یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر زمین ٹھک گیا۔ اور وہاں سے زمین پر نہیں گرا تو کو بارہ اعتبار  
 زمین ہی پر گرا۔ لان وقوعہ علی الارض سوا۔ اس واسطے کہ اس شکار کا ان چیزوں پر گنا اور زمین پر گنا  
 برابر ہو۔ اور کچی اینٹ کی نسبت یہ اشارہ ہو کہ کچی اینٹ کی دھار میں جس سے احتمال ہو۔ و ذکر فی المستفی  
 و وقع علی صخرۃ فالتحق بالحبل یوکل لاحتمال الموت بسبب آخر۔ اور مستفی من حاکم شہد م نے ذکر کیا کہ اگر صید  
 مذکور پتھر پر گرا پس اسکا پٹ بھٹ گیا تو نہیں کھایا جائیگا کیونکہ شاید وہ سولے زخم تیر کے دوسرے سبب سے مرے ہو۔  
 فت۔ مثلاً پتھر کے صدمہ سے پٹ بھٹ کر مرے ہو۔ و صحیح الحاکم الشہد۔ اور حاکم شہد نے (را) کہ یہی حکم صحیح ہو



فن۔ لیکن بسوط میں امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ تجھ پر گر کر ٹھہر گیا تو حلال ہے حالانکہ یہ مطلق ہے کہ خواہ پیٹ بچت گیا ہو یا نہ بچتا ہو  
 اور ممکن ہے کہ مرار یہ ہو کہ جب تجھ کا صدر ظاہر نہ ہو۔ پس حاکم شہید رحمہ اللہ نے تصحیح کی کہ جب تجھ کا صدر ظاہر نہ ہو تو حلال ہے کہ  
 وحل المطلق المروی فی الاصل علی غیر حالۃ الاشتقاق۔ اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے لفظ اطلاق کو جو بسوط میں  
 مروی ہے ایسی حالت پر محمول کیا جو کہ پھٹ جانے کی حالت کے سوا ہے ہون۔ پھر حاکم شہید رحمہ اللہ کے کلام پر شمس الائمہ  
 سرخسی رحمہ اللہ نے غور کیا۔ وحملہ شمس الائمہ السرخسی رحمہ اللہ علی ما اصابہ حد الصخرة فالشق لبطنه بذلک۔ اور  
 حاکم شہید رحمہ اللہ کے کلام کو ایسی صورت پر محمول کیا کہ جب صید مذکور کہ تجھ کی دھار لگی کہ اس سے اس کا پیٹ بچت گیا۔  
 فن۔ پس خالی تجھ پر گرنے سے حرام نہیں ہے بلکہ تجھ پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے لیکن اگر تجھ پر گرنے سے اسکو  
 تجھ کی دھار سے صدر دزخم پہونچے تو حرام ہو جائیگا۔ وحل المروی فی الاصل علی انہ لم یصبہ من الآخرة  
 الا ما یصیبہ من الارض لوقوع علیہا وذلک عفو۔ اور شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے روایت بسوط کو ایسی حالت  
 پر محمول کیا کہ صید مذکور کہ بختہ اینٹ (یا تجھ) سے کوئی غیر معمولی صدمہ نہیں پہونچا سوا اسے اس قدر کے جو اسکو زمین  
 پر گرنے سے پہونچا اگر زمین پر گرتا حالانکہ یہ عفو ہے فن۔ چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے احتراز ممکن ہے یہ صورت  
 مذکور ہے کہ شکار مذکور کہ بختہ اینٹ پر گرا جس سے دھار کا صدمہ پہونچا تو یہی صورت تجھ میں بھی معتبر ہے پس کلام امام محمد  
 جو بسوط میں مذکور ہے اس میں تخصیص نہیں بلکہ وہ خود دلالت کرتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ تجھ سے اسکو کوئی صدمہ مزید نہیں پہونچا  
 شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ و ہذا صح۔ اور یہ عمل زیادہ صحیح ہے فن۔ یعنی شمس الائمہ رحمہ اللہ نے جس طرح محمول کیا  
 ہے اصح ہے اس واسطے کہ اگر صید مذکور زمین پر گرے اور پیٹ بچے جادے تو حلال ہے اسی طرح اگر بہاڑ پر گرے اور پیٹ  
 بچے جادے یا نہ بچے مطلقاً حلال ہے جیسے بسوط میں مذکور ہے۔ ان اگر بہاڑ میں تجھ کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی  
 دھار سے پیٹ بچے تو نہیں کھایا جائیگا پس زمین پر گرنا اور بہاڑ پر ٹھہرنا دونوں برابر ہیں۔ پھر ادھر معلوم ہوا کہ بختہ اینٹ  
 حرمت کے جن سے احتراز ممکن ہے بانی کی موت ہے لیکن بعضے جاذب آبی ہونے میں کہ وہ بانی میں زندہ رہتے ہیں لہذا فرمایا  
 وان کان الطیر مائیا۔ اور اگر پرندہ جسکو تیرا بانی ہو فن۔ جو بانی میں زندہ رہتا ہے۔ فان کانت الحجر حرم  
 لم تنفس فی الماء اکل۔ پس اگر اسکا زخم بانی میں نہیں ڈوبا تو وہ کھایا جادے فن۔ کیونکہ زخم میں بانی کی شرا  
 نہیں ہے تو دلیل قوی ہے کہ وہ زخم تیرے ہاک ہوا۔ وان انعمت لایوکل۔ اور اگر اسکا زخم بانی میں ڈوب گیا ہے  
 تو نہیں کھایا جائیگا فن۔ کیونکہ آبی جاذب اگر بانی میں زندہ رہتا ہے لیکن زخمی ہو کر اس میں زندہ رہنا اسکی شان  
 نہیں ہے تو بانی سے مرجلنے کا احتمال ہے۔ کہا اذ اوقع فی الماء۔ جیسے خشکی کا جاذب بانی میں گر کر مر گیا فن۔ کہ وہ  
 حرام ہو جاتا ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی و احمدیہ ع۔ قال وما اصابہ المعراض بعرضہ لم یوکل وان جرح  
 یوکل۔ اور بعیر بھیل کے تیرے جو شکار کہ اپنی ڈنڈی سے مارا وہ نہیں کھایا جائیگا اور اگر اسکو مجروح کیا تو کھایا جائیگا۔  
 لقولہ علیہ السلام فیہ ما اصاب بحدہ فکل وما اصاب بعرضہ فلا تأکل۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 علیہ وسلم نے معراض کے بارہ میں فرمایا کہ معراض نے جو شکار اپنی دھار سے مارا وہ کھا اور جو اپنی ڈنڈی سے مارا وہ  
 مت کھا فن۔ رواہ النسائی وغیرہ باسناد صحیحہ۔ ولانہ لا بد من الجرح لتحقيق معنی الذکاة علی ما قد سادہ  
 اور اس قیاس موافق سے کہ جراحت ضروری تاکہ زخم کے معنی پائے جاوے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے فن۔  
 لہذا حدیث کی بعض روایات میں وارد ہے کہ اگر فرق کرے یعنی مجروح کرے تو کھا اور اگر لکڑی کی چوٹ سے مار ڈالے تو وہ  
 وقید ہے یعنی موقوفہ ہے۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ دھار سے جرح ضروری ہے حتیٰ کہ اگر لکڑی کی چوٹ سے کھل جادے اور



پاش ہو جاوے تو وہ مستتر نہیں ہے۔ قال ولا یوکل ما اصابہ البندقة فمات بہا۔ اور وہ شکار نہیں کھایا جائیگا جسکو غلہ لگا پس وہ مر گیا۔ یعنی اگر وہ گرا اور زندہ فوج کیا تو حلال ہو گیا۔ اگر مر گیا تو مردار ہے۔ لانا مذاق و نکسر ولا تجرح۔ اسواسطے کہ غلہ تو کو فتنہ کرتا اور توڑ دیتا ہے اور مجروح نہیں کرتا۔ فصار کالمعرض اذا لم تحرق تو وہ مانند معرض کے ہو گیا جسکو معرض سے جرح نہ ہو۔ یعنی غلہ کا شکار ایسا ہو جیسے معرض کا وہ غلہ جو بھل کے نشانہ لگنے سے مجروح نہیں ہوا بلکہ ڈنڈی کی چوٹ سے مراد و کتلک ان راہ بھج۔ اور اسی طرح اگر شکار کو بھج پھینک دیا تو مردار مر گیا تو حلال نہیں ہے۔ و کذلک ان جرح۔ اور اسی طرح اگر بھج نے صید کو مجروح کیا ہو تو بھی نہیں کھایا جائیگا۔ اگر کھایا کہ بھج کو فتنہ و شکستہ کرتا ہے پس مجروح کرنا کیا معنی ہیں۔ قالوا تاویلہ اذا کان ثقیلاً وہ بہ حدۃ۔ مثل نخ نے فرمایا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ ثقیل بھج وغیرہ ہو حالانکہ اس میں دھار ہو۔ تو حار سے مجروح ہو گا لیکن جائز نہیں کھایا جائیگا۔ لا قتال انہ قبلہ ثقلہ اس احتمال سے کہ اسنے اپنے بوجھ سے اسکو مار ڈالا ہو۔ بلکہ یہی ظاہر ہے اسواسطے کہ وہ بغیر جرح کے بھی مار ڈالتا ہے۔ وان کان النحر خفیفا وہ بہ حدۃ یکل لتعین الموت بالجرح۔ اور اگر بھج کا کا ہو حالانکہ اس میں دھار ہو تو مجروح کرنے کی صورت میں شکار حلال ہو گا اسواسطے کہ مجروح ہو کر مرنا تعین ہے۔ اور شیخ مسنف رحم کی غلطی ہے کہ قاتوا سے اشارہ اختلاف کرنے ہیں اور شاید وجہ اختلاف یہ کہ ظاہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے جسے بھج کا مارا ہو مجروح بھی حرام ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ ثقیل ہو یا خفیف ہو مطلقاً حرام ہے یہی توبہ بظاہر حدیث ہے کہ جیلے بھج کے حق میں فرمایا کہ وہ دانت توڑ دے یا آنکھ پھوڑ دے اور شکار نہیں کرنا۔ کما فی روایات الصالح۔ اور حضرت ابن عمر رض سے صحیح ہوا کہ غلہ کا مارا ہو او فزہ ہے اور حاکم نہیں نے کافی میں لکھا کہ غلہ و بھج و معرض و عصا اسکے مانند کا مارا ہو شکار نہیں حلال ہے اگرچہ یہ آگے اسکو مجروح کرے کیونکہ یہ اسکو خرق نہیں کرے گا مگر آگے ان چیزوں میں سے کسی کو لٹا بنا کر دھار دارا اندتیر کے بناوے۔ انتہی۔ ع۔ اور بیان سے معلوم ہوا کہ بندوق سے جو شکار گولی کا بھج سے مارا جاتا ہے وہ بدون فوج کے حلال نہیں ہے کیونکہ گولی بوجہ شدت قوت کے اسکا بدن توڑ جاتی ہے اور اسکی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اور قول حاکم رحم صحیح ہے کہ غالی زخم سے علت نہیں جب تک کہ وہ دھار سے نہ بچاوے اور یہ غلہ کی طرح بیان بھی ندارد ہے پس اسوقت میں بعض لوگوں نے جو اسکو حلال سمجھا غلط و غلط ہے۔ وابتد تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو کان النحر خفیفا وجعلہ طویلاً کالسهم وہ بہ حدۃ فانه یکل لانه یقتلہ بھج۔ اور اگر بھج خفیف یعنی ہلکا ہو اور اسکو طویل کر کے بھج کے مانند دھار دار کر لیا تو اسکا مارا ہو شکار حلال ہے اسواسطے کہ وہ شکار کو اپنے زخم جرح سے قتل کرے گا۔ ولو راہ بمرودۃ حدیدۃ ولم یضغ بفضلا یکل لانه قتلہ وقا۔ اور اگر کسی شخص نے دھار دار شکار مردہ سے شکار کو مارا اور اسے شکار کو نہیں کا تا تو وہ حلال نہ ہو گا اسواسطے کہ بھج مذکور نے اسکو کو فتنہ کر کے مار ڈالا۔ و کذا اذا راہ بہا فابان راسہ او قطع او واجہ۔ اور اسی طرح اگر گنگ مردہ پھینک دیا پس اسنے صید کا سر جدا کر دیا اسکی رکھ گردن و حلقوم و مری کاٹ دینا۔ تو بھی شکار حلال نہ ہو گا اگرچہ دھار دار مردہ سے فوج کرنا حلال ہے۔ لان العروق مقطوع ثقیل النحر کما تنقطع بالقطع فوق الشک۔ اسواسطے کہ یہ رگین تو بھج کے اغفل و مد سے کٹ جاتی ہیں جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں تو شک پیدا ہو گیا۔ انتہی۔ کہ شاید پھینک مارنے کے مدد سے الگ ہو گئی ہوں بخلاف اسکے جب ہاتھ سے بزرگ مردہ کی دھار کے فوج کرے۔ او لعلہ مات قبل قطع الا و واجہ۔ یا شک ہے کہ شاید شکار مذکور ان رگوں کے قطع ہونے سے پہلے مر گیا ہو۔ بوجہ بھج کے صید کے تو یہ یقین نہیں کہ رگین قطع کرنے سے مراد حرام ہے۔ ولو راہ بعصا و بعدو حتی قتلہ لا یکل لانه یقتلہ ثقیلاً



الاجر حاکم۔ اور اگر صید کو لاکھی یا چھڑی ماری کہ وہ مر گیا تو حلال نہیں ہوگا کیونکہ موتی لاکھی یا پتلی چھڑی اسکو صید لکھ  
سے ہاک کر کے نہ حرام سے فسب۔ اس واسطے کہ حج ذرہ دار سے ہو اور لاکھی میں کوئی دھار نہیں ہے۔ واللہ  
اذا کان له صفة یمنع بعضا فیکون باس به لانه بمنزلة السیف والریح۔ ہاں اللہ تعالیٰ ہی جانے کہ  
سوائے اس کے کوئی صورت اس سے حلال ہونے کی نہیں نکلتی کہ لاکھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ وہ زخم بھارت  
تو ایسی صورت میں اللہ صید مذکور کھانے میں مضائقہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں لاکھی یا چھڑی بمنزلة تلوار یا نیزہ  
کے ہو جائیگی فسب۔ لیکن اولیٰ یہ کہ اسکو دک کرے کیونکہ اس میں صدمہ سے مر جانے کا احتمال قائم ہی یعنی شاید  
حج سے پہلے بوجہ صدمہ کے مر گیا ہو۔ والا اصل نے ہذا المسائل ان الموت اذا کان مضافا الی  
البحر یقین کان الصيد حلالا۔ اور ان مسائل میں قاضی کلبی یہ کہ حکار کا مرنا اگر بالیقین زخم حج کی  
بانب نسب ہو یعنی حج سے مرنا یعنی ہو تو شکار حلال ہوگا۔ واذا کان مضافا الی الثقل یقین کان  
حراما۔ اگر اسکا مرنا بالیقین ثقل و صدمہ کی جانب مضاف ہو تو صید حرام ہوگا۔ وان وقع الشک ولا  
یہی امانات البحر او بالنقل کان حراما احتیاطا۔ اور اگر شک ہو گیا اور دریافت نہیں ہو تاکہ بوجہ حج  
کے مرنا سے حلال ہے مگر یہ تو بھی احتیاطا حرام ہوگا۔ ولورماہ بسیف او بسکین فاصابہ بحدہ فخرج حل  
وان اصابہ نقضا السکین او بمقبض السیف لا یحل لانه قتل وقا۔ اور اگر اسنے صید کو تلوار یا چھڑی سے  
بھینک مارا پس اسکی طرف لگی پس اسکو مخرج کر دیا تو حلال ہے اور اگر اسکو چھڑی کی پشت لگی یا تلوار کا قبضہ  
لگا تو حلال نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ اسنے صید کو کوفتہ کر کے مار ڈالا۔ والحدید وغیرہ فیہ سواہ۔ اور اس بارہ میں روایات  
اور غیر روایات دونوں برابر ہیں فسب۔ یعنی حج و بھارت نا شرط ہے خواہ لوہا ہو یا غیر ہو حتیٰ کہ اگر لوہے کی دھار چھڑی سے  
مارا کہ دھار سے مخرج نہوا بلکہ چوٹ سے مر گیا تو دھار ہی جیسے تلوار و چھڑی کی صورت میں مذکور ہوا۔ ولورماہ فخرج  
ومات بالبحر ان کان اخرج مدیا یحل بالاتفاق وان لم یکن مدیا فکذلک عند بعض المتأخرین  
سوار کانت البجرا صغیرة او کبیرة لان الدم قد یجنبس لیسوق المنفذا و غلط الدم۔ اور اگر اسنے شکار  
کو بھینک مارا یا تیر مارا پس اسنے مخرج کیا اور وہ جراحت سے مر گیا پس اگر جراحت خون آوہ ہو تو بالاتفاق شکار  
حلال ہے اور اگر جراحت نے خون نہ دیا تو بھی بعض متأخرین کے نزدیک حلال ہے خواہ جراحت چھوٹی ہو یا بڑی ہو اور اس  
کہ خون کبھی تنگی نہ دے یا بوجہ گاڑے ہونے کے رگ جاتا ہے فسب۔ و خون رگ جانے سے ذبیحہ مطہری میں  
حل ہوگا۔ وعند بعضہم بشرط الا و مار لقول علیہ السلام ما اہتر الدم وافر فی الاوداج فحل۔ اور بعض  
شاک کے نزدیک خون دینا شرط ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کہ خون بہا وہ اور اوداج  
قطع کرے تو سکر کھائے۔ یعنی اسکا ذبیحہ حلال ہے پس کھانا جائز ہے جیسا کہ وہ خون سے لفق ہوتا ہے اول بہت  
استعن انہیں صحیح اتان روایات ابن ابی سفیہ عنہ رضی اللہ عنہ بشرط الانہار۔ پس حدیث میں خون بہا  
شرط ہے اور بعضہم ان کانت کبیرة حل بدون الا و مار وان کانت صغیرة لا بد من الا و مار  
اور بعضہم کے نزدیک اگر جراحت گہ ہو تو دونوں خون سینے کے حلال ہے اور اگر جراحت صغیرہ ہو تو خون دینا  
ضروری ہے۔ اگر اسنے نزدیک ہے کہ جراحت جب کامل ہو تو یقین ہوا کہ اسکی موت بوجہ جراحت کے واقع ہوئی  
اور خون رگ سے اس عارض کی وجہ سے قطع ہوا تو کچھ سفر نہیں ہے اور اگر جراحت خفیفہ ہو تو شاید ذبیحہ کا اصلی مقصد  
یعنی خون جاری ہونا اسوجہ سے قطع ہے اگر جراحت اس قابل نہ تھی جو اوداج قطع ہونے کے قائم مقام ہو اور اس



شک کی صورت میں امتیاعاً حرام ہو۔ ولو فتح شاة ولم یسل منه الدم۔ اور اگر ذبیحہ اختیاری میں یہ امر واقع ہوا کہ  
اسنے اوداج قطع کین اور خون جاری نہیں ہوا۔ قیل لا تحلل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ حلال نہیں ہو۔ قیل لا تحلل۔  
شیخ ابو القاسم انصاری رحمہ۔ قیل تحلل۔ اور بعض نے کہا کہ حلال ہو۔ قیل لا تحلل۔ شیخ ابو بکر الاسکاوتی  
وجہ القولین دخل فیما ذکرناہ۔ اور ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے بیان مذکورہ بالا میں آگئی۔  
شیخ ابو بکر رحمہ کی ترجیح بیان کی گئی ہے اور اسی اعتماد پر غایۃ البیان میں مسئلہ صید میں جبکہ خون جاری نہیں ہوا ہر قول بعض  
المتاخرین کو ترجیح دی اور کہا کہ میرے نزدیک یہی صحیح ہے اور مخفی نہیں کہ ترجمہ نے قول سوم کی وجہ بیان کی وہ دفع نہیں  
ہوتی ہے کہ نہ ذبح کے مسئلہ میں رگین کاٹ دینا منع ہے بخلاف جراحت خفیفہ کے واسطے کہ ذبح غیر اختیاری میں خون  
بہانا ذبح کا قائم مقام ہے اور جب خون نہیں بہا تو خود حامل ہے خصوصاً جبکہ اسی میں شک ہے کہ جراحت اس قابل نہیں  
جس سے خون بہ جاوے۔ فانہم واسطہ قتلہ اعلم۔ م۔ و اذا اصاب السهم ظلف الصید وقرنہ فان ادماء  
حل و الا فلا۔ اور جب صید کے کمر یا سینگ میں تیر لگا بس اگر اسنے خون دیا تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ و ہذا یؤید بعض  
ما ذکرناہ۔ اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے۔ یعنی قول شیخ انصاری رحمہ کے واسطے  
کہ ہر کہ خون دینا خطر ہے۔ کذا فی العینی۔ اور ترجمہ کہتا ہے کہ اقوال سابقہ میں سے قول دوم کے لیے مؤید ہے واسطے کہ  
اصل کلام تو شکار میں ہے اور یہ مسئلہ صید ہے کہ ذبح اضطراری بطریق شکار وغیرہ اسوجہ سے قائم مقام ذبح اختیاری ہے کہ  
اصل مقصود خون نہیں خارج کرنا بلکہ ضرورت صید وحشی کے سبب ہوا اور خصوصیت اوداج کی عفو فرمائی گئی پس اگر خون بھی  
جاری ہو تو قائم مقام ہونا ہے معنی ہے۔ بلکہ یہ کہ مستقل اجازت ہو تو بالاتفاق اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ م۔ وقال  
رمی صیداً فقطع عضو منہ اکل الصید لما بینا۔ اور اگر صید کو تیر مارا کہ اس سے کوئی عضو قطع کر دیا (پس مر گیا)  
تو شکار مذکور کھایا جاوے کیونکہ ہننے جرم سے اجابت کو بیان کر دیا۔ ولایوکل العضو۔ اور عضو مذکور نہیں کھایا جائیگا۔  
یعنی جبکہ ابیا عضو ہو کہ اسکے بعد زندگی توہم ہو اور مذبح سے زائد ہو۔ م۔ وقال الشافعی رحمہ اکل ان مات الصید  
منہ لانه مہان بدکاۃ الاضطرار فحمل المہان والمہان منہ کما اذا امین الراس بدکاۃ الاختیار بخلاف  
ما اذا لم یبت لانه ما امین بالذکاۃ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اگر صید مذکور اس عضو کے جدا کرنے سے مراد توہم  
عضو اور صید دونوں کھائے جاوے اس واسطے کہ اضطراری ذبیحہ سے یہ عضو جدا کیا گیا ہے تو جدا کیا ہوا عضو مع بانی صید کے  
دونوں حلال ہیں جیسے اختیاری ذبیحہ کے ساتھ باوجود کارہ جدا کر دیا (تو سر مع بانی کے حلال ہیں) بخلاف اسکے اگر صید  
مذکور اس عضو جدا کر کے سے نہیں مراد تو عفو نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ وہ ذبیحہ اضطراری کے ساتھ جدا نہیں کیا گیا  
و علی بنا اگر بکری کسی پہاڑی میں بے اختیاری بچس گئی کہ نکالنا ممکن نہیں پس بطور اضطراری اسکا بچلا و حرکات کا  
تو حلال ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ما امین من النحی فهو میت۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ زندہ سے جو کچھ جدا کیا جاوے وہ مردار ہو۔ کما فی حدیث ابی داؤد والترمذی و احمد وابن ابی شیبہ  
واسن والہمامی وغیرہم۔ پس شافعی رحمہ کو اسکو اطلاق پر نہیں رکھتے ہیں بلکہ ذکاۃ اختیاری سے خاص کر لیتے ہیں اور  
ہم اطلاق کو منسوخ نہیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ۔ ذکر النحی مطلقاً فینصرف الی النحی حقیقۃ وحکم۔ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے زندہ کو مطلقاً فرمایا تو یہ زندہ حقیقی اور زندہ حکمی دونوں کی طرف راجع ہے۔ والعضو البان بہذہ نصفہ  
اور جو عضو جدا کیا گیا وہ اسی صفت پر ہے۔ لان المہان منہ حی حقیقۃ لتمام الحیاۃ فیہ وکذا حکماً لانہ توہم سلاستہ  
بعد ہذہ الجراحۃ۔ اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ درحقیقت زندہ ہے کیونکہ جدائی کے وقت اس میں حقیقی حیات قائم ہے



اور اسی طرح حکماً بھی زندہ ہو کہ بعد اس زخم کے اسکی سلامتی کا تو ہم ہوتا ہے۔ ولہذا اعتبرہ الشرع۔ اور اسی وجہ سے  
 اسکو شرع نے اختیار کیا ہے۔ یعنی شرع نے اسین مذبح سے زائد زندگی اعتبار کی۔ حتی لو وقع فی النار وفیہ  
 حیات بہذہ الصفتہ یحرم۔ حتی کہ اگر وہ پانی میں گر جاوے حالانکہ اسین اس صفت کی حیات باقی ہو تو وہ حرام  
 ہو جاوے۔ یعنی اگر شکار زندہ اور اس حالت میں پانی میں گر کر مرے تو حلال نہ ہوا معلوم ہے اور یہ اسی وجہ سے کہ  
 بعد اس عضو کے اسکی زندگی متصور ہو نہ اگر مذبح کی مثل ہو تو حرام نہیں ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عمل اختلاف  
 ایسا غصی ہے کہ قطع ہونے کے بعد زندگی تصور ہو حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے۔ فانہم۔ قولہ امین بالذکاة۔  
 اور یہ جو امام شافعی رحمہ کے فرمایا کہ عضو مذکور بطریق ذبح اضطراری کے جدا کیا گیا ہے۔ قلنا حال وقوعہ لم تقع ذکاة  
 ببقا الروح فی الباقی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ جدا ہونے کے وقت یہ ذبح نہیں ٹھہرا کیونکہ باقی ہن میں روح باقی  
 تھی۔ تو ذبح نہوا۔ وعند زوالہ لا تظہر فی المیان لعدم الحیات فیہ۔ اور باقی بدن سے روح ناکل ہوئے  
 کے وقت (اگرچہ صید کا ذبح ہونا ظاہر ہوا لیکن) اس جدا ہوئے ٹکڑے میں ذکاة ظاہر نہوگی کیونکہ اسین حیات نہیں ہے۔  
 ویکثر امر داررہیکما۔ اگر کہا جاوے کہ باقی صید کے تابع ہو کر اس ٹکڑے کی بھی ذکاة ہو گئی۔ جواب دیا کہ۔ ولا تبعینہ لزوالہا  
 بالانفصال۔ تابع ہونا ندارد کیونکہ جدا ہو جانے کی وجہ سے تابع ہونا جاتا رہا۔ فصار ہذا الحرف ہوالاصل  
 ان المیان من احمی حقیقۃ وحکما لایحل والمیان من احمی صورۃ لا حکما یحل۔ پس کلیہ قاعدہ یہ ہو گیا کہ جو عضو  
 کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو حقیقۃ وحکماً زندہ معجزہ ذبح عضو حلال نہیں ہے اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے  
 جو بصورت زندہ ہے مگر حکم شرع میں زندہ اعتبار نہیں ہے وہ حلال ہے۔ پس حقیقۃ وحکماً زندہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا  
 تو اسی طرح ہے جیسے شکار سے مار کر کوئی عضو جدا کر دیا کیونکہ شکار مذکور حقیقۃ زندہ ہے اور حکم شرع میں بھی زندہ اعتبار ہوا لیکن  
 اسکے کہ پانی میں گر جاوے تو مردار ہو جاتا ہے اور ہا بصورت زندہ اور حکم مردہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسکی مثال باقی رہا  
 وذلك بان یبقی فی المیان منہ حیۃ بقدر ما یکون فی الذبح قانہ حیۃ صورۃ لا حکما ولہذا لو وقع فی  
 النار وبہذا القدر من النجیۃ او تردی من جبل او سطح لا یحرم۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ جس جانور صید  
 سے عضو جدا کیا جاوے اسین صرف اس قدر حیات باقی ہو جیسے مذبح میں ہوتی ہے چنانچہ وہ بظاہر حیات ہے اور حکماً حیات  
 نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر اس قدر حیات ہونے کی حالت میں وہ پانی میں گر کر مرے یا کسی جاڑ یا جھت سے گر پڑے  
 تو حرام نہیں ہوتا۔ کیونکہ شرعاً اسین حیات معجزہ نہیں ہے۔ جب یہ قاعدہ کا یہ معلوم ہو گیا تو۔ فخرج علیہ المسائل  
 فتقول اذا قطع یداً اور جلا او فخذاً او ثلثہ مما یلی القوائم او اقل من نصف الراس یحرم المیان وحل  
 المیان منہ لا یتوہم ببقا الحیات فی الباقی۔ ہم اسی قاعدہ کلیہ پر مسائل نکالتے ہیں پس کہتے ہیں کہ اگر ترد غیر  
 ارکر شکار کا ہاتھ یا پاد یا ران کاٹ دی یا ہاتھ یا ران سے متصل کا ہتھالی کاٹ دیا یا نصف سر سے کم کاٹ دیا تو حقیقۃ  
 کاٹ کر جدا کر دیا یہ حرام ہے اور باقی صید حلال ہے اس واسطے کہ باقی میں زندگی تو ہم ہے۔ اور مذبح سے ناکد ہے۔  
 ولو قدہ بنصفین او قطعہ اظلالاً او اکثر مایلی العجز او قطع نصف راسہ او اکثر منہ یحل المیان والمیان  
 منہ لان المیان منہ حی صورۃ لا حکما اذ لا یتوہم ببقا الحیات بعد ذہا بخرج۔ اور اگر اسنے صید کے دو ٹکڑے  
 کر دیے یا تین ٹکڑے کر دیے یا جانب زیرین کا اکثر قطع کر دیا یا اسکا نصف سر یا اکثر قطع کر دیا خواہ طول میں ہو یا عرض میں  
 ہو۔ (البدائع) تو جدا کیا ہوا ٹکڑا اور جس سے جدا کیا ہو دونوں حلال ہیں اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ بظاہر زندہ ہے  
 مگر حکماً زندہ نہیں ہے اس واسطے کہ ایسے زخم کے بعد اسکی زندگی تصور نہیں ہے۔ حتی کہ اگر اس حالت میں پانی میں گرے



قودہ مردار ہو گا بلکہ حلال رہیگا۔ والحدیث وان تناول السمک۔ اور حدیث مزبور اگرچہ مجہول کو شامل ہے۔  
یعنی۔ و ما رین منه فهو میت۔ جو کچھ مجہول سے جدا کر دیا جاوے وہ مردہ ہے۔ الا ان سیکتہ حلال بالحدیث الذی  
روینا۔ لیکن مجہول سے مردہ بھی حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم اپنے موقع پر روایت کر چکے ہیں فس۔ کہ  
میں آیا کہ ہمارے واسطے وہ مردہ حلال ہیں یعنی مجہول و ڈیرا۔ ولو ضرب غنق شاة۔ اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری  
فس۔ یعنی تسمیہ پڑھ کر بچے کی طرف سے اس کی گردن میں تلوار ماری۔ فایان براسها۔ پس اس کی گردن الگ کر دی  
بجل لقطع الا و داج ویکرہ ہذا الصنع۔ تو حلال ہے جایگی اس واسطے کہ اس کی رگین کٹ گئیں ولیکن یہ حرکت مکروہ  
ہے فس۔ اور فوجہ حلال ہے اور جدا ہوا سر بھی حلال ہے مگر یہ فعل مکروہ ہے۔ لا بلانہ انتخاع۔ کیونکہ اس نے نعل تک  
ذبت پہونجائی فس۔ حالانکہ نعل مکروہ ہے اور اس کی تفسیر کتاب الذبائح میں گزر چکی۔ وان ضرب من قبل القفا  
ان مات قبل قطع الا و داج لایحل وان لم یبت حی قطع الا و داج حل۔ اور اگر اس نے بکری کی گردن اس کی  
گدی کی طرف سے ماری اپنے اوپر سے تلوار ماری جس میں اول اس کی گردن کا اوپر کا حصہ قطع ہو گا پھر مٹھرم و رگین قطع  
ہو گی پس اگر وہ رگین قطع ہونے سے پہلے مر گئی تو حلال نہیں ہے اور اگر نہیں مری بیا فک کہ رگین قطع ہو گئیں تو حلال  
ہو گئی۔ ولو ضرب صیداً فقطع یداً اور جلا ولم یبتہ ان کان یتوہم الالتیام والاندمال فاذا مات حل کلہ  
لانہ بمنزلۃ سائر اجزائہ۔ اور اگر اس نے شکار کو مارا پس اس کا ہاتھ یا پاؤں ایسے طور پر قطع کیا کہ بالکل الگ نہیں ہوا  
پس اگر یہ توہم ہو کہ یہ جڑ جائیگا اور منہ مل ہو جائیگا تو جب صید مر جاوے تو یہ بھی کھایا جاوے اس واسطے کہ یہ ہاتھ  
یا پاؤں بھی اسکے دیگر اجزاء کے مانند ہے۔ وان کان لا یتوہم بان یقی متعلقاً بجلدہ حل ما سواہ لوجود الایاتہ  
معنی والعبرۃ للمعانی۔ اور اگر یہ توہم ہو کہ وہ جڑ جائیگا یا بن طور کہ مرث کھال کے ذریعہ سے ٹکرا رہا ہو دس  
عضو کے سواے باقی کھایا جاوے کیونکہ اس عضو کے ق میں جدا ہو جانا ازراہ معنی کے موجود ہے اور یہاں معانی ہی کا  
اعتبار ہوتا ہے۔ قال ولایوکل صید المجوسی والمترد والوشنی لانہم لیسوا من اہل الذکاة علی ما بیناہ فی  
الذبائح ولایا۔ منہا فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیہودی لانہما من اہل الذکاة اختیاراً فلذا  
الا فطرار۔ قدوری نے ذکر کیا کہ مجوسی یا مرتد یا بت پرست نے جو شکار مارا وہ نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ یہ لوگ  
فتح کی یاقوت نہیں رکھتے ہیں چنانچہ ہمنے ذبائح میں بیان کیا حالانکہ صید سب سے ہونے میں فتح کی یاقوت ضرور ہے برخلاف  
نصرانی و یہودی کے (کہ انکا شکار حلال ہے) اس واسطے کہ یہ لوگ اختیاری فتح کی یاقوت رکھتے ہیں تو انکو فطراری فتح  
کی بھی یاقوت ہے۔ بس۔ اور صید میں فتح فطراری ہے تو نصرانی و یہودی کا شکار حلال ہے۔ قال وسن رمی  
صیداً فاصابہ ولم یخنہ ولم یخرجه عن حیز الاستناع فرماہ آخر فقتلہ فهو لثانی و یوکل۔ اگر کسی نے ایک  
شکار کو غیر مارا جو اسکے لگا لگا اسکو سخت مجروح نہیں کیا اور نہ اسکو استناع سے خارج کیا یعنی بخشی جسطح اپنے آپ کو  
بچاتا ہے وہ فوت اس میں موجود ہے پس دوسرے شخص نے اسکو تیرا کر قتل کیا تو یہ دوسرے کی ملک ہے اور یہ شکار کھایا  
جاوے یعنی حلال ہے۔ لانہ ہو الاخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذ۔ اس واسطے کہ صید کو پالنے والا  
ہی شخص دوم ہے یعنی اسی نے اسکو صید ہونے سے استناع سے خارج کر دیا تو اگر قمار کر لیا اور حدیث میں آیا ہے کہ صید  
اس کے واسطے ہوتا ہے جو اسکو گرفتار کرے فس۔ یہ حدیث مرفوع نہیں لی اور یہ اصول میں معلوم ہو چکا کہ مسامحات  
میں جسکا ہاتھ پہلے پہنچے وہی اسکا مالک ہوتا ہے پس حکمی قبضہ اس صید پر اسی شخص دوم کا ہوا کیونکہ یہ مذکور ہو چکا کہ  
جس شخص نے صید کو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ استناع کرے قودہ اسکا مالک ہو جاتا ہے اگرچہ درحقیقت اس پر قبضہ کرے



اور گفتہ گو رخر جو قریب مکہ آپ کو بخلا یا گیا تھا جس میں کسی شخص کے شکار کرنے کی علامت موجود تھی آپ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرے تاکہ کوئی اس کو نہ لے کیونکہ اس کا مالک اس کی تلاش کر گیا چنانچہ وہ آیا اور اس نے آپ کے واسطے ہیر کیا۔ پس آپ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اس کی تقسیم کا حکم دیا۔ کہانی بعض اصحاب۔ پس ہر چند کہ اس کا قبضہ نہیں تھا لیکن جب وہ صید نہیں رہا تھا تو شکاری اس کا مالک ہو چکا تھا لہذا آپ نے اپنے سے منع کر دیا اور میں نے شخص مسنی بیان کے جین۔ م۔ وان کان الاول اخذہ فرما و الثانی فقتلہ فہو الاول ولم یوکل لاحتمال الموت بانثائے و ہولیس بذکاة للقدرة علی ذکاة الاختیار بخلاف الوجه الاول۔ اور اگر بول شکاری نے اس کو زخم کاری سے مجروح کر دیا ہو یعنی وہ صید کا منتزع نہیں رہا پھر دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو صید مذکور اول کے واسطے ہو یعنی پاک اول ہو مگر کیا بائین جائیگا کیونکہ احتمال ہو کہ شاید دوم کے تیر سے مراد ہو حالانکہ اب وہ فوج کیا جانا اگر اتنے آتا ورنہ مر جاتا) حالانکہ دوسرے کا ارنا فوج نہیں ہو کیونکہ اس پر اختیاری فوج کی قدرت حاصل ہی برخلاف پہلی صورت کے۔ جبکہ وہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا کہ دوسرے تیر مارا تو یہ فوج ہو گیا اس واسطے کہ یوں ہی اضطراری طریقہ سے وہ فوج ہو سکتا ہو اور اختیاری فوج کی قدرت اس پر نہیں ہو اور دوسری صورت میں اس پر فوج اضطراری کی قدرت موجود ہو لہذا دوسرے کے قتل سے مراد ہو جائیگا۔ و ہذا اذا کان الرمی الاول بحال ثم جنہ العید۔ اور یہ حکم اس وقت ہو کہ اول غرب تیر ایسی حالت ہو کہ شاید صید مذکور اس سے پہلے ہوا ہے۔ اور اس قابل نہ ہو کہ وہ فوج ہو چکا۔ لہذا جبکہ کمون الموت مضافاً الی الرمی الثانی اس واسطے کہ ایسی ہی صورت میں دوسرے تیر کی طرف اس کا مرنا سبب ہو سکتا ہو۔ کیونکہ اگر پہلے ہی تیر سے مرچا ہو یعنی ملے ہو چکا کہ نہیں ہو چکا تو دوسرے تیر کی طرف مرنے کی نسبت بے معنی ہو۔ حالانکہ اگر اول بحال نہ ہو بلکہ منہ العید بان لا یبقی فیہ من الحیات الا بقدر ما یبقی فی الذبیح کما اذا باقی راسہ یکل۔ اور اگر قتل اول کی غریب ایسی حالت ہو کہ اس سے پہلے ہو چکا تھا مثلاً صید مذکور میں زندگی باقی نہیں ہی سوائے اس قدر حیات کے جیسے مذبح میں رہ جاتا ہو مثلاً اول قتل ہونے کے بعد اس کا سر جدا کر دیا ہو تو یہ شکار بھی حلال ہو گا۔ یعنی جیسے وہ ملک حلال ہو ویسے ہی اس کا کھانا بھی حلال ہو اور دوسرے کا تیر مارنا بے اثر و بیفائدہ ہو۔ لان الموت لا یفنا فی الرمی الثانی لان وجودہ و عدمہ بمنزلۃ۔ اس واسطے کہ صید مذکور کا مرنا دوسری تیر اندازی کی جانب صفات نہیں ہو گا کیونکہ دوسرے تیر کا وجود عدم برابر ہو۔ جبکہ وہ پہلے ہی تیر سے فوج ہو چکا۔ وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش الا انہ یبقی فیہ الحیوۃ اکثر مما یکل بعد الذبح بان کان یعیش یوما و دونہ فقلے قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان ہذا القدر من الحیات لا یحرم ہما عندہ۔ اور اگر میرا مل سے حالت صید یہ ہو کہ وہ زندہ نہیں رہ گیا لیکن ابھی اس میں اتنی زندگی باقی ہو جو مذبح جانور کی حیات سے زائد ہو یا نہ ہو یعنی کہ صید مذکور مثلاً ایک روز یا اس سے کم زندہ رہ سکتا ہو قیام الی آخر کے قول ہمدوسرے شخص کے تیر مارنے سے وہ حرام نہیں ہو گا کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اس قدر زندگی کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ بلکہ یہ بھی بمنزلہ مذبح کے ہو۔ وعند محمد رحمہ یحرم لان ہذا القدر من الحیات معتبر علی ما عرفت من مذہبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منہ العید سوار ولا یکل اور امام محمد رحمہ کے نزدیک صید مذکور دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائیگا اس واسطے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک ایک روز یا کم کی قدر حیات معتبر ہو جیسا کہ امام محمد رحمہ کا مذہب معلوم ہو اور اس صورت میں جو حکم ہو اور در صورتیکہ اول تیر سے صید کی یہ حالت ہو کہ شاید بیچ جائیگا جو حکم ہو دو دن حکم یکس چھ دن یعنی شکار مذکور حلال نہیں ہو گا۔ اور شاید کہ شیخ مفسر رحمہ کے نزدیک یہی قول اصح ہو اور شریعت نے اعلم ہم۔ بالحد جب صید مذکور تیر اول سے کم مجروح ہو



کہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے نیزہ والا اسکا مالک ہوگا اور اسکو حلال ہوگا اور جب تیرا دل سے وہ صید ہونے  
 سے خارج ہو چکا تو وہ اصل کی ملک ہوگا اور اس میں کچھ خلل نہیں ہوگا یہ کہ اسکا کھانا حلال ہو یا نہیں تو اس میں تفریق نہیں  
 ہوتا اور جب وہ اصل کی ملک ہو چکا تو دوسرے کا منہل مذکور شخص اول کی ملک میں نصرت ہو اور اس نصرت سے دوسرے  
 صید بمنزلہ ذبیح ہو چکا تھا کچھ ضرر نہیں پہونچا اور دوسرے وہ حرام ہو گیا ہو نہ ہو نہ چکا۔ قال والثانی ضامن بقیمت  
 للاول غیر بالنقص جراحہ۔ اور دوسرا تیرا مال والا اسکی قیمت کا اول کے واسطے ضامن ہو سوائے اس نقصان  
 کے جو اول کی جراحہ نے صید میں پیدا کیا ہو۔ یعنی جو کچھ اس جانور کی قیمت ہو وہ دوسرا تیرا مال والا اول  
 کو ادا کرے لیکن اول کے مجروح کرنے سے اس میں نقصان پیدا ہوا ہو تو اسی نقصان کے ساتھ اسکی قیمت ادا کر دیا جائیگی  
 لانہ التلک بالرمی صیدا مملوکا۔ ضامن اس دلیل سے کہ دوم نے تیرا مال اول کا شکار ملوک بر باد کر دیا ہے  
 یعنی حرام ہو گیا حالانکہ وہ اسکی ملک ہو چکا تھا۔ لانہ ملکہ بالرمی المشخن۔ کیونکہ اول جو زخم کاری پہونچانے کے  
 اسکا مالک ہو چکا تھا۔ جبکہ اسکی زخم کاری سے وہ صید نہیں رہا کہ ہاتھ نہیں آتا بلکہ جب چاہتا اسکو گرا لیتا  
 اور اگر حاجت ہوتی تو اسکو حلال کر لیتا اور نہ مر جاتا تو حلال تھا۔ پس جب دوم نے تیرا مال حرام کر دیا تو اسکا ملوک  
 جائز تلف کر دیا۔ و ہونقصو حص بجر احۃ۔ اور حال یہ کہ صید مذکور جو زخم اول کے ناقص ہو۔ تو اسی قدر  
 ناقص کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ و قیمتہ المتلف تعبر یوم الا تلف۔ اور تلف کردہ مال کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے  
 جو تلف کرنے کے روز ہو۔ پس تیرا مال کے روز قیمت ہو وہ بحساب نقص مذکور کے تاوان دے۔ مثلاً اس  
 روز بازار میں ہرن کی قیمت آٹھ آنہ ہو جبکہ زخم شکار سے مجروح ہوا۔ بغیر جس کے بارہ آنہ ہو تو وہ آٹھ آنہ قیمت کا ضامن  
 ہوگا اگرچہ تاوان ادا کرنے کے روز مجروح ہرن کی قیمت چار آنہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ تاویلہ اذا علم ان القتل  
 حصل بالثانی بان کان الاول بحال یوزان یسلم الصید منہ والثانی بحال لا یسلم الصید منہ بكون  
 القتل کلہ مضافا الی الثانی۔ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ اس حکم مطلق کی تاویل یہ ہے کہ شخص دوم کے ضامن ہونے کا  
 حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو کہ صید مذکور کامر جانا جو تیرا دوم کے واقع ہوا باین طور کہ زخم تیرا اول ایسی حالت پر  
 ہو کہ شاید اس سے صید نکلا جائے اور زخم تیرا دوم ایسا تھا کہ اس سے صید نکلا نہیں سکتا تھا تاکہ پورا قتل منسوب  
 بنجانب زخم دوم ہو۔ چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا کہ ضامن ہونا اسی وقت ہوگا کہ زخم دوم سے حرام ہو جائے  
 ورنہ جب اس سے ضرر نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔ وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصا بجر احۃ فلا یغنیہ کلام۔ اور حالت  
 یہ ہے کہ شخص دوم نے اول کے ملوک حیوان کو قتل کیا در حالیکہ وہ جراحہ اول سے ناقص تھا پس وہ کامل حیوان کا ضامن  
 نہ ہوگا۔ بلکہ ناقص کا ضامن ہو۔ کما اذا قتل عبد امر یفنا۔ جیسے کسی نے دوسرے کے غلام مریش کو  
 قتل کیا۔ تو مندرست کا ضامن نہیں ہوتا اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو مندرست کی قیمت نہیں  
 دیتا ہے۔ یہ سب اس صورت میں ہے کہ تیرا دوم سے صید قتل ہونا معلوم ہو اسطرح کہ زخم اول قاتل نہیں اور زخم دوم قاتل ہے  
 وان علم ان الموت حصل بجر احین اولایہری۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ دونوں زخموں سے صید کا مرنا معلوم  
 ہو ورنہ بالثانی نہیں ہوتا کہ یکس زخم سے مرے۔ قال فی الزیارات لیمن الثانی بالنقص جراحۃ ثم یغنی  
 نصف قیمتہ بجر و جرح احین ثم یغنی نصف قیمتہ کما۔ فان دون دون صورتوں کا حکم زیادات میں اسطرح فرمایا  
 کہ جس دوم ایک تو اس نقصان کا ضامن ہوگا جو اسکی زخم سے پیدا ہوا ہو۔ پھر وہ بارہ اس جائز کی نصف قیمت کا جو  
 دوسرے موت بخون ہونے کے حسب سے امانہ کی جائے ضامن ہوگا پھر بارہ اس مال کے گوشت کی نصف



قیمت کا خاص ہوگا۔ اور ان تینوں وجوہ ضمانت کے دلائل بیان فرمائے۔ اما الاول فلا نہ جرح حیوانہ مملوک  
 للغير وقد اقصه فیمن بالقصہ اولاً۔ اول یعنی ضمان نقصان کی یہ وجہ ہے کہ اسے غیر کی ملکیت کو مخرج کیا اور  
 اس سے نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ نقصان آیا اس کا خاص ہو۔ واما الثاني فلان الموت حصل بالجرح حتی  
 فیکون ہونافاً نصفہ و ہونافاً مملوک لیسیرہ فیمن نصف قیمتہ مخرجاً بالجرحتین لان الاولی ما کان  
 بعینہ والثانیہ ضمنہا مرقۃ فلا یضمنہا ثانیاً۔ اور ضمان دوم یعنی زندہ کی نصف قیمت بحساب مخرج بدو جرح است  
 کا خاص اس وجہ سے ہوگا کہ صید مذکور کا مرنا دو جرحوں سے واقع ہوا (خواہ معلوم ہو یا دریافت ہو کیونکہ دریافت  
 ہونے کی حالت میں گویا دونوں سے مراد ہے) تو شخص دوم اس کے نصف کو تلف کرنے والا ہوا حالانکہ یہ جائزاً ایک شخص  
 غیر کا مملوک تھا تو دوم اس کی نصف قیمت کا جو دو زخموں سے مخرج ہونے کی حالت میں اندازہ کی جاوے خاص ہوگا  
 کیونکہ زخم اول تراکے نفل سے نہیں تھا اور زخم دوم اگرچہ اس کے نفل سے تھا مگر ایک مرتبہ اس کا تادان دے چکا تھا  
 و دوبارہ اس کا خاص ہوگا۔ پس صید مذکور کی قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان خارج کر دیا جائیگا پھر قیمت  
 کے نصف کا خاص اس وجہ سے ہوگا کہ اس نے اپنے زخم سے تلف کر دیا کیونکہ مفروض یہ کہ صید مذکور اس کے زخم سے  
 بھی مراد ہے۔ واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذکاة الاختیار ولاری الثانی فہذا بالرمی  
 الثاني فسد علیہ نصف اللحم فضمنہ ولا یضمن النصف الآخر لانه ضمنہ مرکہ فدخل ضمان اللحم فیہ۔  
 اور ضمان دوم یعنی نصف گوشت کے تادان کی وجہ یہ ہے کہ صید مذکور تیرا اول کے بعد اس قابل تھا کہ اختیاری ذبح سے  
 حلال ہو جاتا اگر دوسرے نے تیر نہ مارا ہوتا پس دوم نے اپنے حرام سے اس کا نصف گوشت حرام کر دیا تو نصف  
 گوشت کا خاص ہوگا اور باقی نصف کا اس واسطے خاص ہوگا کہ ایک بار وہ اس جائز کی نصف قیمت کا خاص ہو چکا  
 تو اس میں گوشت کا تادان بھی داخل ہو چکا۔ پس یہ سب اس صورت میں کہ تیرا اول کے بعد اول نے کچھ زخم نہیں  
 پہنچایا۔ وان کان رماہ الاول ثانیاً۔ اور اگر اول تیر مارنے والے نے صید مذکور کو دوبارہ تیر مارا۔  
 فنی یہ صورت ہوئی کہ ایک شخص نے صید کو تیرا کر مخرج کر دیا جس سے وہ صید نہیں رہا پھر خدا نے دوبارہ  
 تیرا کر نش کر دیا تو کیا وہ بیاح ہے۔ فاجواب فی حکم الاباحۃ کا جواب فیما اذا کان الرماہ غیرہ۔ تو بیاح ہونے  
 میں جواب حکم یہ ہے کہ جیسے اس حالت میں کسی غیر نے تیرا کر جو حکم مفصل مذکور ہوا وہی اس کا حکم ہے کہ بیاح  
 وغیرہ بیاح کا مارتا اس امر پر مبنی ہے کہ صید مذکور جب صید نہیں رہا تو اب ذکاة اختیاری لازم ہے پس اگر خود ہی اس کے  
 ذکاة اختیاری جو کہ ذکاة اضطراری سے ارڈا لے تو حرام ہو جائیگا۔ ولیمیر لکما اذ رماہ صید علی قتلہ۔ لاجل  
 فاشنہ ثم رماہ ثانیاً فانزلہ لاجل لان الثاني محرم کذا ہذا۔ اور اب ہو گیا جیسے کسی نے پہاڑی کی بولی سے  
 شکار کو تیرا کر اس کو زخم کاری سے بیکار کر دیا پھر اس کو دوبارہ تیرا کر نیچے اتار دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس  
 کہ دوبارہ تیر مارنا اس کا حرام کرنے والا ہے پس ایسا ہی اس صورت مذکورہ بالا میں ہے۔ قال ویجوز اصطیادہ  
 یرکل لحمہ من الحيوان وما لا یوکل لا طلاق ما لم یذبح۔ شکار مارا بیسے حیوان کا جائز ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے  
 اور بیسے حیوان کا بھی جائز ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ لاجل لان الثاني محرم کذا ہذا۔ یعنی تو کہنے والے واذ ینزل  
 فاصطادوا۔ میں شکار کر کے کی مطلق اجازت ہے اور یہ خصوصیت نہیں کہ بیسے جائز کو شکار کر دے حلال ہے اور ارام  
 وغیرہ طیار کے نزدیک صید اسی جائز کے ساتھ خاص ہے جس کا گوشت کھایا جاوے اور ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ صید  
 اور خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو۔ والصید لا یختص بما کول اللحم قال فاللحم صید المملوک



ارانب و اقبال + واذار کبت قصیدی الابطال + اور صید کا لفظ کچھ ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے  
 پہلے کہ عرب کے شاعر نے کہا کہ صید الملوک اصح - یعنی بادشاہوں کا صید تو خرگوش، دلوڑی، ہن اور مین جب  
 سوار ہوا تو میرے صید بہادران دلیر مین فن - پس شاعر نے دلیر آدمیوں پر صید کا اطلاق کیا حالانکہ آدمیوں کا گوشت  
 کسی قوم میں کسی وقت جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم سے خاص نہیں ہے۔ ولان صید سبب  
 اللہ انتفاع بجلدہ او شعرہ اور لیشہ اولاستمد فلح شرہ - اور اس دلیل سے کہ جبکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے  
 اسکا شکار سبب ہر کہ اسکی کھال یا بال یا ہون سے نفع اٹھایا جادے یا اسکا ضرر و شرارت دور ہو فن - یعنی  
 غیر ماکول اللحم کے شکار سے یہ فائدہ ہر کہ فکار کے سبب سے شیر کی کھال اور سمور و سنجاب کے بال و ہنس وغیرہ کے پر  
 حاصل ہونگے یا لاگو بھیرے دیشر وغیرہ کا ضرر دور ہو جائیگا۔ وکل ذلک مشروع و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب  
 اور یہ ہر ایک امر مشروع ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - (فروع) - اگر شکار کے واسطے جال لگایا پس صید اس میں  
 پھنکر مر گیا تو مردان ہر - اگر جال بچھایا خواہ کسی شکار کے واسطے بچھایا ہو یا نہیں پس اس میں شکار بچھنس گیا تو  
 جال والا اسکا مالک ہر اور اگر کوئی توکری اسواسطے لگائی کہ اس میں شکار پھنسے حالانکہ توکری کچھ شکار مارنے کا آہ نہیں  
 ہے لیکن جب یہ قصد ہو اور شکار بچھنس گیا تو مالک ہو گیا - الظہیر یہ - یعنی دوسرا شخص اسکو نہیں لے سکتا۔ و اگر شکاری  
 نے جال وغیرہ سے شکار پکڑا پھر وہ اسکے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اسکو کسی غیر نے پکڑا تو وہ شخص اول کی ملک ہر اور دوسرے  
 کو مل نہیں ہر اسواسطے کہ چھوٹ بھاگنا یا ہر جسے غلام بھاگ گیا یا کبوتر اڑ گیا حالانکہ اس سے ملکیت نازل نہیں ہوتی  
 ہر - محیط السخسی - اسی واسطے سیر کبیر سے منقول ہر کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا مطلقاً حلال نہیں ہر اور اگر چھوڑ  
 مین یون کہا کہ جو شخص اسکو پکڑے اسکے واسطے مین نے بیع کیا تو اس میں منسلخ کا اختلاف ہر یعنی بعض کے نزدیک  
 بیع ہر اور بعض کے نزدیک نہیں - العنفری - یہ مسئلہ صریح ہر کہ اس ملک مین جو عوام جاہل بازاروں سے پرند خرید کر  
 چھوٹے مین پر حرام ہر - اول تو عقاد مین فساد کہ یہ کفار عرب و ہنود کا عقیدہ فاسد ہے - دوم یہ کہ ماں پر باد کرنا اور دوسرے  
 کو دھوکے مین ڈانا حرام ہر - اور واضح ہو کہ حدیث شریف مین یہ امر ممنوع ہر کہ آدمی یا جانور کسی کو اسکے کیم سے جدا  
 کیا جادے حالانکہ اس ملک کے چڑیا کار اکثر جانوروں کے چھوٹے چھوٹے بچے نکال لاتے ہیں حالانکہ یہی خود کھانے کے لائق نہیں  
 ہوتے ہیں یا اکثر جانوروں کو پکڑ لیتے ہیں حالانکہ اس زمانہ مین انکے بچے ہوتے ہیں پس یہ فعل حرام و بے رحمی مکرہ ہے -  
 اگر کسی نے چڑیا مار کر دیکھا کہ اسنے ایسے بچے نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ اسکے ماں باپ پریشان چلاتے ہیں اور اس  
 شخص کو چڑیا مار کو منع کرنے کا اختیار اسوجہ سے نہیں کہ سلطنت موجودہ مین ممانعت نہیں ہے پس اسنے یہ بچہ خرید کر کھیر  
 رکھ دیے یا جوڑا ماں باپ کا بچن کی وجہ سے لیکر چھوڑ دیا تو وہ اب جمل ہر لیکن اسی شرط سے کہ اپنی ملک سے خارج کرے  
 اور جو پکڑے اسکے لیے بیع کر دے اور مترجم نے سابق بیان کر دیا کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے مین ثواب ہر -  
 باز کو زندہ جانور پر سکھانا حرام ہر - الذخیرہ - جیسا کہ صحیح کی احادیث مین صریح ہے جیسے زندہ جانور کو تیر اندازی وغیرہ  
 کا نشانہ بنانا حرام ہر - م - اگر کسی شخص چڑیا مارنے حاکم سے کوئی جگل ولسطے شکار و پرندوں کے اجارہ لیا تو باطل ہر اور  
 جسے اس جگل سے شکار پکڑا اسکے ولسطے حلال ہر - السراجہ بکری فوج کی اور ملتوم دو گین سب قطع کرین پھر کسی نے  
 اضمطراب دور ہونے سے پہلے اسکے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ حلال ہر - ان - رخانیہ - شست مین مچھلی بچھنی پس  
 اگر کھال کو اسنے خشکی مین اسی جگہ ڈال دی کہ جب چاہے پکڑے تو مالک ہو گیا اور اگر مانی مین چھوٹ گئی تو مالک نہ ہو گا  
 الخطا - اگر بانی کاٹ کر اپنی زمین مین داتا کہ مچھلیاں بہ کر آ جائیں پس بہت سی مچھلیاں آئیں تو ابھی وہ مالک



نہیں ہر پھر اگر پانی اس قدر قلیل ہو گیا کہ وہ ہاتھ سے پکڑ سکتا ہو تو مالک ہو گیا حتیٰ کہ دوسرا انکو نہیں لے سکتا ہے۔ الذخیرہ۔  
 اگر اپنی زمین میں گڑھا کھودا اور اس میں ہرن گرا پس اگر اسی واسطے کھودا ہوا صید سے اس قدر قریب ہو چکا کہ چاہے  
 پکڑے تو وہی مالک ہو ورنہ جو پکڑے مالک ہو گا۔ القاضی خان المیٹ۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شکار نے بچہ یا انڈے  
 دیے تو جو پکڑے وہ مالک ہے اور اگر مالک زمین نے قبضہ کر کے رکھ چھوڑا ہو تو وہی مالک ہو چکا۔ الطہیریہ۔ اگر شہر یا  
 سوا دین کسی نے بازو جرحہ وغیرہ جسکے پاؤں میں پاؤں ہونے کا نشان ہو گرفتار کیا تو اس پر واجب ہے کہ شناخت کرے اگر مالک  
 کو داپس کرے اور اسی طرح اگر ایسا ہرن پکڑا تو بھی یہی حکم ہے۔ المبسوط۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کبوتروں کے پاؤں  
 کو تر پکڑتے ہیں سب حرام ہیں اور ان پر واجب ہے کہ شناخت کرے اگر چہ کبوتر داپس کون اور اسی طرح جو لوگ صید  
 لگاتے ہیں یعنی ہمارا کبوتر اگر تمھارے یہاں جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہے یعنی تم پکڑو تو مکمل ہے۔ یہ لغوی ہے  
 اور ہر ایک دوسرے کے واسطے ضامن ہے مگر آنکہ بعد پکڑنے کے بخوشی خاطر رہے کہ وہ غلوہ ملک غیر کے یہ قمار بازی  
 حرام ہے۔ م۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جسے کبوتروں کا بیج بنایا یعنی جس میں کبوترانڈے بچہ دبا کرتے ہیں پس لوگوں کے کبوتروں  
 نے اس میں انڈے بچہ دیے تو اسکو یہ بچہ حلال نہیں ہیں کیونکہ بچہ کی ملک جب ہو کہ اصل کبوتران کی ملکیت حاصل ہو لیکن اگر  
 یہ شخص فقیر ہو تو محتاج کی وجہ سے اسکو تناول حلال ہو گا اور اگر غمگین ہو تو چاہیے کہ کسی فقیر کو صدقہ میں دیکر اس سے کسی خفیف  
 مال کے عوض خرید لے۔ المبسوط۔ پاؤں کبوتر حکم صید میں نہیں ہیں اور بلبل (یا صید دیگر) کو بچے میں بند کر کے لگانا مکروہ ہے  
 ۵۔ اگر غمگین کبوتروں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور شہد کثیر پیدا ہوا تو یہ شہد کوئی غیر شخص نہیں لے سکتا ہے  
 کیونکہ شہد بچہ صید نہیں ہے۔ ان اگر یہ کھیاں کوئی پکڑے تو جائز ہے بشرطیکہ مالک زمین نے اپنے قبضہ کیا ہو۔ الذخیرہ۔ دو  
 شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتری تو بچہ اسی شخص کی ملکیت ہونے جی ادہ ہے۔ ان تاریخانہ۔ اگر غریب  
 نے کھجور یا تیرا اور اس وقت میں اسنے بجائے نام آگے عزوجل کے سب کا نام لیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الطہیریہ۔  
 اگر شکار اسکے ہاتھ آیا اور اسکے قبیح کرنے پر قابو نہیں پایا حالانکہ اس میں مذبح سے زیادہ زندگی موجود ہے تو ظاہر الودائع میں  
 یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الکافی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ انہیں۔ (فروع متعلقہ صید سک وغیرہ)۔ بھلی وٹیر بھی  
 کھائی جاتی ہے اور دونوں میں اس قدر فرق ہے کہ ٹیر مری اگر بے سبب مری ہو کھائی جاوے اور بھلی اگر بغیر سبب مری ہو تو  
 نہیں کھائی جائیگی۔ الطہیریہ۔ اگر بھلی پکڑی اور اسکے پیٹ میں دوسری بھلی نکلے تو اسکے کھانے میں سفاقت نہیں ہے۔  
 کئے کا پیٹ بھاڑا گیا اور اس میں سے بھلی نکلے اگر وہ گلی شری ہو اور بالکل درست ہو تو کھانے میں سفاقت نہیں ہے  
 اور اگر طائر نے پیٹ کی اور اس میں بھلی نکلے تو نہیں کھائی جائیگی۔ اور اگر بھلی مری پس اس میں سے کوئی ٹکڑا الگ ہو گیا  
 تو کھایا جاوے۔ اور باقی بھی کھایا جاوے۔ القاضی خان۔ جو بھلی کہ بوجہ پانی کی حرارت یا سردی یا کدورت کے مر گئی  
 تو امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ کھائی جاوے اور یہ لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جواہر الاخطائی  
 یا جواہر اگر توحش ہو جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہو جائیگا یعنی اسکو اضطرابی قبیح کے طور پر نہ کرنا جائز ہو گا۔ الطہیریہ۔ اگر نہ  
 ہوئے ہرن کو صید گمان کر کے تیرا اور اس قیر سے کوئی صید شکار ہوا تو وہ نہیں کھایا جائیگا کیونکہ اصل میں جس طرح قبیح تھا وہ  
 صید نہیں ہوا تھا اور اسی طرح اگر اس پر کھجور اور اسنے دوسرا صید شکار کیا تو نہیں کھایا جائیگا اور اسی طرح اگر ہاتھی پر چٹا چھوڑا اور اسنے  
 ہرن مارا تو نہیں کھایا جائیگا۔ محبت الخیری۔ یہ ہونٹ ہے کہ ہاتھی پاؤں ہونے جائز ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ ہاتھی دراصل صید ہے اور ہاتھی  
 صید نہیں رہتا۔ م۔ اور بھلی وٹیر حکم صید ہے اور یہی صحیح ہے۔ محیط الخیری۔ ۵۔ اگر اپنا شکار چھوڑ دیا تو ملک زائل نہ ہوگی اور اسی طرح  
 اگر اپنا گھوڑا لوٹ چھوڑ دیا تو بھی ملکیت زائل نہ ہوگی۔ ع۔ اس سے معلوم ہوا کہ سائنٹیل وغیرہ میں ملکیت زائل نہیں ہوتی۔



# کتاب الرهن

یہ کتاب رہن کے مسائل و احکام کے بیان میں ہے۔

الرهن لغة مجلس الشئ باي سبب كان۔ رہن لغت میں کسی کو روکنا کسی سبب سے ہو۔ فنس یعنی کسی چیز کو کسی سبب سے روک لینا لغت میں رہن ہے۔ قال تامل كل نفس بما كسبت رهنه۔ یعنی ہر نفس اپنی کمائی کے عوض رہن ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اپنے لئے ہوئے گناہوں کے وبال میں مجوس ہے۔ اور ظاہر یہ عام ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے ساتھ عقیدہ ہو خواہ نیک ہو یا بدہون بلکہ مجوس و مقلد ہونے میں اعمال کی مذمت مقصود ہونے کا اشارہ ہے۔ راسد تامل اعلم۔ بہر حال لغت میں رہن معنی عام ہے کہ کوئی چیز ہو اور کسی سبب سے ہو جبکہ وہ اس سبب سے مجوس ہو تو مرہون ہے۔ وفي الشريعة جعل الشئ مجوساً بحق يملك استيفاء دهن الرهن۔ اور شریعت میں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں مجوس کرنا جس کا حاصل کر لینا اس چیز سے ملن ہو۔ فنس۔ تو رہن ضرور مالی چیز ہے اور حق قصاص وغیرہ نہیں بلکہ ایسا حق ہو جو اس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کالہ یون۔ جیسے قرضہ بین فنس کہ وہ مرہون سے حاصل ہو سکتے ہیں اور اسی طرح غصب کے عوض رہن دینا بھی جائز ہے مثلاً دیہ نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور آخر اس کے عوض اپنا مکان دیدہ کو رہن دیا چنانچہ اگر اس نے مغضوب تلف کیا تو مکان نہ کرے قیمت وصول کر سکتا ہے۔ پس رہن کا غرض صرف مضبوطی ہے تاکہ قرضہ وصول ہو تو بذریعہ رہن کے وصول کر لیا جاسکے اور اس زمانہ میں جو لوگوں نے اسلام سے باطن میں کفر اختیار کر کے رہن کو کمائی و منافع کا طریقہ سمجھا ہے یہ محض سنا فائدہ جمالت ہی حتیٰ کہ مالدار آدمی کا رخ کرتا ہے کہ جائیداد والا حاجت مند اپنی جائیداد رہن کرے تاکہ منفعت حاصل ہو حالانکہ قرض سے منفعت مال کا مقصود حرام ہے اور رہن فقط مضبوطی کی غرض سے مشروع ہے تاکہ اگر قرضہ اسے وصول نہ ہو تو اس جائیداد سے وصول کیا جاسکے اور قرض حسنہ کا قیاس بدیل ہے۔ و ہو شریع۔ اور رہن ایک امر مشروع ہے۔ بدیل قرآن و حدیث و اجماع است و قیاس مجتہد۔ بقولہ تعالیٰ فرمان مقبوضہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ فرمان مقبوضہ فنس۔ یعنی جب سفر میں ہو اور وہاں تک قرضہ کا لکھنے والا نہ پاؤ تو مقبوضہ رہن لے۔ و لما روی انه عليه السلام اشترى من يهودي طعاماً ورهنه بهما درعه سائر بدیل روایت صحیحہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے ایچ خرید لیا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کو رہن دیدی فنس۔ کہانی حدیث البخاری و مسلم۔ وقد انعقد علی فلان الاصلع سائر جوارہن بر اجماع است منعقد ہوا ہے۔ ولانہ عقد وثیقہ بجانب الاستيفاء فيجبر بالوثيقة فی طرف الوجوب و ہی الکفالة سائر بدیل قیاس کہ رہن ایک مضبوطی کا عقد بجانب استيفاء ہے تو اس کا قیاس جانب وجوب کی مضبوطی پر ہے اور وہ کفالت ہے فنس۔ حاصل یہ کہ ذمہ واجب ہونے میں مضبوطی کا عقد بالاتفاق جائز ہے اور وہ کفالت ہے چنانچہ مرہون کے ذمہ واجب ہونے میں ایک شخص کفیل کا ذمہ ملانا جائز ہے کہ وہ بھی واجب ہونے کا ذمہ ہے اور قرضہ کے دو جانب میں ایک بجانب وجوب معنی ذمہ واجب ہونا اور دوم جانب وصول پس جب واجب ہونے کی جانب بذریعہ کفالت کے مضبوطی جائز ہے تو وصول مال کی جانب مضبوطی بدرجہ اول جائز ہے اس واسطے کہ وصول اصل مقصود ہے۔ مع۔ واضح ہے کہ رہن صحیح نہیں چنانچہ قرض ایسے قرضہ کے جو ظاہراً باطناً واجب ہو پس اگر قرضہ دار درہن صحیح نہیں ہے۔ امکانی۔ قال الرهن انعقد بالايجاب والقبول ونظم بالقبض۔ قہوری نے لکھا کہ رہن کا انعقاد بايجاب و قبول ہوتا ہے اور پورا ہونا قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے فنس۔ معنی جب تک قبضہ نہ ہو



جب تک لزوم نہ ہوگا۔ اور یہی عامہ شلح کا قول ہے کہ ایجاب و قبول دو زن رکن ہیں۔ قالوا الرکن الا ایجاب بحرمہ  
لأنه عقد تبرع فلیتم بالتبرع کالبتہ والصدقۃ یعنی شلح کہتے ہیں کہ رکن فقط ایجاب ہی اس واسطے  
کہ یہ عقد تبرع ہے تو فقط تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ جیسے ہبہ و صدقہ و فتنہ یعنی جیسے ہبہ یا صدقہ  
لازم نہیں ہوتا اسی طرح راہن پر رہن دینا لازم نہیں ہے بلکہ وہ اپنی ضرورت وغیرہ سے رہن خود دینا منظور کرتا ہے تو رکن  
اسی کے قول سے نام ہو جائیگا۔ شلح کہے کہ میں نے مجھے یہ چیز رہن دی یا عوض میرے قرضہ کے جو مجھے آتا ہے رہن ہی  
اس کے مانند کوئی لفظ ہے اور لفظ رہن شرط عین ہے حتیٰ کہ اگر کوئی خرید کر الے کو کپڑا دیا کہ اس کو رکھ لے یہاں تک کہ میں  
خیر اقرضہ ادا کر دوں یا نہیں دیدوں تو یہ کپڑا رہن ہو جائیگا کیونکہ معنی رہن بیان ہے اور ان عقود میں معانی ہی مستعمل ہیں  
میں کما فی البدیہ۔ والقبض شرط اللزوم علی ما بینہ ان اشارۃ اللہ تعالیٰ۔ اور مرہون پر قبضہ ہو جاتا عقد  
رہن لازم ہو جانے کی شرط ہے چنانچہ ہم اس کو اشارۃ اللہ تعالیٰ بیان کیے گئے۔ یعنی جب مرہون پر قبضہ ہو گیا تو رہن  
پس رہن کے احکام جاری ہونگے اور جب تک ایجاب و قبول محتاج تک رہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن دینا چاہتا ہے  
شلح غلام اس کو فروخت کرے کیونکہ بدون قبضہ کے لزوم نہیں ہوا تھا۔ وقال مالک یلزم بنفس العقد لانه  
مختص بالمال من الجانبین فصار کالبیع۔ اور امام مالک نے کہا کہ خالی ایجاب و قبول ہی سے رہن لازم  
ہو جاتا ہے اس دلیل سے کہ جانین سے مال کے ساتھ رہن کا اختتام ہے تو وہ شلح ہی کے ہو گیا۔ اور یہی عقد  
ایجاب و قبول سے بدون قبضہ کے لازم ہو جاتی ہے اور ایک جانب بیع ہے اور دوسری جانب شلح ہی اسی طرح رہن میں  
ایک جانب قرضہ اور دوسری جانب مال مرہون ہے ولانہ عقد وثیقۃ فاشبہ الکفالۃ۔ اور اس دلیل سے بھی  
کہ رہن ایک عقد مضبوطی ہے تو وہ کفالت کے شاہ ہے۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ کفالت صرف ایجاب و قبول سے لازم ہے  
ہر اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوگا اور قبضہ مرہون کی ضرورت نہیں ہے۔ ولنا ما تلونا۔ اور ہماری دلیل  
وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی۔ یعنی قولہ تعالیٰ فزان بقبضہ۔ پس اس میں رہن کے ساتھ قبضہ ہونے کا وصف ظاہر ہے  
نظم کلام میں۔ یہ جزاء بحر الفاعل اور شرط اوپر مذکور ہے اور جزاء میں (زمان) مصدر ہے۔ والمصدر المقرون بحرف تاء  
فی محل الجراء یراد بہ الامر۔ اور جزاء کے محل میں جو مصدر کہ حرف تاء کے ساتھ مذکور ہو اس سے امر مراد ہوتا ہے  
تو یہاں مصدر سے امر کے معنی ہیں کہ رہن ہو جو قبضہ ہو یا رہن دو موصوف بقبضہ۔ اور اسکی نظیر قولہ تعالیٰ۔ فغرب الرقاب۔  
اذناکر ذن کہ۔ حالانکہ معنی یہ کہ پس مارو اگر ذین کافرون کی۔ اور قولہ تعالیٰ فتحریر رقبہ مومنہ۔ یعنی اگر خطا سے مومن کو قتل کیا تو آزاد  
کرنا رقبہ مومنہ یعنی تو آزاد کرو رقبہ مومنہ۔ پس معلوم ہوا کہ آیت رہن میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن ہو یا دو قبضہ و بقبضہ کا حکم  
دید یا پس معلوم ہوا کہ قبضہ شرط لزوم ہے۔ ولانہ عقد تبرع لہا ان الراہن لا یستوجب بمقابلۃ علی المرہن شیئاً لہذا  
لا یجبر علیہ فلا بد من استغناء کما فی الوصیۃ۔ اور آیت کریمہ کے سوائے دوسری دلیل یہ ہے کہ رہن ایک عقد تبرع ہی ہے  
راہن بہلازی چیز نہیں ہے کیونکہ راہن بمقابلہ رہن کے مرہن پر کسی چیز کا استحقاق حاصل نہیں کرتا اور اسی تبرع کی  
وجہ سے رہن پر اس کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے تو اس کو نافذ کرنا ضروری ہے وصیت میں ہوتا ہے۔ یعنی ثبوت  
استحقاق کے واسطے نافذ کرنا ضروری ہے وصیت ایک عقد تبرع ہے کہ جب تک نافذ نہ کیا جاوے تب تک اس شخص  
کے واسطے کوئی استحقاق نہیں جس کے لیے وصیت ہے کیونکہ تبرع ہی حتیٰ کہ وصی اپنے واسطے وصی پر کوئی استحقاق نہیں  
نہیں کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ عقد تبرع ہر وہ عقد ہے جس سے عائد اپنے واسطے بمقابلہ اس عقد کے کوئی استحقاق حاصل  
نہیں کرے تو دوسرے کے واسطے اس کا استحقاق بھی حاصل ہوگا کہ عائد اس کو نافذ کرے جیسے وصیت میں ہوتا ہے اور



یہی بات رہن رہن سے راہن کوئی استحقاق مرہن پر حاصل نہیں کرتا تو لازم ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ راہن اسکو نافذ کرے۔ وذلک بالقبض۔ اور نافذ کرنا بذریعہ قبضہ کے ہے۔ پس جب راہن قبضہ دیدے تو لزوم ہو جائیگا اور اسی سے بیع میں اور رہن میں فرق مکمل آیا کہ بیع عقد صریح نہیں ہے کیونکہ ہر ایک بائع و مشتری میں سے دوسرے پر اپنا استحقاق حاصل کرتا ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ لزوم رہن کے واسطے قبضہ شرط ہے بھر قبضہ دو طور پر ہوتا ہے۔ ایک حقیقی قبضہ اور دوم یہ کہ تخلیہ کر دیا۔ ثم یمتفی فیہ بالتخلیۃ فی ظاہر الروایۃ لانه قبض بحکم عقد مشروع فاشبه قبض البیع۔ بھر عقد رہن میں قبضہ تخلیہ پر بظاہر الروایۃ اتفاق کیا جائیگا اسولے کہ یہ قبضہ بحکم عقد مشروع ہے تو وہ قبضہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔ یعنی قبضہ رہن کے واسطے ظاہر الروایۃ میں اسقدر کافی ہے کہ راہن تخلیہ کر دے کہ مرہن مال مرہون پر قبضہ کر لے حتیٰ کہ اگر مرہن و مرہون کے درمیان غلبہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا جیسے بائع نے بیع و مشتری کے درمیان غلبہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا اور وجہ شائبہ یہ ہے کہ قبضہ رہن بھی ایک عقد مشروع کے حکم سے ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا یثبت فی المنقول الا بالنقل۔ اور نوادر میں ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ جو رہن مال منقول ہو تو اس میں قبضہ بدون نقل کرنے کے ثبوت نہ ہو گا۔ حتیٰ کہ اگر راہن نے کھوڑا رہن کیا اور مرہن و گھوڑے کے درمیان غلبہ کر دیا تو وہ قابض نہ ہو گا یہاں تک کہ وہ گھوڑے کو اپنے بیان لجاوے۔ لانه قبض موجب للضمان ابتداءً بمنزلة الغصب۔ اسولے کہ قبضہ رہن ایسا قبضہ ہے جو ابتداءً میں موجب ضمان ہوتا ہے بمنزلة الغصب کے۔ حتیٰ کہ مال منسوب کی ضمانت غاصب پر صرف اتنی بات سے لازم نہیں ہوتی کہ مال منسوب و غاصب کے درمیان غلبہ ہے اسکو اٹھا لجاوے تو بھی صاحب اسکا ضمان نہیں یہاں تک کہ درحقیقت اسکو اٹھا لجاوے تو ضمان ہو جائیگا اسی طرح مرہن بھی قبضہ مرہون سے اسکا ضمان ہو جائیگا تو نقطہ تخلیہ سے ضمان نہ ہو جائیگا جب تک کہ اسکو منتقل کرے جبکہ مرہون مال منقول ہے اور بیع پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ قبضہ رہن تو ابتداءً ضمان کا موجب ہے۔ بخلاف الشرائع لانه ناقل للضمان من البائع الی المشتري ولیس بموجب ابتداء۔ برخلاف قبضہ خرید کے کہ وہ تو ضمانت کو بائع سے مشتری کی طرف نقل کرنے والا ہے اور ابتداءً ضمان کا موجب نہیں ہے۔ والا اول اصح۔ قول اول اصح یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم اصح ہے کہ رہن میں تخلیہ سے قبضہ کافی ہے۔ قال فاذا قبض المرہن مجوزاً منقراً متمیزاً تم العقد فیہ لوجود القبض کمالاً فلزم العقد۔ بھر جب مرہن لے مال مرہون پر اس طرح قبضہ کر لیا کہ وہ مقسوم یعنی بٹوارہ کی ہوئی اور راہن کے لگاؤ سے ناسخ اور غیر کے اتصال سے جدا متمیز ہے تو عقد پورا ہو گیا کیونکہ قبضہ پورا ہو گیا تو عقد رہن لازم ہو گیا۔ ثم۔ محوز یعنی مقسوم کی قید اسولے لگائی کہ غیر مقسوم کا رہن ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ یعنی غلبہ لگاؤ سے فارغ اسولے کہ اگر مکان رہن کیا حالانکہ اس میں راہن کا اسباب بھرا ہے تو نہیں جائز ہے۔ متمیز اسولے کہ پیدائشی اتصال کسی دوسری چیز سے نہو جائے اگر وہ بھل رہن ہے جو درخت پر لگے ہیں بدن درخت کے تو یہ جائز نہیں ہے۔ کف۔ و ما لم یقبضه فالراہن بالخیار ان شاء سلمه وان شاء رجع عن الراہن لما ذکرنا ان اللزوم بالقبض اذا المقصود لا یحصل قبلہ۔ اور جب تک مرہن نے مرہون پر قبضہ نہیں کیا تب تک راہن کو اختیار ہے اسکو سہر کرے اور اگر چاہے عقد رہن سے رجوع کر لے کیونکہ جتنے بیان کر دیا کہ لازم ہو جاتا ہے قبضہ کے ہوتا ہے اسولے کہ قبضہ سے پہلے مقنن نہیں حاصل ہو گا۔ یعنی مقصود تو یہ کہ مضبوطی حاصل ہو اور یہ اسوقت ہو گا کہ مرہن کے قبضہ میں آجائے



قرضہ سے پہلے خالی باتوں سے اسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ قال واذا سلمہ الیہ فقبضہ وعل فی ضمانہ۔ اور جب  
 ماہن نے مال مرہون مرہن کے سپرد کر دیا پس اسنے قرضہ کر لیا تو مرہون منکدا سکی ضمانت میں داخل ہو گیا پس  
 یعنی وہ اس مال کا ضامن ہو جاتا ہے اگر تلف ہو جاوے تو قرضہ بحساب قیمت ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں  
 مرہون سفون ہے۔ وقال الشافعی ہوا مائتہ فی بدہ ولا یسقط شی من الدین بھلاک۔ اور امام شافعی رحمہ  
 فرمایا کہ مال مرہون اپنے مرہن کے قبضہ میں امانت ہے اور اس کے تلف ہونے سے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا  
 لقولہ علیہ السلام لا یغلق الرهن قالہا نکثا لصاحبہ عنہ وعلیہ غرمہ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ مال مرہون مرہن کے استحقاق و ملکیت میں نہیں جاتا (اس کو کہتے ہیں مرہنہ فرمایا) راہن اس کے مانع کا مستحق  
 اور ماہن ہی پر اسکا تاوان ہے۔ یعنی مال مرہون سے جو چیزیں حاصل ہوں وہ راہن پر ہی مثلاً درخت مرہن  
 کے پھل اور باندی مرہون کا بچہ اور مکان مرہون کا کرایہ سب راہن کا مال ہے جو اس نے بے شقت کے مال غنیمت پر  
 جو نقصان ہو سب غمہ وہ بھی ماہن ہی پر ہوگا حتیٰ کہ اگر مال مرہون غیر فعل مرہن کے تلف ہو جاوے تو راہن کا مال تلف ہوا  
 رہا یہ کہہ کہ (مال مرہون مرہن کے استحقاق میں نہیں جاتا)۔ اس کے معنی میں دو قول ہیں ایک قول جو مور علماء ہے اور دوم قول  
 شافعی رحمہ ہی چنانچہ دو ذوق کا بیان یہ ہے۔ قال ومعناہ لا یصیر سفوناً بالمدین۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں  
 کہ مال مرہون بروض قرضہ کے سفون نہیں ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو ابن جابر نے صحیح میں روایت کیا  
 اور دارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن متصل ہے اور ابو داؤد نے مراسیل میں روایت کر کے کہا کہ آخری جملہ (وعلیہ غرمہ)  
 یہ زہری رحمہ کا کلام ہے اور ابو داؤد و عبد الرزاق وغیرہ نے اسکو سعید بن السیب سے مرسل روایت کیا اھذا قطع  
 نے اسناد متصل کی تحسین کی۔ باجملہ حدیث محبت ہے لیکن امام شافعی رحمہ نے جو تاویل بیان کی کہ مرہون سفون بقرضہ نہیں  
 ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ نے فرمایا کہ اس تاویل سے جملہ اہل علم نے انکار کیا اور یہ تاویل بے وجہ سمجھی گئی اھذا تاویل جو یہ ہے کہ  
 جاہلیت کا دستور دربارہ رہن نہیں ہوگا اور وہ یہ تھا کہ جب راہن کسی وقت محدود تک فک رہن سے عاجز ہوا تو مرہن  
 اس کا مستحق و مالک ہو جاتا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا کہ شریعت حق میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی وقت ہر  
 مرہن بوجہ عاجزی قرضدار کے مالک و مستحق ہو جاوے اور ہاں وہ جملہ زہری رحمہ یا سعید بن السیب رحمہ سے مرسل ہے  
 کہ راہن کے واسطے اسکا غنم اور اسی پر غرم ہو تو علما و رحمہ کے نزدیک مستحق ہے کہ جب مال مرہون فروخت کیا گیا پس  
 اگر اس کا غنم یا نسبت قرضہ کے ذائد ہو تو جو بچے وہ غنیمت ماہن کے واسطے ہے اور جو کمی و نقصان ہو وہ بھی راہن کے  
 اٹھانا پڑیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پس اس حدیث سے استہلال شافعی رحمہ جو ہے اور علما و علما قیاس  
 پر لینے قیاس مقتضی ہے کہ رہن سفون نہ ہو۔ لان الرهن وثیقہ بالمدین فھلاک لا یسقط الدین اعتبارا بھلاک  
 الصک۔ اس دلیل سے کہ رہن تو قرضہ کے واسطے مضبوطی ہے پس مرہون کے تلف ہونے سے قرضہ نہیں ساقط ہوتا  
 جیسے دستاویز تلف ہونے سے نہیں ساقط ہوتا ہے۔ یعنی قرضہ کی مضبوطی دھڑ سے شروع ہوئی ایک یہ کہ  
 دستاویز لکھو اور اگر سفر وغیرہ میں لکھنے والا میر نہ ہو تو قرضہ نہ من ہو اور معلوم ہے کہ اگر دستاویز مرہن کے باوجود  
 تلف ہو تو کچھ قرضہ ساقط نہیں ہوتا حالانکہ مضبوطی کا وثیقہ تھا تو مرہون تلف ہونے سے بھی ساقط نہ ہوگا کہ یہ بھی سفون  
 کا وثیقہ ہے۔ و ہذا لان بعد الوثیقۃ یزاد معنی الصیانتہ و السقوط بالہلاک یضاد ما اقتضاه العف  
 اذا حق بہ یعیر بعض السلاک و ہو قصد الصیانتہ۔ اور یہ امر لینے قرضہ ساقط نہ ہونا اسوجہ سے ہوگا کہ وثیقہ  
 کے بعد حفاظت قرضہ کے معنی میں رہا تو ہو جاتی ہے۔ (و قرضہ نہ من مقتضی ہے کہ بعد اس کے قرضہ مرہن کا حفاظت مزید ہو جائے)



حالانکہ تلف مرہون سے فرضہ ساقط ہوتا اس عقلمندی مقتضایہ سے خلاف بالفہم ہو گئی۔ کیونکہ اسی عقد  
 رہن کی وجہ سے فرضہ معرض سقوط میں ہو گیا حالانکہ یہ حفاظت کے ضد ہوتا ہے۔ تو ضرور یہی ہو گا کہ تلف رہن سے سقوط  
 فرضہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ حدیث سے جو استدلال امام شافعی رحمہ نے پیش کیا تھا وہ قیاس پر ہی بیان کر کے کیا تھا استدلال  
 صرف اپنی تاویل پر مبنی ہے اور وہ تاویل غیر مسلم ہے اور جو تاویل مجہور علماء نے بیان کی وہ مسلم مگر ان کے اجتہاد کو سفید نہیں کیا  
 ہمارے واسطے حجت ہے۔ دلنا قولہ علیہ السلام للمرتن بعد ما نفق فرس الرهن عنده۔ اور ہمارے واسطے  
 حجت یہ حدیث دیگر ہے جو مرتن کے پاس رہن کا کلمہ تلف ہو جانے کے بعد آپ نے مرتن کو فرمایا کہ۔ ذہب حقیق  
 قیراق جاتا رہا۔ یہ حدیث ابو داؤد و ابن ابی شیبہ نے مرسل روایت کی اور اسکی استناد میں معصب بن ثابت  
 لیسرا الحدیث صدق مگر کثیر الغلط ہے ساکثرہون نے تضعیف کی اور ابن جان نے مضغاد میں لکھا اور نقات میں بھی داخل  
 کیا اور حق یہ کہ جب یہی معنی صحیح طور سے ثبوت ہوں تو احتمال غلط زائل ہو جائیگا اور یہ امر دوسرے استدلال سے واضح  
 ہو جائیگا۔ قولہ علیہ السلام اذا غمی الرهن فهو بافیہ۔ حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب رہن مستحبہ ہو  
 تو وہ بمقابلہ اسکے لگا جسکے عوض رہن تھا۔ معناه علی ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما لک۔ اس کے معنی  
 بنا بر قول اللہ تابعین کے یہ کہ جب مرہون تلف ہونے کے بعد اسکی قیمت مستحبہ ہو جاوے تو وہ بعوض اس فرضہ کے  
 تلف قرار دی جائیگی مہین مرہون تھی۔ اور بیان یہ کہ اصل حدیث کو ابو داؤد نے مرسل میں عطاء سے مرسل  
 روایت کیا۔ ابن القطان نے کہا کہ مرسل صحیح ہے اور عطاء اس سے مرسل روایت کیا اور اسکے معنی میں ابو داؤد نے ابو الزناد  
 سے روایت کی کہ ابو الزناد نے کہنے لگا کہ کچھ لوگ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں شکوک ہیں کہ الرهن  
 بافیہ۔ اور ہمارے فقہاء میں سے ثقہ نے جو حکم خبر دی تو یہ اسی صورت میں کہ جب مرہون تلف ہو جاوے اور اسکی  
 قیمت غفی ہو لینے دیانت نہو سکے تو اس حالت میں رہن سے کہا جائیگا کہ اسکی قیمت سودیہ تار بیان کرتا ہے حالانکہ  
 قونے اسکو (۲۰) دینار پر مرہون کیا اور اسپر رخصی ہوا اور مرتن سے کہا جائیگا کہ تو اسکی قیمت دس دینار زعم کرتا ہے  
 حالانکہ قر (۲۰) دینار پر اسکو رہن لینے پر رخصی ہوا تھا۔ طحاوی رحمہ نے بسند صحیح ابو الزناد رحمہ سے روایت کی کہ میں نے اپنے  
 فقہاء کو جنکے قول کی جانب اتنا رد انقباب کیا جا تا ہے جنہیں سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابو بکر بن  
 عبدالرحمن و خارج بن زید و عیسا بن عبد اللہ مع انکے امثال اہل الفقہ دایمہ صلاح کو ان سب کو پایا کہ کہتے تھے کہ  
 الرهن بافیہ، یعنی جب مرہون تلف ہو جاوے تو اسکی قیمت دریافت نہو سکے اور ان فقہائے کبار میں سے بعض ثقہ  
 اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع فرماتا تھا مترجم کہتا ہے کہ مراد یہ کہ ان سب کا یہی قول تھا اور ان میں سے  
 بعض اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول روایت کرتا تھا خواہ متصل ہو یا مرسل ہو لیکن اسوقت تو مرسل ہونا معلوم ہے  
 پھر کچھ فقہاء نہیں کہ ان تابعین ثقافت مشہورین فقہاء سے مع بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے رہن کا مضمون ہونا  
 ردی ہے اور دوسروں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں تو یہ دلیل اجماع ہے لہذا معصنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ و اجماع  
 الصحابہ و التابعین رضی اللہ عنہم علی ان الرهن مضمون مع اختلافہم فی کیفیتہ۔ اور صحابہ و تابعین رضی  
 اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے اگرچہ وہ کیفیت ضمانت میں مختلف ہیں۔ مگر اسقدر متفق ہیں  
 کہ وہ بہر حال مضمون ہے۔ قال قول بالا مانہ خرق لہ۔ تو یہ کہنا کہ مرہون امانت ہوتا ہے (جیسے شافعی کہتے ہیں) یہ  
 خرق اجماع ہے۔ یعنی اجماع سلف تو وہ ہے حالانکہ اجماع نہیں ٹوٹ سکتا تو یہ قول خود ساقط ہے۔ یعنی رہن  
 سبوط سے نقل کیا کہ حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ مرہون مضمون بقیعت ہے اور ابن عمر و ابن مسعود نے کہا



کہ قیمت و قرضہ و دوزن سے کم کے عوض مضمون ہو اور ابن عباسؓ نے کہا کہ مضمان بقرضہ ہو اور یہی شریع کا قول ہے اور قول  
 قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کیا کہ ایک نے پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے  
 کو رہن دیا اس شرط پر کہ اگر میں تیرا حق لایا تو خیر و نہ تیرے حق کی عوض مرہون تیرے واسطے ہو۔ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا  
 کہ "لا یعلق" یعنی میں کبھی ملک قرضخواہ نہیں ہوتا ہو اور دار فطنی کے طریق سے ابن الجوزیؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے  
 روایت کی کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ رہن کر کے بعوض مال کے ایک وقت محدود تک کہ اگر اس وقت تک مال قرضہ نہ ہو  
 تو خود نہ وہ مرہون کی ملکیت ہو جائیگا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی معاملہ میں یہ حکم ارشاد فرمایا یعنی یہ نہیں جائز ہے۔ واللہ  
 اعلم بحقیقہ علیہ السلام لا یعلق الراہن" اور آنحضرت م کے اس قول کی "لا یعلق الراہن" کی یہ مراد ہے۔ علی ما قالہ  
 الاحناف اس انکلی بان لیسیر ملوک کالہ۔ تا بر قول مثل نخ کے کہ مرہون بالکل اسکے پاس مجوس ہو اس طرح کہ مرہون کی ملک  
 ہو جائے۔ کذا ذکر الکفری عن السلف۔ ایسا ہی کفری رحم نے سلف سے ذکر کیا ہے۔ ولان الثابت لمرہون  
 ید الاستیفاء وہو ملک الید و الحبس لان الراہن منی عن الحبس الدائم قال اللہ تعالیٰ کل نفس  
 بما کسبت رتبہ و قال قائلہم۔ (شعر) وفار تمک برہن لانکا کہ یوم الوداع فاسی الراہن قد غلف  
 بالاحکام الشرعیۃ تنعطف علی اللفظ علی وفق الابدان و جاری دلیل دیگر یہ ہے کہ مرہون کے واسطے حصول حق کا قبضہ ثابت ہے اور  
 ملکیت قبضہ میں ہے یعنی اپنے قبضہ میں روک سکتا ہے اس واسطے کہ مرہون کا لفظ ازراہ لغت کے دائمی جس ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کل نفس  
 بما کسبت رتبہ یعنی دائمی وبال اعمال میں مجوس ہے اور ایک شاعر نے کہا ہے وفار تمک الخ یعنی اسے محبوب میں سمجھے ایسا رہن دیگر  
 ہے ہوا کہ اس رہن کا انفعک نہیں ہو سکتا اور یہ دل کے مذوق ہوا تھا پس رہن کا غلق ہو گیا یعنی وہ تیری ملک  
 و انھی ہو گیا۔ پھر احکام شرعیہ کا انعطاف ان الفاظ پر روانق اظہار معنی لغوی ہوتا ہے یعنی لغوی معنی سے جو اشارہ نکلتا ہے  
 اسی کے موافق حکم متعلق ہوتا ہے۔ ولان الراہن وثیقۃ بجانب الاستیفاء و مرہون ملکون موصوفہ بہ البہ و ذلک  
 ثابت بلکہ الید و الحبس لقع الامن من الجود مخافۃ جود المرہن الراہن و لیکون عاجزاً عن الانتفاع  
 بہ فیستلزم اسے قضا الدین لِحاجتہ او لفسخہ۔ اور اس دلیل سے کہ رہن قریب مضبوطی بجانب وصول فرض ہے  
 یہاں سے طاح کہ رہن سے حصول قرضہ ہو اور یہ بذریعہ قبضہ درودک کے حاصل ہے تاکہ قرضہ دار رہن کی طرف سے انکار  
 سے امن ہو اس وقت سے کہ مرہون بھی مال مرہون سے منکر نہ ہو جائے اور تاکہ وہ مرہون کے انتفاع سے عاجز  
 ہو بلکہ قرضہ ادا کرے کیونکہ اسکو مرہون کی حاجت ہوگی یا اس وجہ سے کہ اسکا دل گرفتہ ہوگا۔ و اذا کان کہ ملک  
 اور حبس یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ مرہون امانت نہیں بلکہ دائمی روک یا وصول قرضہ کی مضبوطی ہے۔ ثبت استیفاء  
 من وجہ۔ ذلک طور پر وصول قرضہ ثابت ہو گیا۔ وقد تقرر بالہلاک۔ اور مال مرہون تلف ہو جانے سے  
 وصول ٹھیک ہو گیا۔ فلو استوفاه ثانیاً یؤدی الی الربوا۔ پس اگر وہ قرضہ کو دوبارہ وصول کرے تو  
 بیاج تک نوبت پہنچے گی۔ بخلاف حالہ القیام لانہ ینقص ہذا الاستیفاء بالرد علی الراہن فلا یتکرر۔  
 اسکے جب مرہون باقی ہو تو بیاج نہوگا اس غرض سے کہ رہن کو واپس دینے سے جو وجہ وصول قرضہ کی تھی وہ باقی  
 رہی تو قرضہ اصلی وصول کرنا کر رہیں دلالت ہوگا۔ ولا وجہ الی استیفاء الباقی بدونہ لانہ لا یتصور۔ اور جب  
 حصول قبضہ کے باقی کا استیفاء غیر وجہ ہو کیونکہ یہ تصور نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر کہا جائے کہ مرہون بطور رقبہ  
 حاصل کرے اور ملک قبضہ نہو تو جب مرہون تلف ہو گیا تو وصول قبضہ جاتا رہا اور اب اسکے قرضہ کی ملک رقبہ باقی رہے  
 تو یہ قرضہ کے ملک رقبہ حاصل ہوئے پس کچھ بیاج و زیادتی نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ملک رقبہ حاصل کرنا بدون ملک قبضہ



تصور نہیں ہو تو کر وصول سے بیاج ہو گا والا استیفاء یقع بالمالية اما العین امانہ حتی کانت نفقة المربون  
 علی الراہن فی حیاتہ وکفنتہ بعد مماتہ۔ اور مرہن کا وصول باہم بذریعہ مالیت مرہون واقع ہوتا ہے اور ہا عین مرہن  
 قودہ امانت ہے حتی کہ مرہون غلام کا نفقہ درحالیکہ وہ زندہ ہے راہن پر ہے اور غلام مذکور کا کفن درحالیکہ مر جاوے راہن  
 پر ہے۔ یہ بھی اعتراض کا جواب ہے اور اعتراض دو طور پر ہے اول یہ کہ جب تم نے بیان کیا کہ مرہن نے مال مرہون  
 پر قبضہ بطور وصول حق کے باوجود لازم آیا کہ مرہون کا نفقہ وغیرہ بذمہ مرہن ہو حالانکہ غلام مرہون کا نفقہ زندگی رکفن  
 موت بذمہ راہن ہوتا ہے اور جواب یہ کہ وصول حق تو مرہون کی مالیت سے ہے نہ ذات سے تو ذات امانت ہے لہذا ذات  
 کا نفقہ وکفن بذمہ راہن ہے۔ اور اعتراض دوم جو کافی دکفا یہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ کہ مرہن کو مال مرہون سے وصول کیونکر  
 ہو سکتا ہے کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے اور فرضہ مثلاً ستودرم ہے اور غلام ودرم باہم غیر جنس ہیں حالانکہ وصول تو جنس سے  
 ہوتا ہے ورنہ لازم آیا کہ مرہن نے دین فرضہ کے عوض مال عین بدل لیا حالانکہ وہ وصول کر سکتا ہے اور بدل نہیں سکتا ہے  
 جواب یہ ہوا کہ وصول باہم عین غلام سے نہیں بلکہ مالیت غلام سے ہے اور عین اسکے پاس امانت ہے تو عین غلام بمنزلہ ایک  
 تحلی کے ہے جس میں سورہ یہ بھر کر مرہن کو دیدی تو تحلی امانت ہے اور مالیت مذکور سے وصول فرضہ ہے۔ ہذا غایۃ التہلیل  
 فی التوضیح۔ م۔ وکذا قبض الراہن للہ وجوب عن قبض الشراء اذا اشتراہ المرہن۔ اور اسی طرح قبضہ راہن  
 واجب قبضہ خرید نہیں ہوتا جبکہ مرہن اسکو خریدے۔ یعنی چونکہ عین مرہون اسکے پاس امانت ہوتا ہے لہذا اگر مرہن  
 نے غلام مرہون اسکے راہن سے خریدا تو غلام مذکور پر جدید قبضہ شرط ہے حتی کہ بعد خرید کے قبضہ سے پہلے اگر تلف ہو جاوے  
 تو مرہن پر نہیں واجب نہ ہو گا بلکہ وہ راہن کے طور پر تلف ہوا کیونکہ هنوز خرید کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور راہن کا قبضہ نائب  
 قبضہ خرید نہ ہو گا۔ لان العین امانۃ فلا یوجب عن قبض ضمان۔ اس واسطے کہ عین مذکور قوامت میں ہے۔ (تو اسکا  
 قبضہ امانتی ہی) پس خرید کے قبضہ ضمانتی کا نائب نہیں ہو گا۔ پس حاصل یہ کہ استیفاء بمالیت ہے اور مال عین اپنی  
 ذات سے امانت ہے۔ ہا یہ نظم کہ عقد رہن سے حفاظت فرضہ ہے حالانکہ تلف ہونے کی صورت میں فرضہ ساقط ہوا حفاظت کی ضد  
 ہے کیونکہ مقتضای عقد رہن کے خلاف ہے تو جواب یہ کہ موجب العقد ثبوت ید الاستیفاء۔ مقتضای عقد رہن  
 یہ ہے کہ مرہن کو اب قبضہ حاصل ہو کہ گویا فرضہ وصول آیا۔ و ہذا تحقیق الصیانۃ وان کان فراغ الذمۃ من  
 ضرر و سادہ کما فی الحوالہ۔ اور اس سے حفاظت فرضہ کا ثبوت محقق ہوتا ہے اگرچہ ذمہ فارغ ہونا اسکی ضرورت سے ہے  
 جیسے والدین ہوتا ہے۔ کہ اگر زینے بکر پر خالہ کا فرضہ اُترا یا تو اس میں فرضہ خالہ کی حفاظت ہے حالانکہ یہ بالفرض  
 مفتقی ہے کہ زید کا ذمہ فارغ ہوا تو ذمہ فارغ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ حفاظت فرضہ میں قصور ہوا اور حاصل یہ کہ مرہن نے  
 جب رہن لیا تو بالفعل اسکو وصول فرضہ کی قدرت اس مرہون سے حاصل ہے تو حفاظت کامل ہے اور یہ متناہی نہیں کہ راہن کا ہر  
 بدین معنی فارغ ہوا کہ اگر تلف ہو تو وہ کمرہا کرے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے دشمنی ہم کے نزدیک اصل مختلف ہے۔  
 فالماصل ان عندنا حکم الراہن صیرورۃ الراہن محتسبا بدینہ باثبات ید الاستیفاء علیہ۔ پس حاصل یہ کہ اصل  
 ہمارے نزدیک یہ کہ عین کا حکم یہ کہ مال مرہون فرضہ راہن میں محتسب ہو جاوے باہم طور کہ مرہون پر مرہن کا قبضہ استیفاء  
 ثابت ہو۔ پس گویا مرہن نے اس قبضہ سے ایک طور پر اپنا فرضہ وصول پایا ہے بطور مالیت مرہون کے اگرچہ عین مرہون  
 اسکے پاس امانت ہے۔ وعندہ تعلق الدین بالعین استیفاء ذمہ عینا بالبیع۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک اصل  
 بلکہ حکم الراہن یہ ہے کہ دین کا تعلق عین سے ہو بدین معنی کہ عین کو بیع کر کے اس سے فرضہ وصول ہو۔ پس ذیل اسکے پاس  
 امانت ہے اور فرضہ میں محتسب نہیں ہے بخیر ج علی ہذین الاصلین عدۃ من المسائل المتخالف فیہا بیننا و بینہ



عدنا ما فی کفایتہ المنتہی جملہ۔ اور ان دو وزن مختلف اصولوں پر چند مسائل نکلتے ہیں جنہیں ہمارے دشمنی رحم کے دریا  
 اخلاص ہر ان سب کو سمجھنے کفایتہ المنتہی میں شمار کیا ہو۔ اور بیان انہیں سے بعض کو ذکر کرتے ہیں۔ منہا ان مسائل  
 ممنوع عن الاسترداد لا تنفع لانہ یفوت وجوبہ و ہوا الاحتباس علی الدوام وغیرہ لا یمنع منہ لانہ لا یتانی  
 وجوبہ و ہوا تلبیۃ للبیع۔ از انکہ ایک یہ ہر کہ ہمارے نزدیک راہن ممنوع ہر اسکو اختیار نہیں ہر کہ مرہون کو بغرض نفع حاصل  
 کرنے کے واپس لے (مثلاً سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ کے) اسولے کہ اس سے وجوب الزہد ندارد ہوگا اور وجوب  
 یہ کہ مرہون برابر محتبس رہے (ان بیع کر کے دام سے قرضہ ادا کرنے کے لیے لے سکتا ہو) اور امام شافعی رحم کے نزدیک وہ تنفع  
 کے لیے واپس لینے سے ممنوع نہیں ہر کیونکہ انکی اصل کے موافق واپس لینا وجوب الزہد سے منافق نہیں اور وجوب اس کے  
 نزدیک ہر کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو۔ پس بیع متعین کر سکتا اور ان تنفع حاصل کر سکتا ہو۔ و سیاتیک  
 البواقی اثنار المسائل ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور باقی مسائل مذکورہ آئندہ کے بیان مسائل میں ان شاء اللہ تعالیٰ  
 آجادیگے۔ قال ولا یصح الزہد الا بدین مضمون۔ اور ہر صحیح نہیں مگر بمقابلہ قرضہ مضمون کے۔ یعنی  
 ضمانتی قرضہ کے عوض رہن ہر در نہ نہیں۔ لان حکم ثبوت ید الاستیفاء والاستیفاء یجوز الوجوب۔ اسولے  
 کہ حکم الزہد یہ کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور استیفاء بعد وجوب ہوتا ہو۔ فحق واجب کے بعد رہن کا جواز ہوگا۔  
 اگرچہ حق مذکور خاصہ دین نہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ ویدخل علی ہذا اللفظ الزہد بالاعیان المضمونۃ لنفسہا  
 فانہ یصح الزہد بہا ولا دین۔ شیخ رحم نے فرمایا کہ اس لفظ میں رہن بعض ایسے اعیان کے داخل ہوگا جو بذات  
 خود مضمون ہیں چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہر حال کہ دین نہیں ہو۔ جسے مال عین غصب کیا اور  
 اسکے عوض دیا تو صحیح ہو کیونکہ اس عین غصب کا وجوب ثابت ہر پس رہن کی خصوصیت دین واجب سے نہیں ہر اگرچہ  
 شیخ قدوری رحم کا ظاہر لفظ یہی کہ دین واجب میں منحصر ہو۔ پس اگر دین واجب میں انحصار لیا جاوے تو احرام ہوگا کہ  
 عین غصب کے عوض رہن صحیح ہو تو دین میں انحصار نہ ہو۔ و لیکن ان یقال ان الموجب الاصلی فیہا ہو القیمۃ  
 اور یہ جواب ہو سکتا ہو کہ اعیان غصب میں اصلی موجب قیمت ہو۔ و رد العین مخلص۔ اور عین غصب واپس کرنا  
 جھٹکا ہو۔ علی ما علیہ اکثر المشائخ۔ بنا براس قول کے جس پر اکثر مشائخ ہیں۔ یعنی جواب یہ ہو سکتا ہو کہ اکثر  
 مشائخ کے نزدیک غصب میں اصلی موجب یہ کہ مضمون کی قیمت واپس کرے اور اگر اسنے عین واپس کیا تو جھٹکا رہا  
 ہو جائیگا پس جب عین مضمون کے عوض رہن دیا تو یہ رہن بمقابلہ اصلی موجب کے ہر اور وہ قیمت ہو۔ تو اگر یا قیمت وجوب  
 کے مقابلہ میں رہن ہو۔ و ہوا الدین۔ اور یہ قیمت عاجبہ دین ہو۔ فحق دین کے عوض رہن ہوا۔ جو بظاہر  
 بمقابلہ عین ہو۔ و لہذا یصح الکفالت بہا۔ اور اسی وجہ سے کہ موجب اصلی قیمت ہو تو ایسے اعیان مضمون کی کفالت صحیح  
 ہوتی ہو۔ کیونکہ قیمت تو مال دین ہو وہ ہر شخص ادا کر سکتا ہو برخلاف اسکے اگر خاص مال میں ہو تو صرف وہی ادا  
 کر سکتا ہو جسکے قبضہ میں موجود ہو پس اگر موجب یہی مال عین ہو تو کیفیل کی کفالت صحیح نہوتی اور جب موجب اصلی قیمت ہو تو  
 کیفیل کی ذمہ داری بھی صحیح ہو۔ اگر کہا جاوے کہ بعض مشائخ کے نزدیک جیسے نے ادب بیان کیا کہ موجب اصلی یہ کہ عین  
 واپس کرے اور قیمت تو اسوقت مخلص ہوتی ہو کہ عین مذکور بانی نہ ہو پس اس قول پر ضرور ہو کہ رہن کا انحصار بمقابلہ  
 نہ ہو اور اگر رہن منحصر دین ہوگا لاشک عین غصب کے عوض رہن جب تک قائم ہو صحیح ہوگا جواب یہ کہ اس قول پر بھی  
 صحت ہو سکتی ہو اس طرح کہ قیمت دین ہو اور قیمت اگرچہ بھی واجب نہیں مگر اسکے واجب ہونے کا سبب تنقید ہو چکا ہو تو  
 اس لحاظ سے اس دین کے عوض رہن ہو جائیگا یعنی۔ لکن کان لا یجب الا بعد الملک۔ اگر عین مان ہوا کہ



قیمت ابھی اصل وجہ نہیں بلکہ میں مذکور تلف ہو جانے کے بعد ہی واجب ہو کرتی ہے۔ و لکن تجب عند الملاك  
 بالقبض السابق ولهذا تعتبر قيمته يوم القبض۔ لیکن تلف ہو جانے پر اسی قبضہ سابق کی وجہ سے قیمت واجب  
 ہوتی ہے۔ (و سبب وجوب قیمت کا وہ ناجائز قبضہ ہی جو تلف سے پہلے واقع ہوا تھا۔) اور اسی جہت سے قیمت وہ واجب  
 ہوتی ہے جو قبضہ ناجائز کے روز بخفی نہ۔ تو قیمت واجب ہونے کا سبب تو قبضہ ہی کے روز موجود ہو چکا۔ پس اگر  
 رہن یا تو صحیح ہے۔ فیکون رہنا بعد وجود سبب وجوب۔ تو دین واجب کا سبب موجود ہونے کے بعد رہن  
 واقع ہوا۔ فیصح لکافی الکفالة۔ تو رہن صحیح ہوا جیسے کفالت میں ہے۔ کہ جو اعیان بذات خود مضمون ہوں  
 انکی کفالت سبب سے صحیح ہوتی کہ اس قول پر انکی قیمت واجب ہونے کا سبب موجود ہو چکا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاریل  
 خوب ہے لیکن مابود اسکے اصل مذکور میں یوں تعبیر کیا جاوے کہ رہن صحیح نہیں مگر بعض قرضہ واجب یا بعض ایسے  
 قرضہ کے جسکے واجب ہونے کا سبب موجود ہو گیا ہو۔ ولہذا لا تبطل الحوالۃ المقتدۃ بہ بہلا کہ بخلاف الودیعہ  
 اور اسی جہت سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہے جو حالہ کہ اسی مضمون سے مقتد ہوا اسکے تلف ہو جانے سے باطل  
 نہیں ہوتا ہے بلکہ و دلیت کے نہ۔ تو صحیح یہ ہے کہ اگر بدلے کے لیے مال کے خلاف مال میں سے ادا  
 کر دے تو یہ حالہ اسی مال عین سے مقتد ہے پس اگر یہ مال تلف ہو گیا تو اسکے حکم کے واسطے اس مال میں پر غز کی جاد  
 کہ یہ مال عین ایسا تھا جسکی صماحت بذات خود واجب ہے یعنی جمع کی طرح نہیں جو بعض مضمون کے مضمون ہو بلکہ بعینہ خود  
 مضمون ہے جیسے مال غضب ہوتا ہے پس اگر یہ عین بذات خود ضامتی تھی تو حالہ مذکور باطل نہ ہو گا کیونکہ اگر عین تلف ہوا تو اسکا  
 ادارہ بجائے اسکے موجود ہو اور اگر یہ مال عین کرئی و دلیت تھی تو حالہ باطل ہو گیا اسولے کہ امانت و دلیت تلف ہونے پر  
 اسکا قائم مقام موجود نہیں تو حالہ سٹ گیا۔ ن۔ مترجم کہتا ہے کہ اس نام بیان سے نکلا کہ رہن کے واسطے قبضہ ضرور ہے اور  
 قبل قبضہ کے رہن کو رجوع کا اختیار ہے۔ یہ روایت جو شیخ مصنف نے اختیار کی یہ امام خواہر زادہ رحمہ کا قول ہے چنانچہ  
 محیط میں ہے کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قبضہ شرط لزوم ہے اور بدون قبضہ کے جواز ہوتا ہے جیسے یہہ میں ہے اور امام  
 نے کتاب الزین میں اشارہ کیا کہ قبضہ شرط جواز الزین ہے اور یہی اصح ہے۔ ۳۔ اور سراج میں ہے جو الزین کی شرط ایک یہ کہ  
 مال مرہون مقسوم محو غایغ ہو اور دوم یہ کہ ایسے حق کے عوض ہو جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن ہو حتی کہ اگر ایسے حق کے عوض  
 رہن کرے جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن نہیں ہے تو رہن باطل ہو گا جیسے سود یا تعاصص کے عوض رہن دیا تو باطل ہے۔ ۴۔  
 (تمہ شرائط الزین)۔ شرائط چند قسم ہیں۔ بعض کا مرجع تو فعل رہن کی جانب ہے چنانچہ شرط ہے کہ رہن کرنا مطلق بشرط  
 نہ ہو (کہ مثلاً اگر یہ آیا تو زمین نے یہ مکان تجھے رہن دیا) اور کسی وقت کی جانب مضاف نہ ہو۔ (مثلاً جب چاند کے نکلنے سے  
 یہ مکان تجھے رہن دیا) اور بعض کا مرجع بجانب رہن و مرہن ہے چنانچہ شرط ہے کہ دو وزن عاقل ہوں پس مجنون یا طفل یا معطل  
 سے نہ یا ارتھان جائز نہیں ہے۔ اور بائع ہونا شرط نہیں اور آزادی بھی شرط نہیں، حتی کہ غلام یا ذون سے  
 جائز ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ قول فقہائے وان کہ تم علی سفر ولم تجدوا کا تا موان سفر خدا آتا ہے۔ سے لکھتا ہے کہ اگر مسافر  
 ہو تو رہن جائز ہو نہ نہیں۔ لیکن عامہ علماء اہل السنۃ کے نزدیک سفر شرط نہیں ہے چنانچہ حدیث مذکورہ بالا حسین انصاری  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو زورہ رہن دی تھی وہ حضر کا واقعہ ہے اور برابر حضرت میں یہ سائل جلد آیا ہے۔ م۔ جو الزین کے پہلے  
 سفر شرط نہیں ہے پس سفر و حضر دون میں جائز ہے۔ از انہذا شرائط الزین جو مرہون کی جانب راجع ہیں۔ چنانچہ ۱۔ مرہون  
 ملک مل قابل ہے جو یعنی وقت عقد کے وہ مال مطلق مقوم ملک سلم مقدر تسلیم موجود ہو۔ پس جو چیز کہ رہن کے وقت  
 موجود نہ ہو اسکا رہن جائز نہیں اور جسکے وجود عدم میں خطر ہو اسکا رہن بھی نہیں جائز مثلاً اس سال جو میری ملک میں خرما



یہ بیان ہونے لگا کہ یہ بچہ پیدا ہونے والا ہے اس کے لئے کہیں کوئی چیز ہے اور مردار دفن کا رہن بھی نہیں جائز ہے اور  
حیدر حرم و حیدر حرام کا رہن بلکہ جملہ سباحات مانند حیدر و ایندھن رکھنا وغیرہ کا رہن اور مسلمان کے حق میں شراب و غیرہ  
کا رہن یا رتھان نہیں جائز ہے۔ پھر یہ شرط نہیں کہ مردان ملک راہن ہو حتیٰ کہ مال غیر کو ولایت شرعیہ رہن کرے جائز ہے کہ  
جو چیز مانگ کر رہن کی تو رہن ہوگی۔ الہدایہ۔ صحت قبضہ کے انواع عدیدہ ہیں۔ اول یہ کہ راہن اجازت دے دے راہن  
در طرح پر ہو ایک یہ کہ صریح یا بطنی صریح ہو اور دوسری یہ کہ بطور ولایت ہو پس صریح جیسے کہا کہ قبضہ کرے اور قبضہ جائز ہے  
خواہ مجلس میں قبضہ کرے یا بعد جدائی کے قبضہ کرے اور یہ استحسان ہے۔ اور بطور ولایت یہ کہ راہن کے حضور میں مرتن  
نے قبضہ کیا اور اس نے منع نہیں کیا تو استحساناً صحیح ہے اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل رہن کے حالانکہ جائز نہیں تو پھر  
مرتن نے جدا کر کے قبضہ کر لیا پس اگر راہن کی اجازت سے ہو تو استحساناً جائز ہے۔ دوم یہ کہ مرتن محض جو پس قبضہ مشاء  
مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ قابل بطوارہ ہو یا نہ ہو خواہ رہن کرنا شرک کے پاس ہو یا غیر کے پاس ہو۔ سوم مرتن فارغ ہو  
پس مکان مرتن میں راہن کا اسباب ہو جو رہن نہیں تو جائز نہیں ہے۔ چہارم مرتن میز و جدا ہو حتیٰ کہ درخت پر لگے  
ہوئے پھل بدن درخت کے رہن کرنا جائز نہیں ہے۔ ذرا بخند یہ کہ قبضہ کی لیاقت یعنی عقل ہو۔ الہدایہ۔ ۵۔ پھر جب  
قبضہ صحیح ہو گیا تو مرتن مذکور اس کے قبضہ میں مضمون ہے اور اگر باہمی قرار دے کسی درمیانی عادل کے پاس رکھی جائے  
تو مرتن کی طرف سے عادل کا قبضہ صحیح ہے لیکن عادل اس بارہ میں امین ہے اور مرتن کی ضمانت ہر مرتن ہے۔ ۵۔  
قال و هو مضمون بالاقبل من قیمت و سن الدین۔ اور مرتن مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کتر کے عوض  
مضمون ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ سو روپیہ ہے تو وہ قرضہ کے عوض مضمون ہے اور اگر عکس ہو  
یعنی قرضہ دو سو روپیہ ہو اور قیمت سو روپیہ ہو تو قیمت کے عوض مضمون ہے۔ فاذا اهلك في يد المرتن و قیمت الدین  
سوار صا رہ المرتن مستوفی الدین ہے۔ پھر جب مرتن کے پاس رہن تلف ہو حالانکہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر  
ہیں تو مرتن اپنے قرضہ کو بھر پانے والا ہو گیا۔ وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانة۔ اور اگر رہن کی قیمت  
بالمزید قرضہ سے زیادہ ہو تو جو کچھ زیادتی ہو وہ امانت ہے۔ مرتن اس کا ضامن نہ ہو گا۔ لان المضمون  
بقدر ما يقع به الاستيفاء وذلك بقدر الدين۔ اس واسطے کہ ضمانتی تو اسی قدر ہے جس سے وصول قرضہ واقع  
ہو اور یہ بقدر قرضہ ہے۔ فان كانت اقل سقط من الدين بقدره و رجع المرتن بالفضل۔ اور اگر رہن کی  
قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو مرتن تلف ہونے سے بقدر قیمت مرتن کے قرضہ ساقط ہو گا اور وہ باقی کو مرتن  
سے واپس لے گا۔ لان الاستيفاء بقدر المالیه۔ اس واسطے کہ وصول قرضہ تو مالیت مرتن کے قدر ہو گا۔  
اور زائد کے حق میں استيفاء ثابت ہی نہیں تھا۔ وقال زفر رحمہ اللہ المرتن مضمون بالقيمة حتی لو اهلك الرهن و  
قیمتہ یوم الرهن الف و خمس مائۃ والدین الف رجع الراہن علی المرتن خمس مائۃ۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ  
کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے (خواہ وہ قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو کل مضمون ہے) حتیٰ کہ اگر رہن تلف ہو جائے  
اور رہن کے روز اس کی قیمت ایک ہزار پانچ سو درم تھی اور قرضہ صرف ہزار درم تھا تو مرتن سے راہن پانچ سو درم واپس  
لے گا۔ اور قیمت دو سو تیرہ سو کی جو رہن کے روز تھی۔ لہٰذا حدیث علی رضی اللہ عنہ قال تیرا دان الفضل  
فی الرهن۔ زفر رحمہ اللہ کی حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے یعنی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ رہن میں زیادتی کو باہم ایک سو  
سے واپس لینا۔ اس اثر کو عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں کم  
نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور علی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا تو روایت مرسل ہے۔



بھرا کے سنی بن احتمال ہے۔ اول یہ کہ جب مرہون فروخت ہو تو کمی بیشی کا حساب کریں۔ دوم یہ کہ کسی آسانی آفت سے تلف ہو۔ بیعتی رح نے اسناد کے ساتھ خلاص رح سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اگر مرہون میں زیادتی ہو پس وہ کسی آسانی آفت سے تلف ہو تو جس قرضہ کے عوض مرہون ہو اسی کے مقابلہ میں تلف ہوا اور اگر آسانی آفت میں پہنچی تو مرہون قدر زائد کہدائیں مے اسکی اسناد میں یہ طعن ہے کہ خلاص رح نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لیا ہے۔ علاوہ برین روایت اول کی تخصیص یہ ہوتی ہے کہ حکم اول صرف ای صورت میں ہے کہ رہن خود تلف ہو۔ اور بیعتی رح نے عارضہ عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی کہ جب رہن نسبت قرضہ کے افضل ہو یا قرضہ نسبت رہن کے افضل ہو تو وہ دونوں با ہم زیادتی کو پھر لین۔ عارضہ عن ضعیف ہے اور ظہر میں مؤید روایت اول محل تخصیص ہے۔ بیعتی رح نے محمد بن یحییٰ عن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا کہ جب مرہون کم ہو تو رہن باقی قرضہ ادا کرے اور اگر رہن میں زیادتی ہو تو وہ حقدار کے عوض رہن بخا اسی میں گبد۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب رہن تلف ہو جاوے تو قرضہ سے جو کچھ زائد ہو وہ امانت میں گیا اور رہا رہن کچھ نہیں لے سکا۔ جیسا کہ ہمارا ظاہر مذہب ہے اور استدلال زفر رح صرف روایت اول دوم پر ہے اور وہ دونوں ضعیف ہیں۔ ولان الزیادۃ علی الدین مرہونۃ لکونہا مجبوسۃ بہ فیکون مضمونۃ اعتباراً بقدر الدین۔ اور دوسری دلیل زفر رح قیاسی یہ ہے کہ قرضہ سے زائد بھی مرہون ہے کہ نہ بھی وجہ قرضہ کے مجبوس ہے۔ ترجیح بقدر قرضہ کے مجبوس ہے اسی قیاس پر زائد بھی مجبوس ہوگا۔ و مذہبنا مروی عن عمر و عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما۔ اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمر و عبد اللہ بن مسعود رحمہما سے مروی ہے۔ اور یہی محمد بن الحنفیہ نے اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ گارواہ البیعتی۔ اور قول عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ جب مرہون بہ نسبت اس چیز کے زائد ہو سکے عوض رہن ہے تو زیادتی کے حق میں مرہون امین ہے اور اگر کم ہو تو رہن اسکو قدر کمی ادا کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و الطحاوی و نحوہ البیعتی اور روایت بیعتی میں دلیل ہے کہ یہ اسوقت کہ رہن خود تلف ہو جاوے اور اگر عبد بن عمر نے حضرت عمر رحمہ سے روایت کیا اور امام مسلم نے فقہ رح نے فقہ رح میں تخصیص کی کہ عبد بن عمر رح کی ولادت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوئی اور وہ بالاطلاع فقہ رح۔ ان افران مسعود رحمہ نہیں ہے۔ ولان یہ المرہون ید استیفاء فلا یوجب الضمان الا بالقدر المستوفی کما فی حقیقۃ الاستیفاء۔ اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مرہون کا قرضہ تو قبضہ استیفاء ہے تو اسی قدر ضمان واجب ہوگی بقدر استیفاء کیا گیا ہے۔ وجہ حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر در حقیقت استیفاء ہو مثلاً دو ہزار درم ایک بخیل میں بھر کر مرہون کو دیدیے حالانکہ مرہون کا قرضہ فقط ہزار درم ہے پھر تلف ہوئے تو مرہون نے صرف اپنا قرضہ وصول پایا اور ایک ہزار درم زائد میں وہ ضامن نہیں ہے اسی طرح مرہون زائد میں وہ زیادتی کا ضامن نہیں ہے اور مرہون زائد کی صورت میں زیادتی اسنے اپنے حق میں مجبوس نہیں کی والزیادۃ مرہونۃ ضرورۃ استناع حبس الاصل بدو نہا۔ اور زیادتی فقط اس ضرورت سے مرہون کے آپ روکی جو لئے کہ اصل مرہون کا روکنا بدون اس زیادتی کے ممکن نہیں ہے۔ مثلاً گھوڑا رہن کیا اور قرضہ سے اس میں زیادتی ہے تو ضرورت پورا گھوڑا مجبوس ہے ورنہ مرہون کو زیادتی کے روکنے کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی ضرورت تک رہتی ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے تو زیادتی کی ضرورت صرف اصل کے روکنے میں ہے۔ ولا ضرورۃ فی حق الضمان۔ اور مرہون کے ضامن ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ و زیادتی کی نسبت ضامن ہونے کا حکم نہیں ثابت ہوگا کیونکہ اسنے رہن اصل کے طور پر زیادت کو نہیں روکا ورنہ وہ زائد نہ ہو بلکہ اصل ہو جاوے پس زفر رح کا استدلال سا قاطع ہوا اور اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسکا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے۔ والمراد بالتراد فیما روی حال البیع۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ جو روایت کی اس میں باہمی دلیلی سے مراد بحالت



یعنی مرہون فروخت کرنے کی حالت میں جب ثمن حاصل ہو تو بقدر قرضہ سے نامہ ہو وہ مرہون واپس کرے  
اور اگر قرضہ سے کمی ہو تو وہ مرہون پوری کرے اور یہ تاویل بوجہ دوسری روایت کے متعین ہے۔ فانہ روی عنہ انہ قال  
المترہن امین فی الفضل۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت خود آئی کہ زیادتی کے حق میں مرہون  
امین ہے۔ یعنی ضامن نہیں ہے چنانچہ یہ روایت ہمیں ادھر بیان کر دی۔ قال والمترہن ان یطالب الراہن  
بدینہ ویکبہ بہ۔ مرہون کو اختیار ہے کہ راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے اور بوجہ قرضہ کے اسکو قید کرادے۔  
ف۔ یعنی قید خانہ میں ڈالے جانے کی درخواست کر کے حکم قاضی مجوس کرے۔ اور راہن اس سے مانع نہیں ہے  
لان حقہ باقی بعد الراہن والراہن لزیادۃ الصیانۃ فلا تمتنع بہ المطالبۃ۔ اس واسطے کہ حق کے بعد بھی اسکا  
حق باقی ہے اور راہن کو زیادہ مضبوطی کے واسطے ہوتا ہے تو راہن کی وجہ سے مطالبہ تمتنع نہیں ہوگا۔ پس راہن کو  
چاہیے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو وہ ظالم ہے۔ وائحبس جزاء الظلم۔ اور اسی ظلم کی  
سزا یہ کہ قید خانہ جاوے۔ فاذا ظلم مطلقاً عند القاضی یحبسہ کما بناہ علی التفصیل فیما تقدم۔ پس  
جب قاضی کے نزدیک راہن کا نامہ ہندی کہ ظاہر ہوگا تو وہ اسکو قید خانہ میں ڈالے گا جہاں ہننے تفصیل کے ساتھ  
سابق میں بیان کیا ہے۔ یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس میں اسکو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور  
جب وہ قید ہوا تو لا کمال مرہون کے ثمن سے ادا کیا جائے کہ ممکن ہو۔ واذا طلب المترہن دینہ یومر باحضار  
الراہن۔ اور جب مرہون نے اپنا قرضہ طلب کیا تو اسکو حکم دیا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے۔ ف۔ اور یہ نہیں  
ہو سکتا کہ مرہون اپنے قبضہ میں رکھے اور اسکو قرضہ سنبے کا حکم دیا جاوے۔ لان قبض الراہن قبض سقیف  
فلا يجوز ان یقبض مالہ مع قیام بد الاستيفاء لانه متکثر الاستيفاء علی اعتبار المداک فی بد المترہن  
وہو محتمل۔ اس واسطے کہ راہن پر قبضہ کرنا وصولی قبضہ ہے تو وصولی قبضہ قائم ہونے کے باوجود جائز نہیں کہ وہ اپنے  
قرضہ پر قبضہ کرے اسلئے کہ اگر تم فرض کوں کہ مرہون اس کے قبضہ میں سمٹ ہوا تو اسکا وصول متکرر ہو جائیگا حالانکہ مرہون  
سمٹ ہو جانا محتمل ہے۔ ف۔ لہذا اس سے کہا جائیگا کہ مرہون حاضر کرے تاکہ تلفت سے اطمینان ہو پھر جب قرضہ  
پر قبضہ کرے تو مرہون سے قبضہ استيفاء زائل ہو۔ واذا حضرہ امر الراہن بتسليم الدین اولاً لیتعین حقہ  
کما لتعین حق الراہن تحقیقاً للتسویۃ کما فی تسلیم البیوع والثلثین بحضر البیوع ثم تسلیم الثمن اولاً۔  
اور جب مرہون مال مرہون پہنچے عین مرہون کو لا یا تو راہن کو حکم دیا جائیگا کہ پہلے قرضہ سہر کرے تاکہ مرہون کا حق یعنی  
دین قرض بھی متعین ہو جاوے جیسے راہن کا حق عین مرہون میں متعین ہو چکا اس غرض سے کہ دونوں میں مساوات  
محقق ہو جیسے بیع میں بیع و ثمن سہر کرنے میں اختلاف ہوتا ہے تو بائع پہلے بیع حاضر کرے تاکہ بیع شری پہلے اسکا  
ثمن دیتا ہے تب بیع پر قبضہ کرتا ہے۔ کیونکہ مشتری کا حق بیع میں ہر وہ عین متعین ہے تو وہ دین ثمن پہلے  
دیتے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے اور وجہ یہ کہ ثمن مال دین ہے جیسے قرضہ مال دین ہے وہ بھی عین متعین  
ہوگا جب معتاد کہ سہر کرے۔ وان طالبہ بالدين فی غیر البلد الذی وقع العقد لیه ان کان الراہن  
مما لا محل لہ ولا مؤنۃ فلذلک الجواب لان الاماکن کلہا فی حق التسليم لکان واحد فیما لیس محل  
و مؤنۃ ولہذا لا یشرط بیان مکان الا یفارقہ فی باب السلم بالاجل ع۔ اور اگر مرہون نے اپنے قرضہ کا  
مطالبہ کسی دوسرے شہر میں کیا سولے اس شہر کے جہاں معاملہ قرض درہن دافع ہوا تھا تو وہ حال سے غالی نہیں  
کہ مرہون ایسی چیز کو جس کے واسطے بار برداری و خرچہ ہو یا نہیں) پس اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے واسطے بار برداری



وخرچہ نہیں ہو (جیسے سوتی و شک و غیرہ) تو بھی حکم اسی طرح ہی رہے مرنے پہلے رہن حاضر کرے تب قرضہ باؤگیا سوا سوا  
 کہ جس چیز کے لئے بار برداری وخرچہ نہیں ہو سکے پھر دیکھنے میں سب جگہیں بمنزلہ واحد ہیں (تو ایک جگہ جو حکم ہو وہی سب حکم  
 ہوگا)۔ اور اسی وجہ سے حکم کی صورت میں ایسی چیز کے سپرد ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہو۔ وان  
 کان له حل و مؤنة يستوفي دينه ولا يكلف احضار الراهن - اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے میں  
 بار برداری وخرچہ پڑتا ہو تو وہ اپنا قرضہ حاصل کرے اور اسکو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دیکائیگی۔ لان ہذا  
 نقل و الواجب علیہ التسليم یعنی التخلية لا النقل من مكان الى مكان لانه متضرر به زيادة الضرر  
 ولم يلتزمه - اس دلیل سے کہ مرہون حاضر کرنا تو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانا، عموماً حالانکہ مرہون پر واجب یہ کہ سپرد کرے  
 وہ بھی اس طرح کہ راہن و مرہون کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی یہ چیز مرہون موجود ہو کوئی مانع نہیں تو سپر قرضہ کرے  
 اور سپر یہ واجب نہیں کہ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دے (حالانکہ اس میں خرچہ و شقت ہو) اس لئے  
 کہ ایسا لازم کرنے میں وہ ضرراً بخدا گناہا لانا کہ مرہون نے اسے ضرراً مٹانے کا التزام نہیں کیا تھا۔ ولو سطر الا  
 العدل على بيع المرهون فباعه بنقده او سببته جارا لا طلاق الا امر - اور اگر راہن نے درمیان مبادلہ کو  
 مرہون فروخت کرنے پر سطر کیا یعنی عادل سے کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے پس عادل  
 نے مرہون کو نقد فروخت کیا یا ادھر فروخت کیا بہر حال جائز ہے کہ حکم دینا مطلق ہے یعنی اس میں نقد کی خصوصیت  
 نہیں ہے۔ لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ اگر عادل نے ادھر فروخت کیا تو ثمن وصول ہونے تک تاخیر ہوگی اور مرہون  
 اپنا قرضہ طلب کر سکتا ہے۔ فلو طالب المرهون بالدين لا يكلف المرهون احضار الراهن لانه لا قدرة له  
 على الاحضار - پس اگر مرہون نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو مرہون کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی  
 اس واسطے کہ عادل کو مرہون حاضر کر کے کی قدرت نہیں ہے۔ بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہو اور یہ مرہون بغیر قبضہ  
 مرہون ہو۔ وکذا اذا امر المرهون ببيع فباعه ولم يقبض الثمن لانه صار ديناً بالبيع بامر الراهن فصا  
 كان الراهن رهنه و هو دين - اور اسی طرح اگر راہن نے مرہون کو فروخت مرہون کا حکم کیا پس مرہون نے اسکو  
 فروخت کیا اور دام وصول نہیں کیے تو بھی مطالبہ کے وقت مرہون کو اس کے حاضر لانے کا حکم نہیں دیا جائیگا اس واسطے  
 کہ (وہ عین نہیں رہا بلکہ) دین ہو گیا اسوجہ سے راہن کے حکم سے فروخت کیا گیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے جب  
 اسکو رہن کیا تو وہ دین تھا۔ ولو قبضه يكلف احضاره لقيام الهدل مقام المبدل - اور اگر مرہون نے  
 ثمن وصول کیا ہو تو اسکو ثمن حاضر لانے کا حکم دیا جائیگا اس واسطے کہ بدل بجائے مبدل کے قائم ہوتا ہے۔ فن  
 ثمن بجائے مرہون کے موجود ہو پس جیسے مرہون لانا دیتا اسکا قائم مقام لاوے اگرچہ یہ اس وقت دینہ دین  
 الا ان الذي يؤوله قبض الثمن هو المرهون - لیکن اتنی بات ہے کہ مرہون کا ثمن وصول کر کے مبادلہ ہی نہیں  
 ہوگا۔ فن یعنی مشتری سے ثمن مرہون وصول کرنے کا استحقاق اسی مرہون کو حاصل ہو سلائے ہو العاقد فیرجع  
 الحقوق اليه - کیونکہ فروخت کرنے والا ہی مرہون ہے (اگرچہ راہن کی جانب سے دلیل ہے) تو بیع کے حقوق اسی کی طرف  
 راجع ہونگے۔ فن اور جو حقوق کے بیع پھر دیکھنا اور ثمن وصول کرنا ہے۔ پھر واضح ہو کہ قرضہ کسی نسطوار ہو یا دیگر کیا رنگ  
 نہیں ہوتا لہذا امرایا کہ۔ وکما يكلف احضار الراهن لاستيفاء كل الدين يكلف لاستيفاء نجم قرض  
 الاحتمال الملاك جیسے پورا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح جو قسط آگئی  
 ہو اس کے وصول کرے کے لیے بھی مرہون کو مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ شاید مرہون تلف ہو گیا ہو۔



فمن قسطا داکرنا بھی لازم نہوگا بالجملہ مرہون جب مرہون نے حکم راہن فروخت کیا تو اسکا تن وصول کرنا ہی  
ہے۔ ثم اذا قبض الثمن یومر باحضارہ لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين۔ پھر جب مرہون نے تن  
وصول کر لیا تو اسکو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے حکم دیا جائیگا کہ تن نہ کو حاضر کرے اسواسطے کہ یہ تن بجائے  
عین مرہون کے قائم ہے۔ **فمن اهدا وقت بطور عوض کے وہ بمنزلہ مرہون ہوگا حالانکہ اگر ابتداء میں راہن اپنے**  
**مرہون کے پاس نقد رہن کرتا تو جائز نہوتا۔** کافی الکافی وغیرہ۔ بالجملہ جب راہن نے درسیاتی عادل کو بیع رہن پر مسلط  
کیا یا مرہون کو اجازت دی اور اسنے اُدھار یا نقد فروخت کیا بہر حال بیع جائز ہے اور مرہون اگر اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے  
تو راہن اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا اور مرہون کو مرہون یا تن حاضر لانے کی تکلیف نہیں دجائیگی۔ **وہذا بخلاف**  
**ما اذا قتل رجل الرهن خطا حتى قضى بالقيمة على غاقلته في ثلث سنين لم يجبر الراهن على**  
**قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بد من احضار كل ما كمالا بدین حضار**  
**كل عين الرهن وما صارت قيمة بفعله وفيما تقدم صار دنیا بفعل الراهن فلهذا افرقا۔** اور یہ حکم  
برخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے غلام مرہون کو خط سے قتل کیا حتی کہ قاتل کی مدد کار برادری پر تین سال میں ادا  
قیمت کا حکم دیا گیا تو راہن کو اسے فرض پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ یہاں تک کہ کل قیمت موجود ہو جاوے اسواسطے قیمت  
نہ کو تو رہن کے قائم مقام ہے تو کل قیمت کا حاضر لانا ضروری جیسے کل عین رہن کا حاضر لانا ضروری ہوتا تھا اور حال یہ کہ  
کہ مرہون کا قیمت ہو جانا کچھ راہن کے فعل سے نہیں ہے اور مسئلہ سابق میں مرہون کا قیمت ہو جانا راہن کے فعل  
سے واقع ہوا (کہ اسنے مرہون یا عادل کی فروخت کا حکم دیدیا) پس اسی وجہ سے قتل مرہون کی صورت میں اور فروخت  
راہن کی صورت میں فرق ہو گیا۔ ولو وضع الرهن على يد العدل وامران يودعه غیره ففعل ثم جازا المرتهن  
بطلب دينه للقيمة فاحضار الرهن لانه لم يوتن عليه حيث وضع على يد غیره فلم يكن تسليمه في قسمة  
اور راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور عادل کو اجازت دی کہ جاسے دوسرے کے پاس ودیعت رہے  
پس عادل نے لے لیا کیا پھر مرہون اپنا قرضہ طلب کرنے آیا (اور قاضی کے حضور میں پیش ہوا) تو مرہون کو رہن حاضر  
کرنے کی تکلیف نہیں دجائیگی اسواسطے کہ مرہون اس رہن میں مستند علیہ نہیں ہوا چنانچہ راہن نے اسکو دوسرے کے  
قبضہ میں رکھا پس مرہون کے اختیار میں اسکا حاضر کرنا نہیں رہا۔ ولو وضعه العدل في يد من في عیال وعاب  
وطلب المرتهن دينه۔ اور اگر درسیاتی عادل نے مرہون کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھا جو عادل کی عیال  
میں ہے (اور یہ جائز ہوتا ہے) اور عادل کہیں سفر کو چلا گیا اور مرہون نے اپنا قرضہ طلب کیا۔ **والذي في يد رجل**  
**او دغنی فلان ولا ادری لمن ہو بجبر الراهن على قضاءه لان احضار الرهن ليس على المرتهن لانه**  
**لم يقبض شيئا۔** اور جس شخص کے قبضہ میں مرہون موجود ہے وہ کہتا ہے کہ فلان غائب ہے میرے پاس ودیعت  
کیا حالانکہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ کس شخص کی ملک ہے تو راہن کو اسے فرض پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ رہن کا حاضر لانا  
مرہون کے ذمہ واجب نہیں ہے کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا۔ **وكذلك انما عاب العدل بالرهن ولا يدبر**  
**ايت بولما قلنا۔** اور اسی طرح اگر عادل نہ کو اس رہن کو بیکر غائب ہو گیا اور یہ دریافت نہیں ہو سکا کہ وہ کہاں ہے  
تو بھی راہن پر قرضہ ادا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا **فمن سول سول سول** کہ مرہون پر حاضر لانا  
موجب نہیں کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا ہے بلکہ راہن نے عادل کے قبضہ میں رکھی تھی حالانکہ عادل مذکور مرہون  
کو سفر میں ساتھ لے گیا **لو ان الذي اودعه العدل محمد الرهن وقال هو مالي لم يرجع المرتهن على الرهن**



بشی حتی ثبت کو نہ رہنا۔ اور اگر ایسا ہو کہ عادل نے جس شخص کے پاس مرہون ودیعت رکھا تھا وہ رہن سے نکال کر گیا اور کہا کہ یہ رہن نہیں بلکہ میرا ذاتی مال ہے تو مرہن نہیں رہا۔ اس سے کچھ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثابت کرے کہ یہ مال مرہون ہے۔ **فـ** تو رہن ثابت کرنا مرہن کے ذمہ ہے کیونکہ راہن و مرہن کی رضامندی سے عادل کو اجازت تھی کہ کسی کے پاس ودیعت رکھے تو مرہن پر واجب ہے کہ اس مال کو مرہون ثابت کرے۔ لہذا ہا جیہ فقہ۔ قوی المال والتوی علی المرہن فی تحقیق استيفاء الدين فلو ملک المظاہرۃ یہ اس واسطے کہ جب ستودع نے مرہون سے نکال دیا تو مرہون ڈوب گیا اور تلف ہوا تو مرہن کے ذمہ ہوتا ہے تو اسکے حق میں مال بھر پانا فوت ہو جائیگا تو وہ مطالبہ مال کا مختار نہیں ہوگا۔ قال وان کان الرهن فی یدہ لیس علیہ ان یلمنہ من البیع حتی یقضیہ الدین لان حکم الجبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بینا ہ۔ اور اگر مرہون کے قبضہ میں ہو تو اس پر یہ واجب نہیں کہ راہن کو مرہون بیچنے کا قہر دے یہاں تک کہ راہن اسکا قرضہ ادا کر دے۔ سلطان حکمہ الجبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بینا ہ۔ اس واسطے کہ مرہن کا حکم یہ کہ برابر جو جس رہے یہاں تک کہ راہن اسکا قرضہ ادا کر دے۔ چنانچہ سابق بن ہم بیان کر چکے **فـ** تو اسکو اختیار ہے کہ جب تک وہ قرضہ ادا نہ کرے تب تک اسکو مرہون بیچنے نہ دے بلکہ روکے رہے۔ ولو قضاہ البعض فله ان یجبس کل الرهن حتی یستوفی البقیۃ باعتبار الجبس البیع۔ اور اگر راہن نے اسکو غلطاً قرضہ ادا کر دیا تو بھی مرہن کو اختیار ہے کہ پورا مرہون روکے رہے یہاں تک کہ باقی وصول کرے جیسے بیع روکنے میں حکم ہے **فـ** کہ بلع کو اختیار ہو ہے کہ جب تک پورا مرہن ادا نہ کرے تب تک بیع روکے رہے حتی کہ جب تک غلطاً مرہن باقی ہو تب تک روک سکتا ہے۔ اسی طرح رہن میں بھی مرہن کو یہی اختیار ہے۔ فاذا قضاہ الدین قبل ان یسلم الرهن الیہ لانه زال المانع من التسليم لوصول الحق الی المستحق۔ چنانچہ راہن نے اسکو پورا قرضہ ادا کر دیا تو مرہن کو حکم دیا جائیگا کہ راہن کی سکا رہن ادا کر اس واسطے کہ سہو کرنے سے روکنے والی کئی چیز باقی نہیں رہی کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا۔ فلو ملک قبل التسليم استرد الرهن باقضاء لانه صار مستوفیاً عند المالك بالقبض السابق فكان الثاني استيفاء بعد استيفاء فوجب ردہ۔ پھر اگر راہن کو واپس دینے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا تو راہن نے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے اس واسطے کہ مرہن کو تلف ہونے کے وقت بقیہ سابق وصول پالے والا ہو گیا تو دوم وصولی ایک وصول کے بعد دوسرا وصول ہے جس دوسرا واپس کرنا واجب ہے **فـ** حاصل یہ کہ مرہن نے مرہون پر سابق میں قبضہ استيفاء کیا تھا تو جب مرہون تلف ہوا تو اسے قبضہ سے استيفاء پورا ہو گیا اب جو راہن سے وصول کیا ہے کر رہا ہے اسکو واپس کرنا واجب ہے اور اگر بھی باج نہیں دے گا پس واپس لے۔ یہ سب صورتیں اس معنی میں کہ مرہن کو وصول قرضہ تک رہن کرنا اسکو صحیح ہے۔ وکذا لک لو تفاخا الرهن لہ جسدہ مالم یقبض الدین او یرثہ۔ اور اسی طرح اگر وہ مرہن کا جسدہ فسخ کر یا بیچے رہا تو بھی مرہن کو اختیار ہے کہ مرہون روک لے یہاں تک کہ اپنا قرضہ وصول کرے یا راہن کو قرضہ سے بری کرے **فـ** پس اگر بری کر دیا تو اب رہن کو روک نہیں سکتا اور دفع ہو کر زمانی فسخ سے رہن خارج نہیں ہوتا ہے۔ ولا یطل الرهن الا بالرد علی الراهن علی وجه الفسخ۔ اور رہن باطل ہو گا مگر اس طور پر کہ بطور فسخ کے راہن کو واپس دے **فـ** حتی کہ اگر بطور عاریت واپس دے یا بیع کے واسطے واپس دے تو فسخ رہن نہیں جیسے خالی گفتار سے دفع ہو گا جب تک بطور فسخ کے واپس نہ دے۔ لہذا باقی مضموننا بقی القبض والدین اس واسطے کہ جب تک قبضہ و قرضہ باقی ہے تب تک مرہون نہ کر ضمانت میں رہیگا۔ ولو ملک فی یدہ سقط الدین



لافا کان بہ وفاء بالمدین لفقار الہین۔ اور اگر مرتن کے بعد میں لفت ہو جاوے تو ختمہ ساقط ہو جائیگا لفتہ ایک  
 اسکی مالیت میں وفاء سے فرض ہو کہ نہ رہیں باقی تحائف۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اگر بدون نسخ کے مرتن نے لفتہ  
 کو مرتن سے واپس دیا پس وہ آسانی آفت سے صحت ہو جائیں راہن کا فعل نہیں ہے مرتن کا فرضہ ساقط ہو گا۔  
 بشرطیکہ اسکی قیمت سے وفاء سے فرضہ ہو اس واسطے کہ وہ ابھی مرتن بانی ہے۔ و لیس لکھ مرتن ان یتفیع بالراہن  
 لا باستخدام ولا سکنی ولا لیس الا ان یا ذن لا مالک لان له حق المجلس دون الانتفاع۔ اور  
 مرتن کو اختیار نہیں کہ اس سے نفع اٹھارے نہ خدمت لینے کا اور نہ سکونت کا اور نہ پہننے کا مگر اگر مالک یعنی راہن  
 اسکو اجازت دے اس واسطے کہ مرتن کو روکنے کا حق حاصل ہو اور نفع اٹھانے کا حق حاصل نہیں ہے۔ و غلام مرتن  
 سے خدمت کا یا مکان مرتن سے سکونت کا یا لباس مرتن سے پہننے کا انتفاع حاصل نہیں کر سکتا اگرچہ راہن اجازت دے  
 لہذا یہ چیزوں میں جو نبات و دال میں ہیں یا تجارت ہوگی لیکن یہ حق حکم میں ہے اور ازراہ دیانت کے یہ ہیز کرے اس واسطے کہ باہم  
 اصحابہ بھی اسد عہد ہر فرض جسکے ذریعہ سے حصول منفعت ہو کر وہ تحوی ہو لیس اطمینان نہیں کہ ان بعض وجوہ میں اجازت و جہت  
 ہو۔ و لیس لہ ان بیع الا بتسلط من الراہن و لیس لہ ان یجاءر و یعیر لہ لیس لہ ولایۃ الانتفاع بنفسہ فلا مالک  
 تسلط غیرہ علیہ فان فعل کان تسلطاً ولا یبطل عقد الراءن بالتخصی۔ اور مرتن کو یہ اختیار نہیں کہ مرتن کو فروخت  
 کرے مگر اس صورت میں کہ راہن نے اسکو تسلط کیا ہو یعنی کہا ہو کہ تجھے اختیار ہو کہ تو اسکو فروخت کرے تو فروخت کر سکتا اور اگر  
 کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مرتن کو اجارہ دے یا اسکو عاریت دے اس واسطے کہ جب مرتن کو فروخت اس سے انتفاع کی ولایت نہیں  
 تو غیر کو اس سے انتفاع پر تسلط نہیں کر سکتا مگر اجارہ و عاریت میں ہی ہوتا ہے کہ غیر کو اس سے انتفاع کا مالک کیا جہاں مرتن  
 نے اسکو اجارہ یا عاریت دیا تو وہ سے یہ جہلنے والا عالم ہے و لیکن عقد میں باطل ہوگا اور تخصی کی وجہ سے عقد میں باطل  
 نہیں ہوتا ہے۔ بالجملة عقد میں صرف یہی کہ مرتن اسکو اپنی حفاظت میں رکھے رہے اور اس سے انتفاع کا اختیار نہیں ہے  
 خصوصاً اسکی حاصلات کہا ہوا ہے۔ قال ولک مرتن ان یحفظ الراہن بنفسہ و زوجتہ و ولدہ و خادمہ الہی فی عیالہ۔ اور مرتن  
 کو اختیار ہے کہ مرتن کی حفاظت بذات خود کرے یا بندہ اپنی اندر کے یا بندہ بھائی کے یا پتے خادم کے حفاظت کرے جو  
 عیال میں ہو۔ و غلام سے مراد وہ ذکر خاص جو ماہواری یا سالانہ وغیرہ پر لکھ جو اور یہیہ مزدور مراد نہیں ہے اور  
 عیال میں ہونا یہ کہ مرتن کے ساتھ رہتا ہو اور رہا یہ لفظ صبر کے عیال میں ہو۔ اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ غلام  
 کے ساتھ لگے یعنی خادم جو اس کے عیال میں ہو۔ یا فرزند کے ساتھ بھی متعلق ہو۔ قال رحمہ اللہ معناه ان یکون الولد  
 فی عیالہ ایضا شیخ رہنے لگا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ فرزند بھی اس کے عیال میں ہو۔ و معنی یہ ہونے کہ اسے فرزند  
 ایسے خادم کے ذریعہ سے حفاظت کرے جو اس کے عیال میں ہو۔ پس اگر فرزند جہاں گھر میں ہو تو اسکی حفاظت جائز ہے  
 اور خط یہ کہ اس بارہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہے جیسے ولایت میں ہے۔ و ہذا لان علیہ امانۃ فی بدہ نفسا  
 کا لو دلیعہ۔ اور یہ حکم اس واسطے کہ مرتن کا عین بھی اس کے پاس امانت ہے و امانت دلیعہ کے ہو گیا۔ کہ مرتن کی حفاظت  
 مقصود نہیں بلکہ حفاظت عین مقصود ہے جیسے ولایت میں حفاظت عین ہے کہ چونکہ مرتن کی راہ سے مرتن کی ولایت  
 ہیں۔ و ان حفظہ بغیر من فی عیالہ او او دلیعہ ضمن۔ اور اگر مرتن نے مرتن کو ایسے شخص کی حفاظت میں دیا جو اس کے  
 عیال میں نہیں ہے اس کے پاس ولایت رکھ دیا تو ضامن ہوگا۔ و غلام مرتن کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ وہ مرتن  
 راہن ہو حتی کہ اگر لفت ہو جاوے اور اسکی قیمت فرضہ سے چند ہو تو پوری قیمت کا ضامن ہے۔ و لیس فی الثانی فہو علی اختلاف  
 اور کیا راہن کو اختیار ہے کہ جسکے پاس ولایت رکھتا یا جس غیر عیال کی حفاظت میں دیا تھا اس سے بھی تاوان لے لایں نہ سکتا



مختلف عروت عرف کے نزدیک دم بھی ضامن ہو اور اہم دم کے نزدیک نہیں۔ وقہ بنا جمیع ذلک بدلائل  
فی الودیعة۔ اور ہننے اس سکویہ دلائل کے کتاب الودیعة میں بیان کیا ہے۔ و اذا القیدی المرتین فی الرهن ضمتہ ضمان  
الغصبہ جمیع قیمتہ لان الزیادۃ علی مقدار الدین امانۃ والا امانات تضمن بالتعدی۔ اور جب ہننے نے ہن میں تعدی  
کی تو نادان غصبہ کے مثل پوری قیمت کا ضامن ہو جائیگا اس واسطے کہ مقدار قرضہ سے جب قدر زیادہ تھا وہ اسکے پاس  
امانت تھا اور تعدی کی وجہ سے امانتوں کی ضمانت واجب ہو جاتی ہے عرف۔ پس اس امانت کی بھی ضمانت واجب  
ہو گئی۔ فلورہ نہ خاتما فجعل فی خصوہ فهو ضامن لانه متعہ بالاستعمال لانه غیر مازون فیہ وانما الاذن  
الحفظ۔ پس اگر راہن نے اس کے پاس انگوٹھی رہن کی پس مرتین نے اسکو اپنی جھنگلیا میں بہن لیا تو وہ ضامن ہو گیا  
اس واسطے کہ وہ استعمال کرنے سے تعدی ہو گیا کیونکہ وہ استعمال کے واسطے اجازت نہیں رکھتا ہو بلکہ صرف حفاظت کی  
اجازت رکھتا ہے۔ و الیمنی و الیسری فی ذلک سوا لان العادۃ فیہ مختلفہ۔ اور اس بارہ میں دائین و  
ایمن جھنگلیا برابر کیونکہ انگوٹھی پہننے کی عادت مختلف ہے عرف۔ بعضے بائیں میں پہنتے ہیں اور بعضے دائیں میں  
پہنتے ہیں تو جس جھنگلیا میں پہنے اسکو استعمال کرنے والا ہو جائیگا۔ ولو جعل فی بقیۃ الاصابع کان رہنا بما  
فیہ لانه لا یلبس کذلک عادۃ فکان من باب الحفظ۔ اور اگر اسنے سوا جھنگلیا کے باقی کسی انگلی میں پہنی  
تو بدستور وہ بمقام قرضہ کے مرہون رہیگی اس واسطے کہ انگوٹھی اس طور پہننے کی عادت نہیں ہے (و یہ استعمال نہیں ہے)  
پس از نسہ حفاظت عرف۔ کہ اسکو اپنی انگلی میں محفوظ رکھا۔ و کذا اطمینان ان لبسہ لبس استواء  
ضمن وان وضعہ علی عاتقہ لم یضمن۔ اور یہی تفصیل طیلان میں ہے کہ اگر مرہون طیلان کو بطور عادت  
اڈھا تو ضامن ہو جائیگا اور اگر اسکو کندھے پر رکھ لیا تو ضامن نہیں ہوگا عرف۔ بلکہ حفاظت کے طور پر اسے  
پاس رکھا ہے۔ ولو رہنہ سیفین او ثلثہ فقلدہ لم یضمن فی الثلثہ وضمن فی السیفین لان العادۃ حرت من لشجاعت  
یتقلدہ سیفین فی الحرب ولم یحجز یقلدہ الثلثہ۔ اور اگر اسکے پاس دو تلواریں یا تین تلواریں رہن رکھیں پس اسنے ان  
تلواروں کو لٹکا یا یعنی جیسے تلوار کو بدن پر بجاتے ہیں اسی طور پر انکو لٹکا یا تو تین تلواروں کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا اور دو  
تلواروں کی صورت میں ضامن ہو جائیگا اس واسطے کہ مردان شجاع کے درمیان عادت جاری ہے کہ لڑائی میں دو تلواریں لٹکائے  
اور تین تلواریں لٹکانے کی عادت نہیں ہے عرف۔ خلاصہ یہ کہ تین تلواروں کی صورت میں طریقہ استعمال کے طور پر لٹکاتا تو ذلت  
کو ہرگز اسنے بظاہر اسکو استعمال کیا لیکن عادت کے خلاف ہونا اسکے مخالف ہے پس ضامن نہ ہوگا اور دو تلواروں میں ظاہری ہیبت  
استعمال کے مخالف کوئی امر ظاہر نہیں ہوتا تو ضامن قرار دیا جائیگا۔ جیسے انگوٹھی کو استعمال کے طریقہ پر پہننے میں ضامن قرار دیا جاتا ہے  
وان لبس الخاتم فوق خاتم ان کان ہو ممن یجمل بلبس خاتمین ضمن وان کان لا یجمل بذلک فهو  
حافظ فلا یضمن۔ اور اگر اسنے مرہون انگوٹھی کو دوسری انگوٹھی پر پہنا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر ایسا شخص ہے کہ وہ وہ  
انگوٹھیوں کے پہننے سے بچل کر رہا ہو تو ضامن ہوگا اور اگر ایسا بچل کر رہا ہو تو وہ حافظ ہے پس ضامن نہ ہوگا عرف۔  
حاصل یہ کہ انگوٹھی پر انگوٹھی بنانا تین تلواروں کے حکم میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ بعضے بہودہ آرا لبس  
کونے والے رہن انگوٹھیان جھنگلیا میں پہنتے ہیں پس اگر ایسا شخص ہو تو یہ استعمال ہے پس ضامن ہوگا اور اگر مردان  
شجاعت ہو تو ظاہر اسکا مقصد حفاظت ہے پس ضامن نہ ہوگا۔ قال و اجرة البیت الذی یحفظ فیہ الرهن علی  
المرتین۔ جس مکان میں مرہون کی حفاظت کی جاوے اسکا کرایہ بذمہ مرتین ہے عرف۔ مثلاً سو دھیان رہن لینا  
یا چاس من الخرج رہن کیا اور ماہانہ اسکے پس مرتین نے اسکی حفاظت کے واسطے کوٹھری یا مکان کرایہ لیا تو کرایہ بذمہ



مرتن ہو۔ وکنک اجرة الحافظ۔ اور اسی طرح حفاظت کرنے والے آدمی کی اجرت بھی بذمہ مرتن ہو۔ فقہ شافعی کا  
 بیان مع در خون پر گئے ہونے بھل کے رہیں کیونکہ بھل قابل رہن ہوں تو محافظ کی خواہ بذمہ مرتن ہو۔ واجرة الراہن  
 اور جردا ہے کی اجرت فقہ شافعی کے گائین رہن کین واک کی چرائی۔ ولفقہ الراہن علی الراہن  
 اور مرہون غلام کا نفقہ بذمہ راہن ہو۔ فقہ شافعی حفاظت بذمہ مرتن ہو اور مصلح مرہون کا خرچہ و غلام کا نفقہ  
 وافر کی چرائی بذمہ راہن ہو۔ فقہ حنفی کی قاعدہ کلیہ معلوم ہوتا ہے۔ والا اصل ان مایحتاج الیہ المصلح الراہن  
 و تہتمہ فہو علی الراہن سوار کان فی الراہن فصل اولم یکن لان الراہن یافی علی ملک وکنک منافعہ  
 ملک کہ لہ فیکون اصلاحہ و تہتمہ علیہ لہا انہ مکنتہ ملک کافی الودیعة و ذلک مثل النفقة فی مالک و مشرب  
 واجرة الراہن فی معنہ لہا انہ علف الحیوان۔ اور اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت و باقی رکھنے میں جس چیز کی  
 ضرورت ہو وہ بذمہ راہن ہو خواہ رہن میں قرض سے زیادتی ہو یا نہ ہو اس واسطے کہ عین مرہون ابھی راہن کی ملکیت پر مانی ہو  
 و صرف مرتن کے پاس مجوس ہو) اور اس کا طرح مرہون کے منافع بھی ماہن کے ملک ہیں (حتی کہ غلام کی خدمت و  
 جائزوں کا دودھ و بچہ اور اس کی و باغ کے حاصلات و مکان کا کرایہ سب راہن کی ملکیت پر مانی ہو مرہون کی اصلاح  
 کن اور باقی رکھنا (کہ بغیر دانہ چارہ و دان نفقہ مرہون) یہی بذمہ راہن ہو کیونکہ یہ اسی کی ملک پر خرچہ ہے جسے  
 مال و دیعت میں ہوتا ہے (کہ یہ سب خرچہ مستوع پر نہیں بلکہ ملک و دیعت پر ہوتا ہے) اور مرہون بنظر ذات کے انت  
 ہو)۔ اور اصلاحی خرچہ و نفقہ بقا کی مثال یہ کہ جیسے کھانے پینے کا خرچہ اور اسی معنی میں جائز مرہون کی چرائی ہو  
 اس واسطے کہ وہ حیوان کا چارہ ہو۔ فقہ مالک کا جادے کہ جہاں حفاظت بھی کرے جیسے جراتا ہو تو نصف بذمہ  
 مرتن ہوتا ہے جواب یہ کہ اصل مقصود چرائی ہو اور حفاظت ضمنی معتبر نہیں ہے حتی کہ اگر چاہا کہ سے جو رے پوری  
 کی دیکھا کہ نہیں کام جاتا حالانکہ اگر حفاظت معتبر ہوتی تو اچھا کام جاتا۔ جیسے کھیل دگا خانہ سے چرنے میں کام جاتا ہو  
 ام۔ و من ہذا خمس کسوة الرقیق۔ اور اسی جنس مصلحت و بقا سے یہ کہ مرہون رقیق کا کپڑا بذمہ راہن ہو  
 واجرة ظلم مولد الراہن۔ اور یہ کہ مرہون باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت فقہ شافعی کے مرہون باندی کا  
 بچہ ہوا اور باندی کے دودھ نہیں ہے حتی کہ دودھ پلائی کی ضرورت ہوئی تو اس کی خواہ بذمہ راہن ہوگی۔ وحق البستان  
 اور بستان مرہون کا سینچنا۔ وکری النہر و تلقیح خیل و جذاہ و اقیام بمصالحہ۔ اور اس کی ہزار گارنا و بنانا اور  
 اسکے درختان خرا کو زراعی لگانا اور اسکے بھل توڑنا اور اسکے دیگر مصالح پر قائم ہونا بذمہ راہن ہو۔ فقہ حنفی  
 شافعی میں کیا تو اسکو باقی دنیا مع اسکے وسائل نہر وغیرہ کے اور جس طور پر بھل آئے ہیں مع اسکے حفاظت و توڑنے  
 کے اور دیگر امور جو اس بلوغ کی اصلاح میں ضروری ہوں سب بذمہ راہن ہیں خواہ بذات خود انکو انجام دے بدون اسکے  
 کہ مرہون میں خلاف رہن کوئی بیج وغیرہ کے تصرف کرے یا یہ کام اپنے آدمیوں و مزدوروں سے لے بہر حال اصلاح  
 و بقا کی ضرورت بذمہ راہن ہیں۔ وکل ما کان لحفظہ اولر وہ اسے یہ المرہن اولر دجز و منہ فہو علی النہر  
 اور ہر وہ امر جو مرہون کی حفاظت کے واسطے ہو یا اسکو مرہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لیے ہو یا اسکے کسی جز  
 کے واپس لانے کے واسطے ہو وہ مرہن کے ذمہ ہے۔ فقہ مالک غلام مرہون بھاگ گیا تو جو شخص واپس  
 لاوے اسکا حق جعل بذمہ مرتن ہو یا مرہون باندی یا غلام کی آنکھ میں جاوے یا بچہ یا تو اسکے علاج و ندرستی کی ضروری  
 دوا و بذمہ مرتن ہو۔ و مثل اجرة الحافظ۔ جیسے حفاظت کرنے والے کی اجرت بذمہ مرتن ہو۔ لان الاصل  
 حق لہ الحفظ واجب علیہ فیکون بدلہ علیہ۔ اس واسطے کہ ملک رکھنا مرتن کا حق ہے اور حفاظت کرنا بہر ذمہ ہے



و حفاظت کا عوض بیٹے اجرت بھی مرہن پر واجب ہے۔ و كذلك اجرة البیت الذی یحفظ الرهن فیہ و ہذا فی ظاہر الرواجہ۔ اور اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہن کی حفاظت کی جاوے بذمہ مرہن ہے اور یہ ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن ابی یوسف ان کراء المادی علی الراهن بمنزلۃ النفقة لانه سعى فی تفتیحه و در ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ مکان حفاظت کا کرایہ راہن پر ہے جیسے نفقہ راہن پر ہوتا ہے اس واسطے کہ جس مکان میں جائز مرہن رہے بظاہر اسکے باقی رکھنے کے اور کے ہر فن یعنی جیسے مرہن جائز کا نفقہ اسکے بقا کے واسطے ہوتا ہے اسی طرح جس مکان میں وہ اپنی زندگی بسر کرے اور درندون وغیرہ سے بچے یہ بھی اسکے بقا کے واسطے ہیں سے ہے تو یہ بھی بذمہ راہن ہے۔ ومن ہذا القسم جعل الابق فانه علی المرہن لانه محتاج الی اعادة ید الاستیفاء النی کانت لہ لیردف کانت من موتہ الرد فیلزمہ۔ اور اسی قسم سے مرہن غلام بھالکے ہوئے کے پھیر لانے کی مزدوری ہے کہ وہ مرہن پر ہوگی اس واسطے کہ مرہن ہی کو اپنے قبضہ استیفاء کو عادہ کرنے کی ضرورت ہے جو اسکو پہلے حاصل تھا کہ وہ راہن کو واپس کر کے تو یہ بھی واپسی کے خرچہ میں سے ہوا تو مرہن ہی پر لازم ہوگا۔ و ہذا اذا کانت قیمتہ الرهن والدین سواد۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ رهن کی قیمت اور قرضہ دو وزن برابر ہو فن یعنی غلام مرہن جو بھاگ گیا اسکی قیمت اور قرضہ برابر ہو تو بھگوتے کہ پھیر لانے والے کی مزدوری کل بذمہ مرہن ہوگی۔ وان کانت قیمتہ الرهن اکثر فعلیہ بقدر المضمون و علی الراهن بقدر الزیادۃ علیہ لانه امانة فی یدہ۔ اور اگر رهن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کی ضمانت میں ہے اس قدر کا حصہ جعل بذمہ مرہن ہے اور اس سے زائد کی اجرت بذمہ راہن ہے اس واسطے کہ قرضہ سے جو کچھ زائد ہے وہ تو مرہن کے قبضہ میں امانت ہے فن غلام مرہن کی قیمت و سود پیسہ ہے اور قرضہ صرف ڈیڑھ سو روپے ہے اور اس غلام کو ایک شخص تین منزل سے واپس لایا اور چالیس درم اسکی مزدوری ہوئی تو مرہن کے ذمہ تیس درم ہونگے اور باقی دس درم بذمہ راہن ہیں۔ لیونکہ چہارم غلام تو مرہن کے قبضہ میں امانت ہے۔ والرد لا عادۃ الیہ۔ اور واپسی تو اس واسطے بھی کہ مرہن کا قبضہ استیفاء بھر دے۔ و یدہ فی الزیادۃ ید المالك اذا ہو کا لمودع فیہا فلہذا یكون علی المالك۔ اور زائد میں مرہن کا قبضہ بمنزلہ مالک کے ہے اس واسطے کہ زائد میں مرہن بمنزلہ مستودع کے ہے اس واسطے کہ زائد کا جعل مالک پر ہوگا فن یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرہن کا قبضہ تو امانتی قبضہ ہے اور امانتی قبضہ بطور نیابت ہوتا ہے پس مرہن نے راہن کی نیابت کے طور پر زائد میں قبضہ کیا تو گویا مالک کا قبضہ ہے جیسے روایت میں مستودع کا قبضہ بمنزلہ قبضہ مالک کے ہے تو مالک پر اسکا جعل واجب ہوا اور وہ راہن ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح مکان حفاظت کا کرایہ بھی اسی حساب سے واجب ہو کہ جب مرہن میں قرضہ پر زیادتی ہو تو بقدر قرضہ کے مرہن پر کرایہ ہو اور باقی راہن پر ہو۔ جواب یہ کہ جس ضمانت میں فرق ہے پس جعل تو بحساب ضمانت کے واجب ہوا۔ و ہذا بخلاف اجرة البیت الذی ذکرناہ فان کلما جمل علی المرہن وان کان فی قیمتہ الرهن فضل۔ اور یہ بر خلاف اجرت مکان حفاظت کے کہ وہ کل کرایہ مرہن پر واجب ہوگا اگرچہ مرہن کی قیمت میں قرضہ سے زیادتی ہو۔ لان وجوب ذلک بسبب انجس و حق انجس فی الكل ثابت ہے۔ اس واسطے کہ کرایہ ذکر کا واجب ہو ہر رکنے کے سبب ہے اور رد کے کاف کل مرہن میں مرہن کو ثابت ہے فن۔ کیونکہ زیادتی کو مالک کرنا ممکن نہیں ہے تو بضرورت وہ کل غلام مرہن یا جائز مرہن کو رد کیگا اور روکنے میں جو حفاظتی خرچہ پڑے وہ سب مرہن پر واجب ہوگا۔ فاما جعل النما یلزمہ لاجل الضمان فہو بقدر المضمون۔ رہا جعل یعنی مرہن غلام واپس لانے کی مزدوری



قودہ نقطہ ضمان کی حجت سے لازم آتا ہے تو بقدر حصہ مضمن ہر اسی قدر تجل مرتن پر واجب ہوگا۔ اور باقی  
 بذمہ راہن ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو خرچہ بوجہ جس دروہ کے واجب ہو وہ کل بذمہ مرتن ہے اور جو خرچہ کہ بوجہ ضمانت کے  
 واجب ہو وہ مرتن پر اسی قدر واجب ہوگا بقدر اسکی ضمانت میں ہے اور سوائے اسکے جو حصہ امانت ہے اس میں مرتن  
 بر نہیں بلکہ راہن پر ہے۔ و مداواة الجراحة و معالجة القروح و معالجة الامراض و القطار من الجنایة  
 ینقسم علی المضمون والامانة۔ اور علاج زخم و بھڑا بھنسی اور علاج امراض کا خرچہ اور مرہون غلام کی بھڑا نہ  
 حرکت کا نہ یہ بھی قدر مضمون و قدر امانت پر تقسیم ہوگا۔ مثلاً دو سو روپیہ کا غلام بعوض ڈیڑھ سو روپیہ کے  
 مرہون ہے تو ظاہر ہے کہ تین چوتھائی غلام بقدر قرضہ اسکے مرتن کی ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی اسکے پاس امانت  
 ہے پھر غلام نہ کور زخمی ہو گیا یا اسکے بھڑے نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا پس اسکے علاج میں بیس روپیہ  
 خرچ ہوا تو مرتن پر چند روپیہ اور باقی مذکورہ راہن پر واجب ہیں اور اسی طرح اگر غلام مذکور نے کسی شخص کو خطا سے  
 قتل کیا حتیٰ کہ غلام یا اسکا نہ یہ دینا لازم آیا تو اسی حساب سے تاوان لادم ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے کسی کا مال تلف کرنا  
 تو بھی اسی حساب سے جزا نہ لازم ہوگا۔ و انخراج سلع الراہن خاصة لانه من مؤن المالك۔ اور مرہون  
 کا خراج نقطہ راہن پر خاص کر واجب ہوگا سوائے کہ یہ بار تو ملکیت پر ہے۔ اور ملکیت ابھی راہن کے واسطے  
 مخصوص ہے تو وہی اس خراج کا ذمہ دار ہے۔ و العشر فیما یخرج مقدم علی حق المرتن لتعلقه بالعين ولا یطل  
 الراہن فی الباقی لان وجوبه لا ینافی ملک بخلاف الاستحقاق۔ اور زمین مرہون سے جو پیداوار ہو اسکا عشر  
 کرنا حق مرتن سے مقدم ہے کیونکہ عشر کا تعلق اس عین پیداوار سے ہے اور باقی میں زمین باطل نہیں ہوگا کیونکہ عشر واجب  
 ہونا ملک راہن کے سنانی نہیں ہے برخلاف استحقاق کے۔ یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو مفروض شرعی ہے  
 وہ پہلے دیا جائیگا اور باقی نو حصہ مرہون رہنے کے اور وہ ملک راہن میں ہے اور عشر واجب ہونے سے ملک راہن میں دخل  
 نہیں ہوتا برخلاف اسکے اگر مرہون میں سے مثلاً دسواں حصہ غیر معین کسی نے استحقاق ثابت کر کے لیا تو غیر معین ہونے  
 کی وجہ سے مرہون بھی مشاع ہو گیا اور غیر متمیز نہیں رہا حالانکہ اوپر مذکور ہوا کہ مرہون صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ  
 مرہون متمیز ہو اور عشر واجب ہونے سے یہ بات عین پیداوار ہوتی ہے چنانچہ اگر راہن دوسری جگہ سے عشر ادا کر دے  
 تو جائز ہے کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کی سنانی نہیں ہے اور غیر کا استحقاق اسکے سنانی ہے۔ واضح ہو کہ حوزہ عشر  
 حسین درخت وغیرہ میں زمین کی تو جو کھیتی بچھل پیدا ہون وہ سب راہن کی ملک ہیں مگر بالفعل اسکو نہیں لینے بلکہ زمین  
 کی طرح مرتن کے پاس غنیمت رہنے کیونکہ حق مرتن مقدم ہے پھر جب قرضہ ادا کرے تو سب سے لیگا لیکن عشر بالفعل  
 نکال دیا جائیگا اور یہ حق مرتن سے مقدم ہے پس کتبہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ تو اس سب پیداوار میں مشترک ہے تو مرہون  
 پیداوار میں سے جب مشترک حصہ بحق بشرع واجب ہوا تو مرہون متمیز نہ رہا جیسے استحقاق کی صورت میں ہو جاتا ہے پس  
 راہن باطل ہوا۔ اس و اہم کا جواب یہ دیا کہ کل پیداوار ملک راہن ہے اور عشر چاہے اس میں سے دسے یا دوسرے مال سے  
 دیدے برخلاف استحقاق کے کہ بقدر مستحق نکلا وہ ملک راہن نہیں ہے پس فرق ظاہر ہو گیا۔ م۔ اب سوال یہ ہے کہ مرہون  
 کی بابت بعض خرچہ بذمہ مرتن ہے اور بعض بذمہ راہن ہے اگر اب ہوا کہ جو راہن پر واجب ہو وہ مرتن نے ادا کر دیا  
 تو کیا اسکو ماند قرضہ کے راہن سے لے لیا جاوے مرتن پر واجب تھا وہ راہن نے ادا تو کیا ادا سے قرضہ میں محبوب کرے  
 اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قاضی کے حکم سے ایسا کیا اور دوم یہ کہ بدون حکم قاضی کے اپنی طرف سے ایسا کیا۔ اور دونوں  
 صورتوں میں حکم مختلف اس طرح ہے کہ۔ ما ادا احدہما وجب علی صاحبه فمستطوع۔ جو خرچہ راہن و مرتن



مین سے کسی ایک نے اس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو یہ اسکا احسان ہو۔ یعنی دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا، جبکہ بدین حکم قاضی ادا کیا ہو۔ و ما انفق احدہما ما یحب علی الآخر بامر القاضی بجمع علیہ۔ اور جو خرچہ کہ راہن یا مرتن نے قاضی کے حکم سے اس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو وہ دوسرے سے واپس لیگا۔ کات صاحبہ امرہ بہ لان ولایۃ القاضی عامۃ۔ گویا یہ خرچہ ادا کرنے کا حکم اسکو دوسرے نے دیا اسواسطے کہ ولایت قاضی عام ہو۔ یعنی قاضی کو ہر شخص پر ولایت حاصل ہو تو جب قاضی نے راہن یا مرتن کو حکم دیا کہ یہ خرچہ جو دوسرے پر واجب ہو ادا کر دے اور اس سے واپس لیجے تو یہ حکم معتبر ہو گا اور اس نے خود یہ حکم واپس واپس لیگا۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یرجع اذا کان صاحبہ حاضر وان کان بامر القاضی۔ اور زاد درمین ابو حنیفہ رحمہ اللہ ایتمہ کہ جس نے ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا جبکہ دوسرا خود حاضر موجود ہو اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو۔ مثلاً مرہون کا نفقہ بدین راہن دس روپیہ واجب ہوا اور وہ مرتن نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا حالانکہ راہن کہیں سفر وغیرہ میں نہیں گیا بلکہ حاضر موجود ہو تو مرتن اسکو واپس نہیں پا دے گا اسی طرح اگر مرہون کے مکان حفظ کا کر یہ موجودگی مرتن کے راہن نے حکم قاضی ادا کیا تو بھی واپس نہیں پاویگا اور تھا ہر الزامیہ میں جب حکم قاضی ہو تو واپس پاویگا اور نہ نہیں خواہ مرتن ہو یا راہن ہو۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ یرجع فی الوجہین۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ ازاد درمین روایت ہے کہ ایک نے جو دوسرے کے ذمہ واجب خرچہ کو دیا وہ دونوں صورتوں میں واپس لیگا۔ خواہ حکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو۔ وہی فرع مسئلہ الحجۃ والتمہۃ لعلی علم اور یہ مسئلہ ایک فرع مسئلہ حج کے ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آثار عاقل بالغ پر قاضی مجب نہیں کر سکتا بلکہ اسکو اپنے تصرفات کا اختیار ہو اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک مجبور کر سکتا ہو جب یہ معلوم ہو تو جب خلوہ میں موجود ہو اور وہ غلام مرہون کو نفقہ نہیں دیتا تو اسکو اختیار حاصل ہو پس قاضی اسکو مجبور نہیں کر سکتا حتیٰ کہ اگر قاضی نے مرتن کو حکم دیا کہ تو راہن کی طرف سے خرچ کر اور اس سے واپس لینا تو جائز نہیں ہو اور واپس نہیں پا دے گا کیونکہ تو راہن کو مجبور کرنا ظہر حالانکہ حج جائز نہیں ہو اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہونا چاہیے چنانچہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے صریح روایت زاد موجود ہے۔ و علی ہذا اگر وہ شخص چہرہ مرہون کی بابت کوئی خرچہ واجب ہو یا خواہ راہن ہو یا مرتن ہو وہ غائب ہو اور دوسرے نے حکم قاضی خرچ کیا تو بالاتفاق واپس پاویگا اسواسطے کہ یہ مجبور نہیں بلکہ نبودی کی نظر ہو اور قاضی اسی واسطے ہوتا ہے۔ م ع۔

## باب ما یجوز ارتقاءہ والارتقاء بہ ومالا یجوز۔

اب باب ایسی چیز کے بیان میں جسکا رہن لینا اور جسکے عوض رہن لینا جائز ہو جس چیز کے بارہ میں یہ نہیں جائز ہو۔ قال لا یجوز رہن المشاع وقال الشافعی یجوز۔ رہن مشاع نہیں جائز اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جائز ہے۔ و سن۔ یعنی اگر زمین یا مکان مشترک ہو جسکا بٹوارہ نہیں ہو اور تو اپنا حصہ رہن کرنا نہیں جائز ہو خواہ شریک کے حق ہو یا کسی غیر کے پاس ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشترک کا رہن جائز ہے۔ ولنا فیہ وجہان احدهما یعنی علی حکم الرہن فانہ عندنا ثبوت بدال استيفاء وهذا لا یتصور فیما یتناولہ العقد ہو المشاع۔ اور ہمارے نزدیک ہم جاننے کے واسطے دو وجہیں ہیں ان میں سے ایک بر بنائے حکم رہن ہو چنانچہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ کہ استيفاء کا قبضہ حاصل ہو یعنی گویا بطور قبضہ کے اپنا قرضہ وصول کر لیا اگرچہ بالبعین وصول نہیں ہو اور یہ قبضہ وصولی اس مرہون میں



متصور نہیں جسکو عقد رہن مشعل ہوا اور وہ مرہون مشعل ہو۔ **ف**۔ اس واسطے کہ وہ غیر معین ہو حالانکہ قبضہ مذکور تو ایسی چیز میں ہوگا جو معین ہو تو حکم رہن ندارد ہوا پس جب مشعل مرہون ایسا مرہون ہو کہ حکم ان کو مفید نہیں تو باطل ہے۔ و عندہ المشاع یقبل ما ہوا حکم عندہ و ہو قیضہ للبیع۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک مرہون مشعل اس حکم کو قبول کرتا ہے جو شافعی رحمہ کے نزدیک رہن کا حکم ہے اور وہ یہ کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو۔ **ف**۔ یعنی امام شافعی رحمہ کے نزدیک حکم رہن یہ نہیں جو ہننے بیان کیا بلکہ حکم رہن ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو جاوے جیسا کہ اصل سابق میں بیان ہو چکا اور یہ حکم ایسے مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو پس اگر اپنا حصہ ایک رہن مشترک سے رہن کیا تو جائز ہو کیونکہ وہ بیع کے واسطے متعین ہوا اور یہی رہن کا حکم ہے۔ پس جب حکم رہن میں اختلاف ہو تو اسی بنا پر مرہون مشاع ہمارے نزدیک غیر مفید و ناجائز ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک مفید و جائز ہے۔ و الثانی ان موجب الرہن ہوا بحسب الدائم لانه لم یشرع الاستقبوض بالنقص او بالنظر الی المقصود و ہو الاستیثاق من الوجه الذی یناہ۔ اور ہمارے واسطے عدم واد کی وجہ دوم یہ ہے کہ مقتضای رہن یہ کہ مرہون برابر محسوس ہے (تا وقتیکہ راہن قرضہ ادا نہ کرے) اس واسطے کہ رہن مشروع نہیں مگر اسی حالت سے کہ وہ مقبوض ہو یعنی مرہون میں مقبوض ہو شرط لازمی ہے خواہ بدلیل نص قرآنی زبان مقبوضہ۔ یا بنظر مقصود رہن اور وہ استیثاق بوجہ مذکور بالا ہے۔ **ف**۔ یعنی راہن کی طرف سے مرہن کو بوجہ قبضہ مرہون کے مقبوضی حاصل ہے کہ وہ منکر نہ ہوگا اور اسکا مال مرہون محسوس ہو جانے سے جہاں تک جلد ممکن ہے وہ چھوڑا دینا کہ قرضہ ادا ہو جائے۔ و کل ذلک یتعلق بالدوام۔ اور یہ ہر ایک امر متعلق بدوام ہے۔ **ف**۔ یعنی یہ بات جمعی حاصل ہو کہ مرہون برابر مرہن کے پاس تا ادا کے قرضہ محسوس رہے و لا یفرض الیہ الا استحقاق الحس۔ اور برابر محسوس رہنا کسی امر سے حاصل نہ ہوگا سوائے اسکے کہ مرہن کو برابر روکنے کا استحقاق حاصل ہو۔ **ف**۔ تو معلوم ہوا کہ مقتضای رہن یہی ہے کہ مرہن کو وصول قرضہ تک برابر مرہون روکنے کا استحقاق حاصل ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن مشعل جائز نہیں ہے۔ و لو جوزنا ہ فی المشعل لغوت الدوام لانه لا بد من المہایاة فی تعمیر کما اذا قال رب ملک لہ ما ویلو مالاً۔ اور اگر ہم مشاع غیر مقسوم میں رہن جائز رکھیں تو دوام محسوس جاتا رہے گا اس واسطے کہ مشترک سے انتفاع کے لیے باری یا غرضاً ضرورت ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا راہن نے کہا کہ میں نے ایک رو ز تجھے یہ مرہون رہن دیا اور ایک روز نہیں دیا۔ **ف**۔ پس جیسے تصریح کرنے میں جائز نہیں اسی طرح جب واقعی ایسی باری لازم ہے تو جائز نہیں ہے۔ و لہذا لا یجوز فیما یختل القسم و مالاً یختلما۔ اور یہی جہت سے رہن مشعل نہیں جائز خواہ ایسے مشترک میں ہو جو قابل رجوع ہو یا ایسے مشترک میں ہو جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ مرہن کسی حالت میں بٹوارہ کا استحقاق نہیں ہے۔ بخلاف الہبہ حیث تجوز فیما لا یختل القسم لان المانع فی الہبہ غراتہ القسم و ہو فیما یقسم۔ برخلاف الہبہ کے کہ وہ ایسے مشعل میں جائز ہو جاتا ہے جو بٹوارہ کے قابل نہ ہو اس واسطے کہ الہبہ مشاع سے جو امر مانع ہے یہ کہ الہبہ کرنے والے پر خواہ بخوارہ بخوارہ کا خرچہ پڑے اور یہ صرف ایسے ہی مشاع میں ہوگا جو بٹوارہ کے قابل ہے۔ **ف**۔ لیکن یہ حکم الہبہ نہیں ہے بلکہ حکم شرکت ہے۔ **ف**۔ اما حکم الہبہ الملک و المشاع یقبلہ۔ حکم الہبہ یہ کہ ملوکیت حاصل ہو اور مشترک ہو جو بکلی اس قدر ہے کہ اس میں ملکیت ثابت ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ واجب خود اس جزو مشترک کا مالک ہے تو بجا ہے اسکے ملوکیت قائم ہو جائیگا پس حاکی یہ کہ الہبہ اپنے ذاتی حکم سے ہر مشترک میں جائز ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو مگر قدری قسمت میں اس وجہ سے جائز نہیں تھا کہ واجب کو بٹوارہ کو کے سپرد کرنا لازم آتا ہے حالانکہ



اسنے اس خرچہ اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا اور نہ حکم بہہ تو مشترک میں ثابت ہو جاتا ہے۔ وہ ہنا الحکم ثبوت  
 یہ الاستيفاء والمشاغ لا يقبله وان كان لا يقبل القسمة۔ اور رہن میں (حکم ہی ثابت نہیں ہوتا) حکم یہ کہ  
 مرہون کا قبضہ استيفاء ثابت ہو اور جو مرہون کہ مشترک ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا اگرچہ بطورہ کے قابل نہ ہو  
 کیونکہ اس پر شریک کا قبضہ خود موجود ہے۔ ولا يجوز من شريك في ملكه ان يبيع حصة من حصة شريكه في ملكه  
 نہیں ہر قسم۔ خواہ قابل بطورہ ہو یا نہ۔ لانه لا يقبل حكمه على الوجه الاول۔ اسو سلسلے کے وجہ اول کی بنا پر  
 جو یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے۔ یعنی حکم بہہ یہ تھا کہ قبضہ استيفاء ثابت ہو اور یہ مشاع میں  
 ممکن نہیں ہے۔ وعلى الثاني تسكن يوما بكم الملك ويوما بكم الربا فيصير كأنه رهن يوما ويوما لا۔ اور وجہ  
 دوم یعنی دائمی جس کی بنا پر بھی جواز اسوجہ سے نہیں کہ شریک مذکور کا مشاغل مکان مشترک میں ایک روز ملکیت کے حکم  
 سے رہیگا اور دوسرے روز رہن کے حکم سے رہیگا تو گویا اپنے ایک روز رہن کیا اور ایک روز نہیں۔ فـ  
 دائمی مجموع میں نہیں ہوا۔ اب اگر کہا جائے کہ اول میں بغیر شرکت رہن کیا تھا پھر شرکت طاری ہوئی تو کیا رہن رہیگا  
 یا نہیں۔ مثلاً زمین نے ایک مکان بکر کے پاس رہن کیا اور بکر نے قبضہ کر لیا پھر خالہ آیا اور اسنے نصف مکان مذکور ہا پنا  
 حق ثابت کیا اور یہ نصف غیر معین ہے تو مرہون میں شرکت و شیوع ثابت ہوا۔ والشیوع الطاری يمنع قبضہ  
 الرهن علی فی رواجہ الاصل۔ اور و شیوع کہ بعد رہن کے طاری ہوا وہ کتاب بسوط کی ظاہر الروایۃ پر اس  
 باقی رہنے سے ملتی ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا يمنع لان حکم البقاء اسهل من حکم الا بقاء فاشبه القسمة  
 اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ شیوع طاری مانع رہن نہیں ہوتا اسو سلسلے کے بقا کی ہلکت بہ نسبت ابتداء کے  
 انسان ملتی ہے تو یہ سب کے مشابہ ہوگا۔ فـ چنانچہ سب میں اگر ابتداء میں مکان مشترک سے اپنا نصف حصہ سبہ کیا تو جائز نہیں ہوگا  
 اور اگر اپنا مکان سبہ کیا پھر ثابت ہوا کہ اس میں غیر کی شرکت نصف ہو تو سبہ میں شیوع طاری ہوا لیکن سبہ باطل نہیں ہوگا اسی طرح رہن  
 میں بھی اگر شیوع طاری ہو تو باطل ہوگا۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے جہاں میں مذکور ہے۔ وجہ الاول ان الاشتناع لعدم  
 المحلیۃ وایرجع الیہ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ رہن تمنع ہونا جو محل نہ ملے کہ یہ یا جو ایسی چیز کے جو محل نہ ملے کی طرف راجع ہے۔  
 فـ اشتناع کا حال معلوم ہو چکا کہ وہ محل رہن میں نہیں ہے۔ فالابتداء والبقا فیہ سواء کما لم یتم فی باب النکاح۔ مومن  
 ابتداء وبقا دون یکسان میں جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ حتی کہ اگر ابتداء میں ایک عورت سے نکاح ہوا پھر معلوم ہوا کہ ان  
 دونوں میں محرمیت ہے مثلاً اسکی رضاعی بہن ہے تو نکاح نامرد ہو کر تفریق واجب ہے اور جیسے ابتداء میں نکاح ہوا پھر نہ جکی و  
 سے وطی کی وجہ اسکی موطورہ کی دفع ہونے سے اسپر حرام ہوگئی۔ یہ حکم سبہ نہیں ہے اسو سلسلے کے مشترک چیز تو محل سبہ ابتداء سے  
 ہوا اور مالکیت کچھ محل کی وجہ سے نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ ماہب پر خرچہ مریداً طاعاً لازم آتا ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف القسمة لان  
 المشاع يقبل حكمه وهو الملك۔ برعوف سبہ کیونکہ مشاع اس کے حکم کو قبول کرتا ہے اور وہ ملک ہے۔ حتی کہ وہ سبہ  
 کہ کچھ ماہب کے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ و اعتبار القبض فی الابتداء لتغی الغرض علی ما بینا۔ اور ابتداء میں قبضہ  
 کا اعتبار اسو سلسلے کے ماہب پر خرچہ تقسیم کا امان لازم نہ ہو چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا۔ اور بعد قبضہ کے سبہ نہیں ہے  
 تو اسوجہ سے کہ اگر ابتداء میں شیوع ہو تو وجہ امان مرید کے مانع نہیں ہے۔ ولا حاجة الی اعتبارہ فی حاله البقاء۔  
 اور حالت قتال میں قبضہ کے اہل کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فـ تو یہ صحیح ہو چکا تھا اس پر خرچہ لازم آیا تو مطلق نہیں ہے کہ یہ خرچہ جو  
 ہوگا۔ ولما یصح الرجوع فی بعض الحجۃ۔ اور اسی وجہ سے سبہ میں سے بعض جو سے رجوع کرنا جائز ہے۔ یعنی  
 حکم رجوع دیا جائیگا اگر رجوع کرنا کر دہ ہو اسوجہ سے کہ اجزاء میں شیوع نہیں ہوا بلکہ اب حالت بقا میں بعض جو سے



رہنے کرنے میں شیخ پیدا ہوا اور یہ ضرر نہیں ہو۔ ولایا بجز فسخ العقد فی بعض الرہن۔ اور رهن بن بعض جہ  
 کا عقد فسخ کرنا نہیں جائز ہے۔ کیونکہ جو بانی رہا وہ مشاع ہے اور حکم رهن کے قابل نہیں ہے پس اگر کوئی مکان  
 رهن کیا پھر نصف مکان کا عقد فسخ کیا تو کل رهن باطل ہو گیا پھر اگر پورا کر کے نصف زمین کو دوبارہ رهن کیا تو جائز ہے۔  
 بالجلد و جہر مشاع ہو وہ قابل رهن ہی نہیں ہے ورنہ مشاع نہیں جائز ہے۔ قال ولا رهن فمرة علی رؤس التخیل  
 دون التخیل ولا نزع الارض دون الارض ولا رهن التخیل فی الارض و نہا لان المرہون  
 متصل بالیس نہ ہوں خلقہ فکان فی معنی الشائع۔ اور جائز نہیں ہے ایسے بھلون کا رهن کرنا جو درختوں پر  
 ہوں اس طرح کہ بھلون کو بدون درختوں کے رهن کرے یا کھیتی جو زمین میں لگی ہو بدون زمین کے رهن کرے یا درختوں  
 کو جو زمین میں لگے رهن بدون زمین کے رهن کرے پس یہ کوئی صورت رهن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ جو مرہون ہے  
 ایسی چیز سے پیدا ہوتی متصل ہے جو مرہون نہیں ہے ورنہ بھی مرہون مشاع کے معنی میں ہو گیا۔ مکنہ اذا رهن الارض  
 دون التخیل او دون النزع او التخیل و مرہون الاتصال یقوم بالطرفین۔ اور اسی طرح اگر  
 رهن کو بدون درختوں کے رهن کیا یا زمین کو بدون کھیتی کے رهن کیا یا درختوں کو بدون بھلون کے رهن کیا تو جائز  
 نہیں ہے اس واسطے کہ متصل ہونا تو در دون طرف سے ہو مگر فسخ یعنی جیسے بھلون کا اتصال درخت سے ہے  
 ویسے ہی درختوں کا اتصال بھلون سے ہے۔ فصار الاصل بان المرہون اذا کان متصلاً بالیس بمرہون  
 لم یجز لانہ لا یکن قبض المرہون وحده۔ تو اصل یہ قرار پائی کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو کہ جو مرہون نہیں  
 تو رهن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ نہما مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہو گا۔ جب تک کہ مرہون کو جدا کرے اور باگوان  
 پہلے ہوئے بھل رهن کے پھر اسی مجلس میں رہا رهن نے توڑ دیے یا مرہون نے اسکی اجازت سے توڑ دیے تو اسے  
 جائز ہے۔ ۵۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للثابت فیکون  
 استثناء الاشجار بمواضعها۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ (رد المحتار ص ۴۴) کہ بدون درختوں کے زمین کا رهن  
 جائز ہے اس واسطے کہ شجر تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر لگی ہو تو درختوں کا استثناء مع مواضع کے ہوا ہے یعنی زمین  
 میں سے درخت مع اتنی جگہ کے جہاں لگا ہوا ہے استثناء کیا تو یہ جائز ہے۔ بخلاف ما اذا رهن الارض دون البنا  
 برخلاف اسکے اگر دار کو بدون عمارت کے رهن کیا تو نہیں جائز ہے۔ لان البنا اسم للثابت۔ اس واسطے کہ عمارت  
 اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ہے۔ وہ زمین پر رکھی ہوئی ہے پس عمارت کے استثناء سے زمین کا استثناء  
 نہیں ہو گا۔ فیصیر رہنا جمیع الارض وہی مشغولہ بملک الراہن۔ وہ وہی زمین کا رهن کرنے والا ہو گا  
 حالانکہ وہ راہن کی ملک یعنی عمارت میں مشغول ہے۔ تو ایسی زمین رهن کی جو فایغ نہیں ہے پس جائز نہیں ہے  
 و لو رهن التخیل بمواضعها جائز لان ہذا مجاورہ وہی لا تمنع الصغیر سائر اگر سنے درختوں کو مع انکے انکے  
 کی جگہ کے رهن کیا تو ظاہر الروایہ پر بھی جائز ہے کیونکہ یہ مجاورت ہے اور وہ صحت رهن سے مانع نہیں ہے۔ یعنی  
 اس سے صرف یہ لازم آتا کہ درختان نہ کرے اپنی جگہوں کے راہن کی زمین سے مجاور زمین اور زمین کوئی ضرر نہیں ہے  
 اگر راہن نے اپنے دو مکانوں سے جو ملے ہوئے ہیں ایک مکان رهن کیا تو جائز ہے کیونکہ مکان مرہون در حقیقت تھا  
 اور راہن کے مکان کے چوس میں ہے اور اس سے کوئی ضرر نہیں ہے۔ ولو کان فیہ قریب دخل فی الرهن لانہ نام  
 لا اتصال بہ فیہ دخل بعبا نفیاً للعقد۔ اور اگر ان درختوں پر بھل لگے ہوں۔ (رد المحتار ص ۴۴) استثناء نہیں ہے کہ زمین  
 وہ زمین میں داخل ہو جاوے اس واسطے کہ بھل تو درختوں کے تابع ہیں اس واسطے کہ درختوں سے متصل ہیں وہ وہ



فرار دیگر بہن میں داخل کیے جاوین تاکہ عقد رہن صحیح ٹھہرے۔ **ف**۔ ورنہ جب بھلون کو عطلہ اعتبار کیا جاوے تو رہن صحیح نہوگا اس واسطے کہ راہن کی لک اس سے متصل ہو جائے کہ جب تک تمیز نایع نہ رہن جائز نہیں ہو لہذا قرار دیا گیا کہ مرہون پر درخت سے بھل ہیں اور بھل تابع ہو کر داخل ہیں۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے **ف**۔ کہ جب درخت فروخت کے حالانکہ انہر بھل ہیں تو یہ بھل بالغ کی لک میں گر جبکہ مشتری شرط کرے تو بیع میں یہ بھل داخل نہوگے۔ لان بیع اتمیل بدون التمر جائز۔ اس واسطے کہ بدون بھلون کے درختوں کی بیع جائز ہے۔ ولا ضرر و رة اسے او خالہ سن غیر ذکرہ۔ اور بھلون کو بیع میں بدون ذکر کے داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ **ف**۔ کہ چونکہ بدون بھلون کے درختوں کی بیع جائز ہے اور رہن میں جو کہ بدون بھلون کے درختوں کا رہن نہیں جائز ہے اس واسطے بھلون کو داخل کرنا پڑا تاکہ ان صحیح ہو جبکہ راہن نے بھلون کا استثناء نہیں کیا۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے درختوں پر بھل ہوں اسی طرح مکان میں اسباب ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ درختوں کے بھل گئے بیہ نشی متصل و تابع ہیں۔ بخلاف المتعلق فی الدار حیث لا یدخل فی رہن الدار من غیر ذکر لانہ لیس جالب بوجہ۔ برخلاف اس شاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ مکان رہن کرنے میں بدون بیان کے یہ متعلق داخل نہوگی اس واسطے کہ متعلق کسی جہت سے مکان کے تابع نہیں ہے۔ **ف**۔ بلکہ مکان میں رکھی ہوئی عطلہ چیز ہے۔ وکذا یدخل الزرع و الرطبۃ فی رہن الارض اور اسی طرح زمین رہن کرنے میں زمین کی کھیتی درطبتہ داخل ہو جائیگی۔ ولا یدخل فی البیع لما ذکرنا فی التمر و الارض میں بیع کرنے میں کھیتی یا رطبہ داخل نہوگی بوجہ اس علت کے جو ہم نے بھلون میں بیان کی **ف**۔ کہ بدون کھیتی و رطبہ کے زمین کی بیع جائز ہے و دون شرط مشتری کے بیع میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور رہن بدون تمیز و فرقت کے جائز نہیں تو داخل کرنا ضرورت ہو۔ وکعبہ بفارسی اسبت و ہندی گدنا اور مناسب مقام یہ کہ رطبہ ساک و ترکاوی وغیرہ کو شامل کیا جاوے جیسا کہ شامی رح نے بعض مواضع میں رطبہ کے معنی بیان کیے ہیں و اسناد قلعے اعلم۔ م۔ و یدخل البنا و الطرس فی رہن الارض و الدار و القریۃ لما ذکرنا۔ اور زمین و دار و گاؤں کے رہن کرنے میں عمارت و درخت داخل ہونگے بوجہ مذکورہ بالا **ف**۔ کہ بدون داخل ہونے کے رہن صحیح نہوگا تو متعلق کے ان چیزوں کو داخل ٹھہرا دینے اگر یہ تصریح سے بیان نہ ہو۔ پس خلاصہ صورتیں بیان تین ہیں اول یہ کہ دار کی زمین عمارت کا استثناء کرے یا زمین کے رہن میں درختوں کا استثناء کرے یا گاؤں کے رہن میں عمارت و درختوں کا استثناء کرے و یہ جائز نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مطلق دار و زمین و گاؤں رہن کرے بدون استثناء کے تو رہن جائز ہے اور یہ چیزیں تابع کر کے داخل رکھی جائیگی۔ سوم یہ کہ زمین مع کھیتی و درخت کے رہن کرے تو بدرجہ اولی جائز ہے۔ بھر واضح ہو کہ درجہ دوم میں جبکہ رہن مطلق ہو تو صرف ایسی چیزیں تابع کر سکتے ہیں جو کسی جہت سے تابع ہوں برخلاف اسباب و متعلق کے جو مکان میں رکھی ہو کہ وہ تابع نہیں کر سکتے ہیں۔ و لورہن الدار بہا فیہا جائز۔ اور اگر دار و مکان کے ساتھ اس چیز کے جو دار میں موجود ہے رہن کیا تو جائز ہے۔ **ف**۔ کہ چونکہ اسنے تصریح کے ساتھ اسباب و متعلق و دھیان دیکر بیان دے نہیں وغیرہ اس میں رکھی ہیں سب سے مکان کے رہن کین تو صحیح ہے۔ رہا یہ بیان کہ جب مرہون اپنے شرائط کے ساتھ مرہون صحیح ہو گیا پھر کسی نے بعض مرہون پر اپنا استحقاق ثابت کیا پس جاننا چاہیے کہ اگر مرہون میں سے جو د شائع کا استحقاق ہو اسٹو مکان سے اسباب کے نصف یا چارم میں کسی نے اپنا استحقاق ثابت کیا تو اگر برہان ہو کہ مرہون مشترک شائع ہو گیا اور وہ محل رہن نہیں ہے تو رہن باطل ہو گیا جیسے ابتداء میں شائع مشترک پر عقد رہن صحیح نہیں تھا۔ و لو استحق بعضہ ان کان الباقی بجوز ابتداء رہن علیہ و عدہ بقی رہنا بحقتہ و الا بطل کلہ۔



اذا گر بعض مرہون پر استحقاق ثابت کیا گیا پس اگر باقی ایسی حالت ہو کہ تنہا سپر اتوار رہن جائز تھا وہ اپنے حصہ کے  
 عوض مرہون رہیگا اور اگر اس لائق نہ ہو تو کل رہن باطل ہو جائیگا۔ پس اس کلام میں وہ دن ضرور دن کو جمع  
 کر دیا لہذا زلیسی و عینی وغیرہ نے لکھا کہ معنی یہ کہ اگر مرہون بین بعض جزو معین پر استحقاق ثابت ہوا مثلاً درخت سے بھل  
 میں سے بھلون یا درخت کا استحقاق ثابت ہوا یا رہن میں سے کسی قطعہ عینہ کا استحقاق ثابت ہوا یا باقی پر اتوار سے قطعہ  
 صحیح ہے پس مجوزہ کی قیمت کو وہ دن پر بھل یا جاوے مثلاً جاوے سو روپیہ قیمت میں سے حصہ معین استحقاق کے مقابلہ میں ہو پیا  
 پڑا تو باقی عوض تین سو روپیہ کے مرہون رہیگا اور اگر کسی چیز غیر معین پر استحقاق نکلا مثلاً نصف درخت سے بھل یا نصف درخت  
 پر استحقاق نے اپنی ملکیت ثابت کی حتیٰ کہ باقی مشاع غیر تمیز جزو سپر اتوار سے قطعہ جائز نہیں تھا تو رہن باطل ہو گیا۔ پس  
 حاصل یہ کہ بعد استحقاق کے جو باقی ہو اگر وہ معین غیر مشاع ہو تو وہ اپنے حصہ قیمت کی عوض مرہون رہیگا۔ لان الراہن  
 جمل کا نہ ماوردالا علی الباقی۔ اس واسطے کہ اپنا قرار دیا جائیگا کہ اگر رہن کا مقصد صرف اسی باقی پر واقع ہوتا  
 رہا ان امور کا جو راہن کے سپرد کرنے و مرہون کے قبضہ کرنے میں قفل رہن)۔ ومنع التسليم كون الراهن او  
 شاعہ فی الدار المرہونہ۔ دار مرہونہ میں راہن کا موجود ہونا یا اسکی متاع۔ کئی اہلی اسکی بہرہ دگی سے منع ہے۔  
 فن۔ کیونکہ مرہون فانی و بے تعلق نہیں ہے۔ وکذا شاعہ فی الوعاء المرہون۔ اسی طرح ظرف مرہون میں  
 راہن کی متاع ہونا منع ہے۔ فن۔ یعنی مثلاً ایک بھیل یا صندوق یا دوسری چیز جس میں متاع و اسباب رکھا جاتا ہے۔  
 رہن کی مالاکہ اس برتن و ظرف و بھیل میں راہن کا اسباب و متاع ہے تو بہرہ دکننا صحیح نہیں ہے۔ ومنع تسليم الدار  
 المرہونہ اکمل علیہا فلیتم حتی یلقی اکمل لانہ شاغل لہا۔ اور اگر گھوڑا دلیل وغیرہ جائز رہن کیا مالاکہ کہ سپر  
 راہن کا بوجھ لہا ہو تو بہرہ دگی سے منع ہے پس رہن پھر انہو کا بیان یہ کہ بوجھ کا مار دے اس واسطے کہ وہ بار برداری  
 میں بھنسا جو ہے۔ فن۔ فانی نہیں ہے اور مرہون کی شرط یہ کہ فانی ہو۔ بخلاف ما اذا رہن اکمل دونہا  
 حیث یکون رہننا ما اذا دفعها الیہ۔ برخلاف اسکے اگر اس اسباب کو رہن کیا ہو جائز رہا جو ہے۔ فن۔  
 جائزہ کے وجہ مرہون کے سپرد کرے یعنی تخلیک کر دے و قبضہ دیدے تو وہ رہن کامل ہو جائیگا۔ لان الدار شغول  
 بہ۔ اس واسطے کہ اس بار میں جائز شغول ہے۔ فن۔ اور بار مذکور شغول نہیں ہے بلکہ فانی ہے۔ فصار کما اذا رہن  
 شاعہ فی دار او عار دون الدار والوعاء۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کوئی متاع رہن کی جو کسی مکان یا ظرف میں کئی  
 ہے بدن اس مکان یا ظرف کے فن۔ تو رہن صحیح اور بہرہ دگی جائز ہے کیونکہ متاع تو اسی طرح رکھی جاتی ہے اور اس سے  
 یہ لازم نہیں آتا کہ متاع مذکور فانی نہیں ہے ان مکان یا ظرف البتہ فانی نہیں بلکہ متاع مذکور میں بھنسا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ  
 متاع مذکور اس مکان یا ظرف کے کام میں لگی ہوئی نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا رہن سر جا علی دابۃ او لجامانی  
 راہما و دفع الیہ مع السرج واللجام حیث لا یکون رہنا حتی یغزہ منہا کم لیلۃ الیہ لانہ میں لایتم  
 الدار بہ منزلۃ الخمرۃ للتمیل حتی قالوا یدخل فیہ من غیر ذکرہ۔ برخلاف اسکے اگر ایسی نہ رہن کی جو  
 گھوڑے پر لگی ہے یا ایسی کلام رہن کی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے اور گھوڑا مع زین و کلام کے سپرد کر دیا  
 ہے زین یا کلام ابھی رہن نہ ہوگی (اگر ضائع ہو جاوے تو راہن کا مال گیا) بہان یہ کہ جائز ہے چاکر کے جب سپرد  
 کرے تو اب رہن ہو جائیگی اس واسطے کہ یہ اس حالت میں گھوڑے کے تابع ہے۔ جیسے درختوں کے تابع انکے بھل ہو  
 رہن معنی کہ مثل تجھے فرمایا کہ اگر گھوڑا رہن کیا جس زین و کلام لگی ہے تو زین و کلام بھی گھوڑے کے تابع ہو کر رہن میں  
 بدون بیان کے داخل ہو جائیگی۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو وہ گھوڑے کے تابع ہے



پس جب تک جدا کرے تب تک سپردگی صحیح نہیں ہر اور اگر وہ استعمال کے طور پر ہنر لکھو دے پر اسباب کی طرح لے دی ہو تو سپردگی صحیح ہے کیونکہ گھوڑا اس دین و گام کے لاد کر لے چلنے کے واسطے قرار دیا گیا ہے۔ واضح ہو کہ سابق میں مذکور ہوا کہ رہن ایسے ہی قرضہ کے عوض جائز ہے جس کا دہن ظاہر ہو یا ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات سے سفیرت ہو۔ پس اگر قرضہ ایسا ہو یا عین بذات خود سفیرت ہو بلکہ مانند بیع کے ہو جو عرض شن کے سفیرت ہو نہ بذات خود تو ایسا عوض رہن جائز نہیں ہے۔ قال لا یصح الرهن بالامانات۔ فرمایا کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہے۔ یعنی وہ رہن نہیں ہوگا اور نہ احکام رہن جاری ہوں گے۔ کالودائع۔ جیسے دو بعین فن۔ حتیٰ کہ اگر ایک نے دوسرے کو ودیعت سپرد کی اور استودع سے بمقابلہ ودیعت کے رہن لیا تو صحیح نہیں ہے۔ و العواری۔ اور جیسے ماریتین فن۔ کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت دی اور استعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے۔ و المشاربات۔ اور جیسے مشاربتین فن۔ کہ مثلاً زید نے ہزار روپیہ خالد کو نصف نفع کی قرار داد پر تجارت کے واسطے مشاربت دیا اور خالد سے ہیرے کی انگوٹھی قیمتی ہزار روپیہ مثلاً رہن لی تو باطل ہے۔ و مال الشریکۃ۔ اور جیسے ال شریکۃ فن۔ کہ باہم مدون شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے بعض اپنے زر شریک کے کچھ رہن لیا تو باطل ہے۔ لان القبض فی باب الرهن قبض مضمون فلا بد من ضمان ثابت لیقع القبض مضمونا و تحقیق استيفاء الرهن منه۔ سوائے کہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانتی قبضہ ہوتا ہے تو ضمانت ثابت ہونا ضروری ہے یعنی ضمانت کا رد ہونا کہ قبضہ مذکور ضمانتی واقع ہوا اور اس قبضہ مرہون سے وصول قرضہ مستحق ہو۔ اور یہ بات امانت میں نہیں ہوتی تو اس کے مقابلہ میں رہن ممکن نہیں ہے۔ و کذا لک۔ لا یصح بالاعیان المضمونۃ لغيرها کالبيع فی ید البائع۔ اور آئی ہے رہن کے سوائے ایسے اعیان کے عرض بھی رہن صحیح نہیں جو اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں جیسے بیع کے قبضہ میں بیع ہے۔ فن۔ کہ وہ بعض فن کے مجوس مضمون ہو اور بذات خود مجوس مضمون نہیں ہو۔ لان الضمان لیس بل واجب فانہ اذا ہلک العین لم یضمن البائع شیئاً لکنه یقسط الثمن و یوفی البائع فلا یصح الرهن۔ اسوائے کہ بیع کی ضمانت واجب نہیں چنانچہ اگر عین مذکور نہ بیع ہے بل بیع کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو بائع کچھ ضامن نہیں ہوتا ہر لیکن فن ساقط ہو جائیگا اور وہ بائع کا حق ہے تو بیع کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہے۔ فانما الاعیان المضمونۃ لعینہا۔ رہن وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہوتی ہیں فن۔ یعنی لکھو واپس کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو جاوے تو ان کی ضمانت واجب ہے۔ رہی ان کیوں مضمون بالمثل او بالقیمۃ عند ہلاک۔ یعنی بروقت تلف ہونے کے لئے مثل یا قیمت کی ضمانت واجب ہو۔ فن۔ و ایسی عین بذات خود سفیرت ہے کیونکہ عین کے ضمانت خود باجائز کے مثل یہ مثلاً گھوڑوں غصب کے تو خود یہی گھوڑوں بھرے اور اگر تلف ہو گئے مثلاً گھوڑے یا بڑے تو ان کے مثل یہی گھوڑوں اور اگر بکری غصب کر کے تلف کی تو اس کی قیمت دے کیونکہ گھوڑوں کا مثل اور بکری کی قیمت اس کا قائم مقام ہے تو یہ عین ایسی ہے کہ اس کی ذات مضمون بذات خود ہے۔ چنانچہ شیخ سعید نے کہے۔ مثل المقصوب۔ ایسی اعیان کی مثالیں یہ ہیں ۱۔ مقصوب فن۔ چنانچہ اور پر بیان ہوا۔ و بدل الخلع۔ ۲۔ جیسے غلام کا عارضہ فن۔ جبکہ کوئی عین مانند غلام و بکری و گھوڑوں عین کے ٹھہرا جو تو یہ عورت پر سفیرت بذات خود ہے حتیٰ کہ اس کے عوض شہرہ کر رہن لینا جائز ہے۔ و بدل الخلع عن دم العمد۔ ۳۔ جیسے قتل عوب سے عیال کا عرض فن۔ جبکہ سیل کسی مال میں مانند غلام و بکری و گھوڑوں عین بذات خود ہے تو یہ چیزیں بذات خود مضمون ہیں پس جو اعیان اس قسم کے ہوں کہ ان کی ذات کی ضمانت میں بروقت تلف کی مثل یا قیمت واجب ہو۔ یصح الرهن بما۔ تو ایسے اعیان کے عوض میں رہن صحیح ہو۔ لان الضمان متقرر فانہ ان کان



قائم واجب تسلیم وان کانت ہا نکایجب قیمتہ فکان رہنابا ہو مضمون فیصح۔ اس واسطے کہ تاوان مضبوط  
ثابت ہو چنانچہ اگر ایسی مضمون بذات خود قائم ہو تو اسی کو پس رکھنا واجب ہو اور اگر تلف ہو تو اسکی قیمت واجب ہو اور اس  
واجب ہو۔) تو رہن بعض ایسی چیز کے وقوع ہوا جو مضمون ہو پس رہن صحیح ہو۔ فن۔ برخلاف بیع کے کہ اگر وہ بائع کے  
پاس تلف ہو تو بائع پر اسکی مثل یا قیمت واجب نہیں ہو بلکہ فن ظہن یا دیگر گناؤں کے عوض رہن نہیں صحیح ہو۔ واضح ہو کہ  
(دُرک) ایک لفظ ہے جو کتاب البیوع میں کتاب الکفالات میں گوراجس سے یہ مراد ہے کہ مشتری نے کوئی چیز خریدی اور وہ  
نقد دیکھتے تو مشتری کو درک کا فوت ہو یعنی شاید یہ بیع ایسی چیز ہو جو کسی دوسرے کی ملک ہو اور وہ اپنا استحقاق ثابت  
کر کے بھیسے لے لے تو اس صورت میں سرائن ضائع ہو جائیگا۔ قال والرهن بالدرک باطل والکفالة بالدرک  
جائزۃ۔ جامع منہر میں ہے کہ درک کے عوض رہن لینا باطل ہے اور مذکور کی کفالت کرنا جائز ہے۔ فن۔ حتی کہ اگر بائع نے  
کما کہ تجھے کچھ فوت نہیں کرنا چاہیے اور میں تیرے اطمینان کے واسطے اس درک کے عوض یہ چیز رہن دیتا ہوں تو رہن  
باطل ہے یعنی یہ رہن کے حکم میں نہیں ہے۔ اور اگر بائع نے درک کا کفیل دیا یعنی شغلہ زید نے کہا کہ میں بائع کی طرف سے  
تیرے واسطے درک کا کفیل ہوں کہ اگر بیع میں تجھے درک پیش آیا تو تیرے فن کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت جائز ہے پس  
معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن و کفالت میں فرق ہے۔ والفرق ان الزین للاستيفاء۔ اور فرق یہ ہے کہ یہ  
تو استيفاء حق کے واسطے ہو رہا ہے۔ ولا استيفاء قبل الوجوب۔ اور استيفاء قبل وجوب کے ندارد جو فن  
یعنی ابھی تک بائع کے ذمہ جو درک کے کچھ واجب ہونا ظاہر نہیں ہوا تو مشتری نے رہن سے کس فن کا استيفاء کیا۔ اگر  
کہا جاوے کہ آئندہ جو پیدا ہوا سوقت کے واسطے ابھی سے بذریعہ رہن کے مالک کر دیا تو جواب یہ کہ رہن اس طرح بھی جائز  
نہیں۔ و اضافة التعلیک الی زمان فی المستقبل۔ اور تعلیک کو آئندہ زمانہ کی جانب نسبت کرنا بھی نہیں  
جائز ہے۔ فن۔ حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے پاس کوئی مال عین اس طور پر رہن کیا کہ جب کبھی آئندہ زمانہ میں مجھے  
تیرا حق ثابت ہو یا حاصل ہو تو یہ رہن ہر وقت یا رہن باطل ہے یعنی یہ رہن عین ہو گا لہذا درک کی صورت میں باطل ہے کہ آئندہ  
اگر تجھے درک پیش آوے تو سوقت یہ رہن ہے۔ اما الکفالة فلا التزام المطالبة والتزام الافعال یصح مضافاً  
الے المال۔ رہی کفالت تو وہ مطالبہ کا التزام کرنے کے واسطے ہے یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ تیرا مطالبہ برداشت کر لوں  
اور افعال کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی طرف صفات کر کے صحیح ہوتا ہے۔ کما فی الصوم والصلوة۔ جیسے نماز و روزہ میں  
ہو۔ فن۔ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق خیر یا صحت عطا فرمائی تو مجھے دو رکعت نماز یا ایک روزہ ہو پس یہ مذکور ہے  
حتی کہ جب مراد پوری ہو سوقت یہ لازم ہو گا تو اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی اخلاف سے صحیح ہے پس  
کفالت سے التزام مطالبہ بھی صحیح ہے۔ ولہذا تصح الکفالة بما ذاب لہ علی فلان۔ اور اسی وجہ سے ایسے مال کی کفالت  
کرنا جو ذمہ کے واسطے فلان پر ثابت ہو یعنی پیدا ہو و لازم آوے صحیح ہے۔ فن۔ چنانچہ زید نے اگر فلان ذکر کے ساتھ  
بعد اسکے معاملات کیے اور سوہد یہ واجب الادا نکلا تو کفیل مذکور اس مال کا کفیل ہے اگرچہ بروقت کفالت کے ذمہ  
فلان مذکور پر کچھ نہیں تھا۔ ولا یصح الرهن۔ اور ایسے معاملہ کے واسطے رہن نہیں صحیح ہے۔ فن۔ حتی کہ اگر زید کو اس  
مال کے واسطے رہن دیا ہو اسکا فلان شخص پر پیدا لازم الادا ہو تو باطل ہے اس واسطے کہ زید نے جو سوقت مرہون پر  
قبض کیا تو مرہون نہیں اس واسطے کہ قبضہ استيفاء نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی فن بالفعل واجب نہیں ہے جسکے استيفاء کا قبضہ تھا  
فلو قبضہ قبل الوجوب فلک عندہ ہلاک امانہ لانه لا عقد حیث وقع باطلا۔ پس اگر مشتری نے اس مال پر  
قبضہ کیا جو بعض درک کے دیا گیا ہے پس وہ مشتری مرتضیٰ کے پاس تلف ہوا تو امانت میں تلف ہوا اس واسطے کہ کوئی عقد



امانت نہیں ہے اس بہت سے کہ وہ عقد باطل واقع ہوا ہے۔ یعنی عقد میں تو باطل تھا پس رہن کے نام سے  
 سپرد کرنے والے کی اجازت رہ گئی تو گو بائیں اپنے مال میں کو دوسرے کے پاس رکھ دیا اور یہ ودیعت کے معنی ہو گئے  
 جس تلف ہو جانے سے مشتری ضامن نہ ہوگا۔ پھر رہن باطل ہونا ہر ایسے عوض میں ہو جو مضمون نہ ہو اور نہ اس کے عوض کا  
 عقد منقضاء رہن ہو چنانچہ حق درک واجب ہو جانا کچھ لازمی امر نہیں ہے اور نہ وہ بالفصل لازم آیا ہے تو رہن باطل اور نہ  
 رہن مقبوضہ امانت میں تلف ہو گئی۔ بخلاف الراہن بالبدن الموعود۔ برخلاف ایسے رہن کے جو مقابلہ ایسے  
 فرضہ کے جو وعدہ دیا گیا ہے۔ یعنی دین ابھی دیا نہیں مگر اس رہن دینے پر فرض دینے کا وعدہ کیا ہے۔ وہو  
 ان يقول رہن تک ہذا تقرضنی الف درہم۔ اور وہ اس طرح کہ راہن لے لیا کہ میں نے تجھے یہ مال دین رہن  
 لیا تاکہ تو مجھے ہزار درہم قرضہ دے۔ یعنی مثلاً زمین بکر کہ وعدہ دیا کہ اگر تو مجھے اپنا یہ غلام رہن دے تو میں تجھے  
 ہزار درہم قرضہ دوں پس بکر نے اسی موعود پر رہن دیا حالانکہ ہنوز قرضہ نہیں پایا ہے تو وہم ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہو  
 در غلام مذکور اگر تلف ہو جاوے تو امانت میں جاوے پس شیخ مصنف رحمہ نے بیان کیا کہ یہ مثل رہن الدرک و دیگر وجوہ  
 حل کے نہیں ہے کہ جس میں قرضہ واجب ہو وہ نہیں اور نہ موعود ہے بخلاف قرضہ موعود کے عوض رہن کے مثلاً کہ میں نے  
 غلام تجھے اس قرار پر رہن دیا کہ تو مجھے ہزار درہم قرضہ موعود دے۔ و بلکہ فی یہ امر متین۔ اور مضمون مذکور اس  
 شخص کے قبضہ میں تلف ہوا ہے۔ حالانکہ ابھی اس نے ہزار درہم قرضہ نہیں دیا تھا۔ تو یہ مثل رہن الدرک کے امانت  
 ہوگا۔ حیث یہ ملک بماسمی من المال بمقابلہ۔ کیونکہ یہ مرہون قیاسی مال کے عوض تلف قرار پادیکجا جو اس کے  
 مقابلہ میں بیان کیا ہے۔ حتیٰ کہ ہزار درہم ضمان مثال مذکور میں بذمہ مرہون ہونے کے۔ اور یہ قرضہ معدوم و حق غیر ہے  
 ہوگا۔ لان الموعود جعل کا لموجود باعتبار الحاجة۔ اس دلیل سے کہ بوجہ ضرورت و حاجت کے جو وعدہ دیا گیا  
 و بمنزل موجود کے قرار پایا ہے۔ اور یہ امر شائع ہے کہ مرہون سپرد کرنے کا اطمینان دیتے پھر مرہون سے قرضہ ہاتھ  
 لے کر کہ رہن دینا لازمی امر نہیں ہے تو گو با قرضہ پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی استیفاء میں مرہون دیتے ہیں پس شرط رہن  
 عوض من واجب قرار پایا ہے۔ ولانہ مقبوض بجمہ الراہن الذی یصح علی اعتبار وجود فیعطیٰ و ملکہ۔ اور  
 اس دلیل سے کہ یہ مرہون بوجہ رہن کے مرہون کے قبضہ میں آیا کہ جبکہ موجود ہونے کے اعتبار پر رہن صحیح ہے تو اسکو بھی  
 رہن موجود کا حکم دیا گیا ہے۔ یعنی اگر وہ ہزار درہم دینا تو یہ رہن صحیح ہو یا یقینی تھا پس جو اسی کی جہت پر رہن ہوگا  
 بھی اسی کا حکم دیا گیا کہ با قرضہ دینے کے بعد اسے رہن دیا ہے۔ کا مقبوض علی سوم الشراء۔ جیسے وہ متاع جو خرید  
 کی جہت پر قبضہ کی گئی ہے۔ مثلاً زمین بکر کا گھوڑا چکایا اور اسے ہزار روپیہ دام بٹھائے پس وہ خرید کے طور پر  
 گھوڑا اپنے قبضہ میں لایا اگرچہ اسباب قبول ابھی واقع نہیں ہوا پھر وہ گھوڑا تلف ہوا تو کتاب البیوع میں مذکور ہوا  
 کہ قابض پر وہ دام لازم ہونگے جس کے بیان پر اسے بطور خرید قبضہ کیا تھا کہ خرید واقع ہو جانے کا اعتبار کیا اسی طرح  
 یہاں جس وجہ رہن پر مرہون نے قبضہ کیا وہ موجود قرار پادیکجا اور یہ قبضہ اسی کی جہت پر قرار پادیکجا اور بہر صورت اسکو  
 رہن کا حکم ہوگا۔ فیضتہ۔ تو قابض اس مرہون کا ضامن ہوگا۔ اور امانت کا تلف نہیں ہوگا۔ (تنبیہ) صحیح مسلم  
 میں جو مال بالفصل دیا گیا وہ اس مال ہے کہ اس پر جدائی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور جو اس مال ٹھہرا اسکے بدلے میں غیر ضرور  
 لینا نہیں جائز ہے اور اس مال کے عوض جو بھی ٹھہری مثلاً سو روپیہ بالفصل دیتے تاکہ ایک ماہ کی مدت پڑے تو اس گھوڑا اگر اس  
 دو گھوڑا مسلم قبضہ میں آدھا اسکے بدلے میں بھی غیر جلس لے لینا منع ہے جیسے اشرفی ٹھکانے میں روپیہ قرار پائے تو روپیہ ان کے  
 عوض اتنے لے لینا منع ہے بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جو چاہے خریدے۔ بالجمہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ اس مال و مسلم قبضہ انقضاء



کی بیع میں کسی کے عوض قبضہ سے پہلے غیر جنس کا مبادلہ جائز نہیں ہے۔ قال ویصح الزہد براس مال المسلم  
و غیر جنس الصرف و المسلم فیہ۔ قدری نے ذکر کیا کہ مسلم کی اس المال کے عوض میں یا بیع الصرف کے کسی جنس  
کے عوض میں اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے۔ اور اس میں دم یہ ہونا چاہیے کہ رہن اس وجہ سے جائز ہوگا  
کہ رہن تو عوضی استیفاء کا قبضہ ہے اور ان چیزوں کا عوض غیر جنس لینا جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر اصل مذکور ہوئی۔ غرض  
نہایت۔ وقال زفر فرج لا يجوز لان حكم الاستيفاء و هذا الاستبدال لعدم المجازات باب الاستبدال  
فیہا مسدود۔ اور زفر فرج نے فرمایا کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے کہ رہن کا حکم یہ کہ استیفاء ہوا اور  
یہ استبدال ہے کیونکہ ہم جنس ہونا مقرر ہے اور ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ مسدود ہے۔ یعنی جب ان  
چیزوں کے عوض رہن لیا تو گو یا عوض حق کا استیفاء کر لیا لیکن یہ عین حق نہیں ہے کیونکہ رہن ہی تو عین کے بدلے ہلکا  
لیا حالانکہ اصل مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں کی عوض انکی غیر جنس لینا جائز نہیں ہے۔ اور نہ اس سے  
فسد۔ لیکن اس دلیل میں کلام یہ کہ غیر جنس کا مطلقاً دعویٰ غیر مسلم ہے۔ ولنا ان المجازات ثابۃ فی المالۃ  
فیستحق الاستيفاء من حیث المال و هو المضمون علی مامر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم جنس ہونا مالیت کی راہ  
سے موجود ہے یعنی جیسے یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہی تو مالیت کی راہ سے استیفاء ثابت ہو گیا اور مضمون  
ہی مالیت ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ فسد۔ در نہ میں مرہون ضمانت ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ نہ جو کہا کہ رہن  
کا حکم استیفاء ہے اس کے دو معنی ہیں اول یہ کہ استیفاء باعتبار عین ہی تو یہ غیر مسلم ہی اس واسطے کہ مرہون کا عین ضمانت  
ہے اور وہ مرہون نے استیفاء نہیں کیا تا کہ غیر جنس سے استبدال لازم آوے۔ اور دوم یہ کہ استیفاء باعتبار مالیت ہی  
اور یہ مسلم ہی لیکن مالیت کی راہ سے خطے عوض رہن لیا اور مرہون دونوں ہم جنس ہیں اور اس المال یا مسلم فیہ یا جنس  
الصرف کا استبدال قبضہ سے پہلے کسی غیر جنس سے ہوا بلکہ مالیتی جنس سے ہوا اور یہ طواف اصل نہیں ہے۔ غرض  
قال والزمین بالبیع باطل لما بینا ان غیر مضمون بنفسہ۔ اور بالئے سے بیع کے عوض رہن لینا باطل ہے کیونکہ  
ہم نے بیان کر دیا کہ بیع اپنی ذات سے مضمون نہیں ہے۔ فسد۔ بلکہ بغرض جنس کے مضمون ہی حق ہے کہ اگر بیع تلف ہو جائے  
تو جنس ساقط ہو جائیگا اور بیع کی ذاتی ضمانت کچھ واجب نہ ہوگی حتیٰ کہ بیع کی قیمت یا شل کچھ واجب نہیں ہوگا۔ لہذا  
بیع کے عوض بالئے جو کچھ مشتری کو رہن دیا وہ رہن کے حکم میں ہوگا۔ فان ہلک فہب بغیر شئی پس اگر  
مشتری کے پاس مرہون تلف ہو گیا۔ (بدون فعل مشتری کے) تو وہ مفت گیا۔ اور مالیت کی امانت ضائع ہوئی  
لانہ لا اعتبار للباطل فقی قبضاً باذنه۔ اس واسطے کہ جو رہن باطل ہو اس کا کچھ اعتبار نہیں رہے وہ کچھ بھی مفید حکم  
نہیں ہے تو خالی یہ رہ گیا کہ بلئے کی اجازت سے مشتری نے اس چیز پر قبضہ کیا۔ فسد۔ وہ مشتری کے پاس بلئے کی امانت  
تھی اور امانت جب امین کے بدون حرکت خود ضائع ہو تو امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ بالجلہ حاصل یہ جو کہ بیع کے عوض  
رہن صحیح نہیں ہے اور عقد مسلم کے اس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے کٹن کے عوض رہن جائز ہے۔ وان ہلک الزہد  
بجنس الصرف و اس مال مسلم فی مجلس المقدم الصرف و سلم و صار المرہون مستوفیاً لہ فیہ لیتحقق القبض حکم۔ اگر وہ رہن  
جو بغرض جنس صرف یا اس المال مسلم کے عوض متبادل مجلس عقدی میں تلف ہو گیا تو عقد صرف و سلم پورا ہو گیا اور مرہون اپنے فرض کو  
وصول پانے والا ہو گیا کیونکہ حکمی قبضہ تحقق ہو گیا۔ فسد۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ عقد مسلم میں اس المال پر قبضہ ہونا جلدی سے پہلے  
شرط ہے حتیٰ کہ اگر سو روپیہ بابت سو من گندم کے ٹھکانے تو اسی مجلس عقد میں اس المال سو روپیہ پر قبضہ فرما دے حتیٰ کہ اگر قبضہ سے پہلے جہاں  
ہو جائے نہ مسلم بل ہو جائیگی بغير قبضہ اس مال خواہ حقیقی ہو یا طبعی کہ سو روپیہ دیدیا گیا۔ خواہ حکمی ہو جیسے سو روپیہ کے عوض گھوڑا رہن دیدیا گیا۔



بچہ گھوڑا تلف ہو گیا کیونکہ مکنا اسے وصول پایا اور اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہو مشکا دیس نے ایک انٹرفنی  
کی بیع الصرف خالص کے ساتھ سولہ روپیہ پر کلہرائی کو خالد کشنی پر اور زید سولہ روپیہ پر اسی مجلس میں قبضہ کر لین و رض  
صرت باطل ہو خواہ حقیقی قبضہ ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے۔ اور یہ اسی مجلس میں تلف ہو جاوے  
تو مکنا اسے وصول پایا۔ پس معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکور کے معنی یہ ہیں کہ عقد سلم میں جب اس المال کے عوض رہن دے تو رہن  
صحیح ہو لیکن بعد اسکے دیکھا جاوے کہ اگر اسی مجلس میں مرہون تلف ہوا تو مرہون نے مکنا اس المال وصول پایا پس عقد  
سلم پورا ہو گیا کیونکہ اس المال کی نسبت یہی شرط تھی کہ مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ ہو جاوے۔ اور یہی حال عقد صرت میں ہے  
وان افترحما قبل ہکال الرهن بطلان التواتر القبض حقیقہ و حکما۔ اور اگر مرہون تلف ہونے سے پہلے دونوں  
پہلو گئے تو عقد سلم و صرت دونوں باطل ہو جائیں گے کیونکہ حقیقی قبضہ با حکی قبضہ دونوں ندارد ہیں۔ چنانچہ حقیقی قبضہ  
لدار ہونا ظاہر ہے اس لیے کہ اسے اس المال یا رهن صرت کے عوض صرت رہن دیا ہو اور رہن کو سفوطی کے واسطے ہو لیکن  
جب تلف ہو جاتا ہو تو مرہون اپنا حق بھر جانے والا ہو جاتا ہے و مکنا قرضہ حق وصول پاتا ہے اور یہاں صورت یہ کہ عبدائی سے  
پہلے رہن تلف نہیں ہوا تو جسکو اس المال ملنا چاہیے یا رهن صرت ملنا چاہیے اسے مکنا بھی یہ حق وصول نہیں پایا بلکہ صرت  
رهن پایا ہے اور رہن پچھ وصول قرضہ نہیں ہو بلکہ قرضہ کے واسطے سفوطی ہے تو بدو ن وصول حق کے جہاں ہونے پس عقد سلم  
یا عقد صرت باطل ہو گیا اور مرہون کے پاس جو رہن موجود ہے یہ امانت نہیں بلکہ حقد مال کے عوض دیا گیا تھا اسی کے عوض  
مضمون ہے کیونکہ عقد رہن صحیح واقع ہوا تھا۔ فاحفظہ۔ م۔ بھر یہ بات معلوم ہے کہ عقد سلم میں اس المال پر اسی مجلس میں  
قبضہ ہونا البتہ شرط ہے اور سلم فیہ مثلاً سون گھونڈے یا ادھار ہونے میں پس اگر وہ سلم نے سورا پو یہ اس المال دیدیا اور  
سلم الیہ سون گھونڈے کے عوض رہن لیا تو رہن صحیح ہے۔ اور عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں ہے کہ مرہون اسی مجلس  
میں تلف ہو جاوے کیونکہ سلم فیہ پر اسی مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے پس اگر سلم الیہ نے اس المال پر قبضہ کر لیا اور رب سلم  
نے مرہون سفوض لے لیا بھر دونوں جہاں ہو گئے تو عقد سلم صحیح ہے۔ وان ہکال الرهن بالمسلم فیہ بطلان السلم بطلان  
و غناہ انہ یصیر سلفیاً للمسلم فیہ فلم یبق السلم۔ اور اگر مرہون جو سلم فیہ کے عوض رہن ہوتا ہے تلف ہوا تو اس کے تلف ہونے  
سے سلم باطل ہو گئی اور باطل ہونے سے یہ مرہون کہ عقد مذکور ختم و منتہی ہو گیا کہ رب سلم نے مکنا سلم فیہ کو بھر پایا تو اب سلم  
باقی نہیں رہی۔ اور باطل کے یہ معنی ہیں کہ عقد سلم سٹ گیا جیسا کہ باطل کے لفظ سے دہم ہوتا ہے۔ ولو تفا سخی سلم  
و بالمسلم فیہ رہن کیونکہ ذلک رہن اس المال کے تحت ہے کہ لہذا نہ بدلہ قصار کا لمغضوب اذا ملک و بہ  
رهن کیونکہ رہن بالقیمتہ۔ اور اگر رب سلم و سلم الیہ نے باہمی رضامندی سے عقد سلم کو فسخ کر لیا اور حال یہ کہ سلم فیہ کے  
عوض سلم الیہ نے رب سلم کو رہن دیا ہو تو یہ مرہون بعض اس المال کے رہن ہو گا حتی کہ رب سلم اسکو اپنا اس المال  
وصول کرنے تک مجبوس رکھیں گے اس واسطے کہ اس المال ہی سلم فیہ کا بدلہ ہو یعنی سلم فیہ کی قیمت ہی اس المال ہے تو جب سلم  
تدارد ہوا تو اسکا بدلہ اسکی جگہ قائم ہو گا تو ایسا ہو گیا جیسے مال مغضوب تلف ہوا حالانکہ غاصب لے اسکے عوض رہن دیا تھا تو یہ  
مرہون بعض قیمت مغضوب کے رہن ہو گا فسا ہی طرح جب سلم فیہ تدارد ہوا تو اسکی قیمت یعنی اس المال کے عوض رہن رہیگا  
یہ اس وقت کہ مرہون باقی ہو۔ ولو ملک الرهن بعد الفسخ بطلان الطعام المسلم فیہ لانه رہن بہ وان کان  
مجبوس بغيره۔ اور اگر عقد سلم فسخ ہونے کے بعد مرہون تلف ہو گیا تو بعض اناج سلم فیہ کے تلف ہو گا اس واسطے کہ وہ تو  
سلم فیہ ہی کے عوض رہن تھا اگرچہ وہ یہی چیز کے عوض میں مجبوس ہو۔ چنانچہ مجبوس تدارد اس المال تک تھا لیکن  
اصل میں مرہون بعض سلم فیہ تھا پس تدارد اس المال ہوا تو مرہون کا ملک رہن ہو جاتا ہے اور اگر یہ نہوا بلکہ مرہون



تلف ہوا تو جس چیز کے عوض رہن تھا وہ بھریائی تو گویا رب اسلم نے مسلم ذیہ بھر یا بشرطیکہ مرہون کی قیمت میں دفعتاً سلم ہو۔ مگر باع عبد اسلم البیع واخذ بالثمن رہنا تم تقایلا البیع لان البیع لا یفعل الا بالبیع لان الثمن بدلہ جیسے کسی نے ایک غلام فروخت کیا اور یہ بیع سیر کی اور ثمن کی عوض کچھ رہن یا (شعۃ کھوڑا) بھر دو دن نسخ کا ادا کر لیا تو بائع کو اختیار ہو کہ مرہون کو مدد رکھے حتیٰ کہ بیع لے لے اسونے کہ ثمن تو بیع کا عوض ہے۔ ولو ہلک المرہون ہلک بالثمن لما بینا۔ اور اگر مرہون تلف ہو گیا تو بعوض ثمن کے تلف ہوگا بوجہ مذکورۃ بالا۔ کیونکہ مرہون در اصل بعوض ثمن ہے۔ وکذا لو اشتری عبد اشراؤ فاسدا وادی ثمنہ۔ اور اسی طرح اگر کوئی غلام بطریقہ س طریقا (جسکا توڑنا واجب شریعی ہے) اور اسکا ثمن ادا کر دیا۔ پھر شرعی حکم سے بیع پھیرنی جائی۔ سلمہ ان یکسب لیستوفی الثمن۔ تو مشتری کو اختیار ہو کہ اس غلام کو (جو بمنزلہ مرہون کے ہے) مدد رکھے بہانہ تک کہ اپنا ثمن وصول کرے۔ ثم لو ہلک المشتري فی ید المشتري یہلک بالقیمۃ۔ پھر اگر یہ خریدہ ہوا غلام (جو بمنزلہ مرہون ہے) مشتری کے پاس تلف ہو گیا تو اپنی قیمت کے عوض تلف ہوگا۔ پس لازم آوے گا کہ مشتری اسکی قیمت ادا کر کے اپنا ثمن بائع سے واپس لے جیسے نسخ سلم کے بعد مرہون تلف ہونے کی صورت میں رب اسلم پر لازم ہے کہ سلم نفس کے بدلہ غلام دیکر اپنا اس المال واپس لے۔ قال ولای يجوز رہن المحر والحد و المکاتب و ام الولد لان حال الرهن ثبوت ید الاستيفاء ولا تحقق الاستيفاء من ہولاء لعدم المالیت فی المحر و قیام المال مع الباقین۔ شیخ صفی حنفی نے کہا کہ آزاد کو رہن کرنا و مدد برد مکاتب و ام الولد و المکاتب و ام الولد من دفعہ الاستيفاء حاصل ہو اور آزاد و غیرہ سب سے استيفاء نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ آزاد میں تو مالیت ندارد اور مدد برد مکاتب و ام الولد میں دفعہ مرہون نہ ہو کہ انہیں آزادی کا استيفاء ثابت ہو چکا تو انکی بیع جائز نہیں ہے۔ ولای يجوز الرهن بالکفالة بالنفس وکذا باقتصاص فی النفس و ما دونہا التقدر الاستيفاء۔ اور حاضر ضامن کی عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اور اسی طرح قصاص نفس یا اس سے کم کسی عفو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ استيفاء غیر ممکن ہے۔ فتنہ حاضر ضامن کے عوض مکان یا تو جب ضامن نے مدعا علیہ کو حاضر کیا تو مکان سے اسکا عوض کیونکہ حاصل ہو سکتا ہے یا قصاص و ما دونہ جو یا شقہ یا تھکانے کا قصاص ہو تو جب اسکے عوض مکان رہن یا تو مکان سے یہ قصاص حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف ما اذا كانت البیعا یہ خطا لان استيفاء الارش من الرهن مکان۔ برضا کے اگر حرم خطا ہو جائے جسکی عوض دیت یا جرمانہ ارش لازم آتا ہے تو رہن لینا جائز ہے اسواسطے کہ مرہون سے دیت یا ارش حاصل کرنا ممکن ہے۔ فتنہ کہ مرہون کو فروخت کر کے اسی قدر روپیہ حاصل کر سکتا ہے۔ ولای يجوز الرهن بالشفعة لان البیع غیر مضمون علی مشتری۔ اور شفیعہ کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اسواسطے کہ مشتری کے ذمہ بیع مضمون نہیں ہے۔ فتنہ کہ اگر بیع تلف ہو جائے تو مشتری کے ذمہ اسکا مثل یا قیمت بطور تاوان لازم نہیں ہے۔ صورت یہ ہے کہ دیہ و بکر کی زمین یا ہم متصل ہے کہ دیہ کی زمین دریا سے ملحق ہے اور بکر کی زمین اوپر ہے پس دیہ نے اپنی زمین خالہ کے ہاتھ فروخت کی اور بکر نے شفیعہ طلب کیا تو خالہ سے رہن نہیں جائز ہے کیونکہ اگر دریا کی دھاری بدلی اور اسنے دیہ کی بیعہ زمین کاٹ کر دھارا کر لیا تو خالہ پر اسکی ضمان واجب نہ ہوگی۔ ولا بالعبد الجانی و العبد المملوک الماذون۔ اور غلام مجرم کے عوض رہن لینا یا غلام ماذون قرضہ کے عوض رہن لینا بھی نہیں جائز ہے۔ فتنہ۔ یعنی خطا زمین نے اپنے غلام کو بھارت کی اجازت دی اور وہ قرضہ دار ہو گیا حتیٰ کہ قرضہ اہون کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو گیا یا غلام نے کسی غیر کا غلام خطا سے مار ڈالا حتیٰ کہ اسکے عوض یہ غلام دینا لازم آیا تو جائز نہیں کہ اس غلام کے عوض قرضہ اہون کو یا قرضہ دار کو دیا جائے۔ لا یمکن



علی المولے فانه لو پاک لا یحب علیہ شیء۔ اس واسطے کہ مولیٰ پر اسکا تداران واجب نہیں ہر حق کہ اگر غلام مذکور تلف ہو جاوے تو سیرت واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ غلام کی گردن سے تعلق تھا۔ ولا باجرة الناحية والمغنية حتی لو ضل لم یکن مضموماً لانه لا یقابله شیء مضمون۔ اور زود کرنے والی یا لگانے والی عورت کی مزدوری کے عوض میں نہیں جائز ہے۔ اور اگر رہن دیا تو وہ رہن نہیں ہوگا) حتیٰ کہ اگر رہن تلف ہو جاوے تو اسکی ضمانت واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ مرہون کے مقابلہ میں کوئی ضمانتی چیز نہیں تھی۔ اس واسطے کہ رہنے والی اور لگانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے۔ فعلی بنا ہر ایسے فعل کا حکم ہو جسکی اجرت واجب نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہے۔ ولا یجوز للمسلم ان یرس خمر او یرتہ من مسلم او ذمی لتعذر الایفاء والاستیفاء فی حق المسلم۔ اور مسلمان کے حق میں جائز نہیں کہ وہ خمر شراب کو رہن کرے یا رہن لے خواہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا ذمی کے ساتھ ہو کیونکہ مسلمان کے حق میں ادا کرنا اور وصول کرنا غیر ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ مسلمان کو شراب دوسرے شخص کو دینا اور دوسرے سے لینا جائز نہیں تو وہ راہن خمر نہیں ہو سکتا اور مرہن بھی نہیں ہو سکتا اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو جسکے حق میں غیر منجز ہو سکر ہے۔ ثم الراہن اذا کان فی ید بھر اگر راہن ذمی ہو اور اسکے غیر کو ایک مسلمان نے نادانی سے رہن یا یعنی مسلمان مرہن ہوا ہے فامخر مضمون علیہ للذمی کما اذا غصب۔ تو مرہن مسلمان پر ذمی راہن کے واسطے غیر مذکور ضمانتی ہے جیسے اگر ذمی کی شراب خمر کوئی مسلمان غصب کر لے تو اس پر تداران واجب ہوتا ہے۔ وان کان المرہن ذمیاً لم یضمنہا للمسلم کما لا یضمنہا بالکفصب خمر اور اگر مرہن کوئی ذمی ہو (اور مسلمان لے خمر اسکے پاس رہن کی ہو) تو ذمی مذکور اپنے راہن مسلمان کے واسطے خمر ذمیان نہ ہوگا جیسے مسلمان سے خمر غصب کرنے میں ذمی اسکا ضمانت نہیں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر خمر مرہون تلف ہو گئی تو ذمی نے تلف کر ڈالی ضمانت نہ ہوگا۔ بخلاف ما اذا جری ذلک فیما بینہم لانہما مال فی حقہم۔ برضات اسکے اگر خمر کے رہن یا ارتمان کا معاملہ باہم ذمیوں میں جاری ہوا تو مرہون کا حکم ہوگا اس واسطے کہ ذمیوں کے حق میں خمر مال ہے۔ جیسے اگر ذمی نے دوسرے ذمی کی خمر غصب کر لی تو ضمانت ہوتا ہے اسی طرح اگر رہن لی اور تلف ہوئی تو بقدر مالیت خمر کے اسکا فرض ہا نقطہ ہوگا۔ اھ یہ حکم مرہن خمر کے واسطے ہے۔ اما المیتۃ فلیست بمال عندہم فایجوز انہما وارثانہما فیما بینہم کما لا یجوز فیما بین المسلمین۔ رہا مردار (اور خون) تو یہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے پس اسکو رہن دینا یا لینا باہم ذمیوں میں بھی جائز نہ ہوگی جیسے مسلمان کے درمیان نہیں جائز ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ رہن دار تھان کے وقت دونوں برابر اسکا خمر یا مردار یا غلام ہونا ظاہر ہو کہ اسوقت قبضہ استیفاء بردہ رہن نہ ہوگا ولو اشتري عبداً ورہن بثلثۃ عبداً او خلا او شاة مذبوحۃ۔ اور اگر ایسا واقع ہوا کہ ایک غلام خرید اور قبضہ کر لیا اور اسکے ثمن کی عوض میں ایک غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن دی۔ حتیٰ کہ قبضہ بردہ رہن واقع ہوا۔ ثم ظہر لہما حرا واخل خمر او الشاة میتۃ۔ پھر ظاہر ہوا کہ جس غلام کو رہن کیا وہ آزاد ہے یا یہ سرکہ نہیں بلکہ شراب خمر ہے یا بکری مذبوحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ تو اسے گویا آزاد و غیر مردار پر بطریق رہن کے قبضہ کیا۔ فالمرہن مضمون لانه رہنہ بدین واجب ظاہر ہے۔ تو مرہون مذکور مضمون ہے اس واسطے کہ اسے فرض واجب ظاہری کے عوض رہن دیا ہے۔ اور فرض ظاہر ظاہری واجب ہونا رہن صحیح ہونے اور مضمون ہوجانے کے لیے کافی ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر آزاد ظاہر ہونے یا خمر ظاہر ہونے سے پہلے ناشر ہوئی تو قاضی ثمن کا حکم دیتا۔ وکذا اذا قتل عبداً ورہن بقیمة رہن ظہر انہ حر۔ اور اسی طرح اگر کسی غلام قتل کیا دینے خلت سے مار ڈالا اور اسکی قیمت کے عوض رہن دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ تو رہن ہوگا مضمون ہے۔ و ہذا کلہ من ظاہر الروایۃ۔ پھر یہ سب حکم موافق ظاہر الروایۃ ہے۔ اور ذمیان میں بھی اسکے خلاف



روایت نہیں ہے ایک نوادہ کی روایت سے استنباط ہوتا ہے کہ ابو یوسف رو کا خلاف ہو چنانچہ آگے معلوم ہوگا کہ کذا اذا  
صالح علی انکار۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے مدعی سے انکار پر صلح کی۔ یعنی دعویٰ مدعی سے انکار کے باوجود  
شکا سو روپیہ پر صلح کر لی۔ ورنہ بنا صلح علیہ رہنا۔ اور جس ال پر صلح کی (مثلاً سو روپیہ) اس کے عوض رہن دیا۔  
تعداد قان لا دین۔ پھر دونوں نے باہم سچائی کا اقرار کیا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا۔ یعنی مدعی کا مدعا علیہ پر چھوٹ  
نہیں تھا جس مرہون مذکور بغیر قرضہ حق کے واقع ہوا۔ فالمرہون مضمون۔ تو بھی مرہون مذکور مضمون عرفی  
حتی کہ تلف ہو تو جس کے عوض رہن تھا وہ واجب ہوگا اس واسطے کہ رہن کے وقت قرضہ ظاہر تھا اگرچہ باطن میں نہ تو رہا  
مذکور پر قرضہ ظاہر بطور استیفاء واقع ہوا پس مضمون ہے۔ وعن ابی یوسف خلافہ۔ اور ثادریں ابو یوسف رحمہ  
سے کے خلاف وارد ہے۔ وکذا قیاسہ فیما تقدم من جنسہ ما درہون ہی انکو اس قول پر قیاس کر کے مذکورہ سن  
سائل میں جو اسی جنس سے ہیں اختلاف ہوگا۔ یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہونے یا سرکہ کے خمر اور مذبح کے  
مردار ظاہر ہونے میں بھی ان کے اس قول کے قیاس پر حکم خلاف نکلیگا کیونکہ یہ سائل بھی مسئلہ صلح کی جنس سے ہیں۔  
قال ویجوز للاب ان یرہن برہن علیہ عبد اللہ الصغیر۔ جامع صغیر میں ہے کہ باپ کو اپنے اوپر قرضہ کے طور  
اپنے طفل صغیر کا غلام رہن کرنا جائز ہے۔ مثلاً باپ کی اولاد میں سے ایک صغیر نے اپنی والدہ وغیرہ کے ترکہ  
یا سبہ وغیرہ سے ایک غلام یا بایں باپ نے اپنے قرضہ کے عوض میں اس صغیر کا غلام رہن کر دیا تو جائز ہے۔ لائے ملک  
الایضاح۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ باپ کو ودیعت رکھ دینے کا اختیار حاصل ہے۔ حتیٰ کہ اگر فرزند کا غلام یا دیگر مال وہ  
کسی کے پاس ودیعت رکھ دے تو جائز ہے حالانکہ ستودع کے پاس وہ امانت ہوتا ہے کہ ضائع ہو جائے تو ستودع ضامن  
نہیں ہے اگرچہ وہ حفاظت کرے لگا تو رہن بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ وانا انظر للصبی منہ۔ اور رہن کرنا بچہ کے حق میں ودیعت  
سے زیادہ بہتر ہے۔ لان قیام المرہن بحفظہ بلع حیثۃ الغرامۃ۔ اس واسطے کہ مرہون کی حفاظت میں مرہن  
کا قیام زیادہ بلوغت ہو تو ان۔ یعنی ستودع کے نسبت میں اس وقت سے زیادہ حفاظت کرے لگا تو رہن  
ہونے میں مرہن پر تاراج پڑ جاوے گا۔ ووبالک یہ ملک مضمونا و اودیعتہ تملک امانہ۔ اور اگر مرہون مذکور  
تلف بھی ہو جائے تو وہ ضمانت پر تلف ہوگا اور ودیعت ضائع ہوتی تو امانت پر ہوتی ہے۔ تو ودیعت کی نسبت  
رہن میں زیادہ فوہی ہے۔ والوصی بمنزلہ الاب فی ذال الباب لما بینا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو وصی اس باب میں  
بمنزلہ اب کے برابر لیل مذکورہ بالا۔ کہ وصی کو اختیار ہے کہ قیام کا ال ودیعت رکھ دے حالانکہ ودیعت رکھنے  
رہن رکھنا زیادہ محفوظ ہے تو وصی کو اختیار ہے کہ اپنے قرضہ کے عوض رہن دے اور ظاہر ہے کہ شافع مرہون سب ما من  
کے ملوک ہوتے ہیں۔ وعن ابی یوسف وزفر فرج انہ لا یجوز لک سہما و ہوا لقیاس اعتبارا بحقیقۃ الایضاح  
اور امام ابو یوسف وزفر فرج سے روایت ہے کہ باپ وصی کو اپنے قرضہ میں صغیر کا غلام رہن کرنا نہیں جائز ہے نہ قیاس میں  
باعتبار حقیقی ایضاح کے۔ حتیٰ کہ اگر باپ وصی نے صغیر کے مال سے وحقیقت اپنا قرضہ ادا کیا تو نہیں جائز ہے  
اسی طرح اگر کمال رہن کر کے حکمی ادا کیا تو بھی نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الزیادہ میں ادا حقیقی وادائے حکمی میں فرق ہے  
وہ اسے حقیقی بے شک نہیں جائز ہے اور رہن کے طور پر اسے حکمی جائز ہے۔ وجہ الفرق علی الظاہر و ہوا الاستحسان  
ان فی حقیقۃ الایضاح ازالۃ ملک الصغیر من غیر عوض یقابلہ فی الحال و فی ہذا نسیب حافظ مالہ ناجز  
بقدر ملک فسخ الفرق۔ اور ظاہر الزیادہ پر فرق کی وجہ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی ادا میں یعنی جبکہ مال صغیر  
وحقیقت اپنا قرضہ ادا کرے تو اس میں صغیر کی ملک ناکل ہوتی ہے بدون کسی عوض کے جو فی الحال اس کے مقابلہ میں ہے تو صغیر



مری اور رہن کرنے میں فی الحال اسکے مال کے واسطے محفوظ مقرر کرنا حاصل ہو جاتا ہے اور جو دیکھ اسکی ملک بھی باقی رہتی ہے تو حقیقی ادا میں اور رہن کرنے میں فرق ظاہر ہوگا۔ واذاجازالرحمن یصیر المرئین مستوفیاً دینہ لولک  
یہ وہ و یصیر الاب او الوصی سو فیالہ و یضمہ للصبی لانہ قضی دینہ بکالہ۔ اور جب رہن جائز ہو تو مرئین اپنے  
قرضہ کو بھر پاتے والا ہو جائیگا اگر مرہون اسکے پاس تلف ہو جاوے اور رہن یعنی باپ یا وصی اسکو ادا کرنے والا ہو جائیگا۔  
اور طفل صغیر کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ اسنے طفل کے مال سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ وکذا الوسلط المرئین علی  
العیہ لانہ توکیل بالبیع وہما یلکنا نہ۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے یعنی باپ یا وصی نے مرہون کو اس مرہون کے فروخت  
کرنے پر سلسلہ کیا تو جائز ہے اسواسطے کہ سلسلہ کرنا اسکو فروخت پر توکیل کرنا ہو اور باپ یا وصی کو صغیر کا مال فروخت کرنے  
کے لیے توکیل کرنے کا اختیار ہے۔ قالوا اصل ہذہ المسالہ البیع۔ مثل نخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی اصل بیع و فروخت  
فی صغیر کا مال ہے باپ یا وصی نے رہن کر کے مرہون کو بیع پر سلسلہ کیا دیکھ بھی جائز ہے کیونکہ اصل میں بیع جائز ہے اور اگر  
بیع میں اختلاف ہے تو رہن نہ کرے میں بھی اختلاف ہوگا۔ فان الاب او الوصی اذا باع مال البصی من غیر  
فسخ جاز و لقیع المقاصۃ و یضمہ للصبی عندہما وعند ابی یوسف لا لقیع المقاصۃ۔ چنانچہ اگر طفل صغیر کے  
باپ یا وصی نے طفل کا مال اپنے قرضہ کے ہاتھ فروخت کیا تو جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و یحییٰ رحمہ اللہ کے نزدیک مرہون کا  
مقاصہ واقع ہو جائیگا اور طفل کے واسطے باپ یا وصی جسے اسکا ہو ضامن ہوگا اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مقاصہ  
میں واقع ہوگا۔ وکذا وکیل الہائے بالبیع۔ اور یہی حکم بائیں کے وکیل البیع میں ہے کہ اگر اسنے وکیل کے  
غیر اہل کے ہاتھ وکیل کا مال فروخت کیا تو قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائیگا بقول طرین اور نہیں واقع ہوگا بقول ابو یوسف  
رحمہ اللہ یہ اختلاف بیع میں ہے تو رہن میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا۔ والرحمن نظیر البیع نظر الی عاقبتہ من  
نیث وجوب الضمان۔ اور رہن تو بیع کی نظیر ہے بنظر انجام رہن اس مادہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے فروخت  
کے جیسے بیع میں مقاصہ ہو کر انجام کو باپ یا وصی اس مال کا صغیر کے واسطے ضامن ہوگا اسی طرح رہن میں  
بھی ادا سے قرضہ ہو کر ضامن ہوتا ہے تو دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور جب بیع میں اماموں کے درمیان اختلاف  
موجود ہے تو وہی رہن میں بھی ثابت ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذاجازالرحمن الاب من نفسه او من ابن لہ  
صغیر او عبد لہ تاجر لادین علیہ جاز۔ اور اگر باپ نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کر لیا یا اپنے دوسرے صغیر کے  
پاس رہن کیا یا اپنے غلام یا دونوں کے پاس جس پر قرضہ نہیں ہے رہن کیا تو جائز ہے لان الاب لو فور خفقتہ انزل  
منزلہ شخصین و اقیمت عبارتہ مقام عبارتین فی ہذا العقد کما فی بیعہ مال البصیر من نفسه فتولی طرفی  
العقد۔ اسواسطے کہ باپ بوجہ اپنی شفقت و افرہ کے بجائے دو شخصوں کے فرار دیا گیا ہے خود ہی راہن و خود ہی  
مرہون کا ایجاب و قبول کرنے والا ٹھہرا اور اس عقد میں اسکی عبارت بجائے دو عبارتوں کے فرار بائی جیسے در صورتیکہ  
وہ مال صغیر اپنے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہیں ہے بھی متولی ہو سکتا ہے۔ پس یہ اعتراض رفع ہوا کہ رہن میں  
ایجاب و قبول چاہیے حالانکہ باپ منفرد ہے اور یہی قابل عبارت نہیں ہے تو کیونکر عقد ہوگا اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ شیخ  
لے باپ کو نہ متولی طرفین قرار دیا کیونکہ باپ کی شفقت و افرہ تو وہ اپنے لیے صغیر کے حق میں خسارہ کو مستغنی نہ کی۔  
پھر یہ حکم صرف باپ کے واسطے مخصوص ہے۔ ولوارتہ الوصی من نفسه او من ہذین۔ اور اگر وصی نے صغیر کا  
مال اپنے پاس رہن کیا یا اپنی ذاتی یا توہنی کے دوسرے صغیر کے پاس یا غلام و دون غیر مرہون کے پاس رہن کیا تو جائز  
نہیں ہے اور ابن عینا لہ من عظیم حق للیتیم علیہ لم یحز لانہ وکیل محض و الواحد لا یتولی طرفی العقد فی الرہن کا لا



یقولہ ہمانی بالبیع و ہو قاصر الشفقة فلا یعدل عن الحقیقة فی حقہ الحاقالہ بالاب۔ اوصی نے اپنے کسی  
 مال میں کو بیع کے پاس بیوہ کسی ذریعہ حق کے جو بیع کا دوسرا نام ہے کہ وہ نہیں کیا تو نہیں جائز ہے کہ دوسری تو بعض  
 دلیل پر اور ایک ہی شخص عقد رہن میں جائیں سے متعلق نہیں ہو سکتا جیسے بیع میں متولی نہیں ہو سکتا (سوائے  
 باب کے) اور دوسری کی شفقت قاصر ہے (باب کے برابر نہیں)۔ تو اسکو باب کے ساتھ لکھ کر حقیقی معنی سے  
 عدول نہیں کر سکتے ہیں۔ اور حقیقت عقد ہی کہ وہ شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول جاری ہو۔ پھر اگر کہا جائے  
 کہ غلام تاجر میں دو وزن طرف سے حقیقت ہو جو ہے۔ جواب یہ کہ وہ بھی جائز نہیں ہے۔ والہرہن میں ابنہ العنبر و  
 عبیدہ انتاجر الذی لیس علیہ دین بمنزلۃ الرہن من نفسه۔ اور اپنے فرزند صغیر کے ہاتھ یا غلام تاجر غیر مطروخ کے  
 ہاتھ دوسری کارہن کرنا ایسا ہو جیسے اپنے پاس رہن کیا۔ اور اپنے پاس رہن میں جائز ہے تو ان دونوں کے پاس  
 بھی نہیں جائز ہے۔ بخلاف ابوالکبیر و عبیدہ الذی علیہ دین لانه لا ولایۃ لہ علیہم۔ برخلاف اسکے اگر دوسری لے لیا  
 پسربائع یا باب کے پاس یا ایسے غلام تاجر کے پاس جس پر فرض چڑھا ہوا ہے صغیر کا مال رہن کیا تو جائز ہے اسواسطے کہ دوسری  
 کی مطالبات ان لوگوں پر قائم نہیں ہے۔ اور یہ بات صرف رہن دوسری میں ہے۔ بخلاف الوکیل بالبیع اذا باع  
 من مولاه۔ برخلاف دلیل بیع کے کہ اگر اپنے پسربائع یا باب یا غلام دیون تاجر کے ہاتھ فروخت کیا۔ نہ تو  
 جائز ہے کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کرنے کے حکام دیکھو تو وہ ازغنا۔ لانه متہم فیہ۔ کیونکہ دلیل بیع کے قرض میں ان  
 لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے میں نہمت ہے۔ نہ تو کیونکہ شاید اسنے کسی خسارہ کے ساتھ فروخت کیا ہو۔ ولا نہمت فی  
 الرہن لانہ حکم واحد۔ اور رہن کوئی نہمت نہیں اسواسطے کہ رہن کے واسطے صرف ایک حکم ہے۔ نہ  
 کہ بالفضل قبضہ استیفاء حاصل ہو اور اگر تلف ہو جائے تو بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہو جائے۔ وان استدان  
 اوصی للیتیم فی کسوتہ و طعامہ فرہن بہ متاعاً للیتیم جائز لان الاستدانة جائزۃ للحاجة والرہن للتعطیل  
 للمحق فیجوز۔ اور اگر دوسری نے بیع کے واسطے اسکے کھائے کپڑے کی ضرورت میں ادھار خریدا لینے اذبح و کپڑا وغیرہ پھر اسکا  
 عوض میں بیع کی کوئی متاع رہن کی تو جائز ہے اسواسطے کہ ضرورت کی وجہ سے ادھار لینا جائز ہے اور رہن ایفاء عن واقع  
 ہوتا ہے تو رہن کرنا بھی جائز ہے۔ وکذا لک لو اتجر للیتیم فارہن اورہن لان الاولیٰ لہ التجارہ ثم المال الیہم  
 فلا یجوز ہر اسن الارہان والراہن لانه ایفاء و استیفاء۔ اور اسی طرح اگر دوسری نے بیع کے واسطے تجارت کی بیع  
 معاملات میں رہن لیا یا رہن دیا تو جائز ہے اسواسطے کہ جسی کو بیع کے مال میں اس قیمت سے تجارت کرنا افضل ہے کہ بیع کا  
 مال بڑھے تو وہ رہن لینے یا رہن دینے سے لاچار ہو گا اسواسطے کہ رہن ایفاء و استیفاء ہوتا ہے۔ یعنی تجارت میں  
 بہت سونے ادھار خرید فروخت کے واقع ہونے ہیں اور ضرورت اس میں دینا یا لینا پڑتا ہے چاہے اگر کوئی مال نفع کی خاطر  
 سے ادھار فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح خود خرید میں ہے تو جواز ضروری ہے۔ وادارہن الاب متاع صغیر  
 قادرک الابن و مات الاب لیس للابن ان یردہ حتی یقضی الدین لوقوعہ لازما من جانبہ اذ تصرف الاب  
 بمنزلۃ تصرفہ بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقامہ۔ اور جب باپ نے متاع صغیر میں کی پھر بیٹا بائع ہوا اور باپ مر گیا دینے  
 کے یہ اختیار نہیں کہ متاع مذکور مرہن سے واپس لے بہا تاکہ اسکو قرضہ ادا کرے کیونکہ یہ رہن اسکی جانب سے لازم ہو چکا  
 اس دلیل سے کہ باب کا تصرف مذکور ایسا ہو کہ جیسے خود پسرنے بعد بیع کے رہن کیا ہو کیونکہ باب نے اسکے قائم مقام تصرف  
 اور اسی طرح اگر باپ مرانہ تو بھی یہی حکم ہے۔ ولو کان الاب رہنہ لنفسہ فقضاء الابن رجع بہ فی مال الاب لانه  
 متصرف فیہ لاجتہاسے احیاء لک فاشبہ سیر الرہن۔ اور اگر باپ نے متاع پسرنے کا بی بی ذاتی ضرورت میں رہن کیا ہو پس







تصرف فی الزہن میں کہ مرہون نے اگر مرہون اس کے راہن کو عاریت دیا اور وہ راہن کے پاس تلف ہوا تو مفت ہوگا  
 ہوگا اور چونکہ وصی قائم مقام یتیم ہو تو کو یا یتیم نے بالغ ہو کر خود ایسا کیا اور خود ایسا کرنے میں مفت تلف کا حکم ہو تو  
 کے ایک کرنے میں جبکہ یتیم کے واسطے عاریت لیا ہو یہی حکم ہو پس مرہون کا مال بدستور باقی رہا۔ والہ مال دین علی الی  
 اور مال مرہون اس وصی پر قرضہ رہا۔ معناه ہو المطالب بہ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وصی ہی سے اسکا مطالبہ ہوگا  
 فس۔ یعنی یہ معنی نہیں کہ عاریت مذکورہ کی وجہ سے وصی مال مرہون کا ضامن ہو گیا بلکہ معنی یہ ہیں کہ جیسے قبل  
 کے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ اسی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ ہوگا۔ ثم یرجع بہذا  
 علی العصبی لانه غیر متعد فی ہذا الاستعارۃ انہی لحاجۃ العصبی۔ پھر وصی اس مال کو طفل مذکور سے واپس  
 کیونکہ وصی نے اس عاریت لینے میں کوئی ناجائز حرکت ظاہر نہ نہیں کی اس واسطے کہ عاریت مذکورہ کو طفل کی ضرورت کے  
 تھی فس۔ اور وصی کو اس کی ضرورت کے لیے عاریت لینے کا اختیار شرعی حاصل ہے۔ ولو استعارہ لحاجۃ لنفسہ  
 ضمیمۃ للعصبی لانه متعد اذ لیس لہ ولایۃ الاستعمال فی حاجۃ لنفسہ۔ اور اگر وصی مذکور نے مال مرہون  
 اپنی ذاتی ضرورت کے واسطے مرہون سے استعار لیا ہو (پھر تلف ہو گیا تو مرہون کا قرضہ بدستور باقی رہا وہ وصول کرے  
 اور) وصی مذکور اس قدر مال کا طفل کے واسطے ضامن ہوگا اس واسطے کہ وصی ایسی حرکت کرنے میں تعدی کرے والا تھا  
 کیونکہ وصی کو اپنی ذاتی ضرورت میں مرہون استعمال کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ ولو غصبہ الوصی بعد اس  
 فاستعمل لحاجۃ لنفسہ حتی ہلک عندہ فالوصی ضامن للقیمۃ لانه متعد فی حق المرہون بالغصب و  
 الاستعمال و فی حق العصبی بالاستعمال فی حاجۃ لنفسہ فیقفی بہ الدین ان کان قد حل۔ اور اگر  
 وصی نے مال صغیر کو اس کے قرض خواہ کے پاس رہن کرنے کے بعد قرض خواہ مرہون سے غصب کر لیا پس اسکو اپنی ذاتی ضرورت  
 میں استعمال کیا بیان تک کہ وہ تلف ہو گیا تو وصی قیمت مرہون کا ضامن ہو اس واسطے کہ وصی مذکور مرہون کے عقد میں  
 غصب کرنے و استعمال کرنے دونوں طرح سے متعدی ہو اور طفل کے حق میں اسکا مال اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال  
 کرنے سے متعدی ہو (پس ضامن ہو) پس مال تادان لینے قیمت سے مرہون کا قرضہ ادا کرے اگر ادا سے قرضہ کی  
 آگئی ہو فس۔ اور اگر ابھی سعاد نہیں آئی تو قیمت رہن رہی چنانچہ آتا ہے۔ پس اگر سعاد آگئی تو اس میں قرضہ  
 قیمت کو دیکھنا چاہیے۔ فان کانت قیمتہ مثل الدین اداہ الی المرہون ولا یرجع علی الیتیم لانه وجب  
 للیتیم علیہ مثل ما وجب لہ علی الیتیم فالتقیاقصا صحتا۔ پس اگر مرہون مذکور کی قیمت مثل قرضہ کے ہو یعنی اگر  
 مرہون اور قیمت مرہون دونوں مساوی ہوں تو وصی مذکور یہ قیمت کل مرہون کو ادا کر دے اور یتیم سے کچھ نہیں لے گا  
 اس واسطے کہ یتیم کے لیے وصی پر اسی کے مثل واجب ہو جو وصی کے لیے یتیم پر واجب ہو تو دونوں میں باہم مقاصد وافی  
 ہو جائیگا۔ وان کانت قیمتہ اقل من الدین اداہ الی المرہون و اداہ الی المرہون و اداہ الی المرہون و اداہ الی المرہون  
 فان المضمون علیہ قدر القیمۃ لا غیر۔ اور اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو وصی بوجہ ضمانت کے  
 قیمت ادا کرے اور جو قرضہ باقی رہا وہ یتیم کے مال سے ادا کرے اس واسطے کہ وصی مذکور پر ضمان بقدر قیمت ہو جائے  
 ہو۔ وان کانت قیمتہ الزہن اکثر من الدین اداہ الی المرہون و اداہ الی المرہون و اداہ الی المرہون و اداہ الی المرہون  
 اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرہون کو بقدر اس کے قرضہ کے ادا کرے اور جو بڑے وہ نہ ہو بلکہ  
 ہو فس۔ یہ سب اس وقت کہ مرہون کے ادا سے قرض کی سعاد آگئی ہو۔ وان کان لم یحل الدین فالتقیاقصا  
 لانہ ضامن للمرہون بتفویت حقہ المحرم فیکون رہنا عندہ ثم اذا حل الاجل کان الجواب علی



الذی فصلناہ۔ اور اگر ادا سے قرضہ کی سعادۃ آئی ہو تو مرہون کی قیمت تاوان جو وصی پر واجب ہوئی جو مرہون کے پاس  
 رہن رہی اس واسطے کہ وصی مذکور مرہون کے واسطے اس وجہ سے ضامن ہو کہ اس نے مرہون کا حق محرم ضائع کر دیا پس یہ سعادۃ  
 جو قلم مقام مرہون جو مرہون کے پاس رہن رہی بھرجب ادا سے قرضہ کی سعادۃ آئیگی تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو ہم  
 بیان کی۔ ولوانہ غصبہ واستعمال الحاجة الصغیر حتی ہلک فی بدہ لضمینہ بحق المرہون ولا یضمنہ بحق الصغیر  
 لان استعمال الحاجة الصغیر لیس بقصد وکذا الاخذ لان لا دلیلہ الاخذ مال الیتیم۔ اور اگر وصی نے مرہون  
 کو صغیر کی ضرورت کے لیے غصب کر کے استعمال کیا یعنی صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا ہوا کہ وہ صغیر کے قبضہ میں تلف  
 ہو گیا تو وہ حق مرہون کے واسطے ضامن ہوگا اور حق صغیر کے واسطے ضامن نہیں ہوگا اس واسطے کہ صغیر کی ضرورت میں ہلکا مال  
 استعمال کرنا کوئی نقدی نہیں ہے اور اسی طرح صغیر کا مال لے لینا بھی نقدی نہیں ہے اس واسطے کہ وصی کو یتیم کا مال لینے ولا جہ مال  
 ہر وقت اور صغیر کے حق میں ہلکا غاصب ہونا تحقق ہوگا۔ ولہذا قال فی کتاب الاقرار اذا اقر الایب والوصی بغصب  
 مال الصغیر لا یزیمہ شیء لانه لا یتصور غصب لہما ان لا دلیلہ الاخذ۔ اسی واسطے ماہم محمد ج نے کتاب الاقرار میں فرمایا کہ اگر بچہ  
 یا وصی نے مال صغیر کے غصب کرنے کا اقرار کیا تو غرر پر کچھ لازم ہوگا اس واسطے کہ باب یا وصی کی طرف سے غصب متصور نہیں کیونکہ ہر ایک کو  
 مال صغیر لینے کا اختیار ہر وقت ہلکا مال صغیر ہر ایک کے قبضہ میں موجود ہے اور اسی مال کو بیکہ صغیر کے واسطے تصرفات کرتا ہے اور اگر کسی نے  
 کیا تو ضامن ہوگا غاصب لیس جب صغیر کے واسطے تصرف کیا تو ضمان بھی نہیں ہے۔ فاذا ہلک فی بدہ لضمینہ لیس نہیں۔ پس جب اسے قلم  
 میں یہ مرہون تلف ہوا تو وہ مرہون کے واسطے ضامن ہوگا۔ یعنی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یاخذ بدینہ ان کان قد حل  
 يرجع الوصی علی الصغیر لانه لیس بتعبد بل ہو عامل لہ۔ اس مال تاوان کو مرہون سے قرضہ میں وصول کرے گا  
 بشرطیکہ سعادۃ آگئی ہو اور جو وصی نے تاوان دیا وہ صغیر سے واپس لیگا اس واسطے کہ صغیر کے حق میں اسے کوئی نقدی نہیں  
 کی بلکہ وہ صغیر ہی کے واسطے عامل تھا۔ فکے مال کو اسکے کام میں لایا۔ وان کان لم یحل لیکون رہنا  
 عند المرہون ثم اذا حل الدین یاخذ بدینہ سند و يرجع الوصی علی الصغیر بذلک لما ذکرنا۔ اور اگر ادا سے قرضہ  
 کی سعادۃ آئی ہو تو مال تاوان مرہون کے پاس رہن رہی بھرجب سعادۃ آئے تو مرہون اس سے اپنا قرضہ وصول کرے گا  
 اور اس وقت وصی مذکور اس تاوان کو یتیم سے واپس پاوے گا بدیل نہ کرے۔ فکے اسے قیمت کے حق میں نقدی نہیں کی  
 بلکہ اسی کے واسطے کام کیا ہے۔ قال ویجوز رهن الدراہم والدنانیر والمکلیل والموزون لانه تحقیق استيفاء  
 منه فکان محلا للرهن۔ قدوری نے فرمایا کہ درہون و دینار و دن کا رین اور اشیاے کیل و وزنی کا رہن جائز ہے کیونکہ  
 کہا کہ اس دلیل سے کہ انہیں سے ہر ایک سے استيفاء ہو سکتا ہے تو یہ محل رہن ٹھہرا۔ فکے اسے اصل دو چیزیں جو ہل سے  
 معاملہ کی جاتی ہیں ماخذ گہون وغیرہ کے اور وزنی ہلکا۔ حاملہ وزن سے ہے اور درہم و دینار بھی وزنی ہیں مگر ادا دیگر شیاہ ہیں  
 اور درہم و دینار کو رہن کرنا اور اسے قرضہ ادا کرنا اپنے مواقع کے لحاظ سے ہر شے جائز ہے یا سونا کسی غرض سے لیا اور درہم کو رہن کی  
 وجہ سے ہے۔ اور درہم و دینار رہن کر دیے۔ اور مانند اسکے وجہ معاملات پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اس رہن میں احکام مختلفہ درہم و  
 تلف پیدا ہونگے کیونکہ صورت میں یہ ہیں کہ سونا بقاء جائز ہے مرہون ہے و برعکس اور سونا بقاء سونا اور جائز ہے بقاء جائز ہے  
 مرہون ہے اور وزن میں دونوں برابر ہیں بلکہ درہم میں اور کھرے و کھونٹے ہوئے میں مساوی ہیں یا تفاوت ہے پس درہم و  
 تلف ہونے میں استيفاء باعلا رزن ہوگا بدینہ سعادۃ قیمت کھرے و کھونٹے کے یا لماذ لیت ہوگا اور یہی تفصیل مکمل و  
 موزون میں ہے۔ چنانچہ بیان شروع کیا۔ فان رهن بجنسہ فملک ہلک بشلہا من الدین وان اختلفا فی الجود  
 لانه لا محبر بالجود عند المقابلة بجنسہا و ہذا عند ابی حنیفہ لان عندہ یصیر مستوفیا باعبار الوزن ان یثبت







کھرے آئے ہیں اور فرخندہ نے کھوٹے سودرم ادب کے اور فرخندہ نے چشم پوشی کر کے لیے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔  
اب بیان دیکھا جائے کہ وصول متحقق ہوا یا نہیں تو ہم کہنے ہیں کہ مرنے کے پاس جب مرہون تلف ہو جاوے تو وہ مستوفی  
ہو جاتا ہے۔ وقد حصل الاستيفاء بالاجل عولہما یحتلج لیسے انقضہ۔ اور بیان استيفاء مرتین تو بالا جماع محال کیا  
اور اسی وجہ سے قبضہ توڑنے کی تلو ضرورت پڑی۔ یعنی وہاں میں نے کہا تھا کہ استيفاء سابق توڑ کر خلاف جنس  
کا قبضہ دیا جاوے۔ اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ استيفاء ہی پس وصول و قبضہ پایا گیا۔ رہا یہ کہ تم کہتے ہو کہ یہ وصول  
توڑ دیا جاوے تو اس میں غور کرنا چاہیے۔ ولا یکن لنقضہ بايجاب الضمان لانه لا بد له من مطالبہ مطالب  
اور اسکا توڑنا بذریعہ تاوان واجب کرنے کے ممکن نہیں ہے کیونکہ تاوان کے واسطے ایک مطالبہ کرنے والا چاہیے اور  
دوسرا وہ شخص جس سے مطالبہ کیا جاوے۔ پس یہاں مطالبہ کرنے والا راہن نہیں ہو سکتا کیونکہ راہن کو اس میں  
ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں ہے اور مرتین بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتین کو جب تنے اس معاملہ میں مدعا علیہ ٹھہرا تو وہی مدعا  
کیونکر ہو سکتا ہے۔ وکذا الانسان لا یضمن ملک لنفسہ۔ اور اسی طرح کوئی شخص اپنی ذاتی ملک کا ضامن نہیں ہو سکتا  
فمن یعنی مرتین ضامن نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ مرہون تلف ہو جانے سے جب بالاتفاق وہ وصول پانے والا ہے  
الاک ہو چکا تو اپنی ملک کے واسطے ضامن نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ ضامن ٹھہرنا محال ہے۔ ویتعذر التخصیص بتعذر  
النقض۔ اور تخصیص محال ہونے سے استيفاء کا ٹوٹنا بھی محال ہے۔ یہ جا نہیں کا استعمال تھا اور بعض مشائخ  
نے اسکو مسئلہ اصل نہیں ٹھہرایا بلکہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع قرار دیا چنانچہ شیخ مصنف کہتے لکھا کہ۔ قیل ہذہ فریعة  
ما اذا استوفی الزیوف مکان الجیاد فملکت ثم علم بالزیافۃ وہو معروف۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مسئلہ بن  
جو مذکور ہوا فرع ایک دوسرے مسئلہ کی ہے کہ جب فرخندہ نے کھرے کی جگہ کھوٹے وصول کے بھر وہ تلف ہو گئے پھر اسکو  
معلوم ہوا کہ مرنے کھوٹے وصول کیے تھے اور اسکا حکم شہور ہے۔ یعنی مسئلہ مع حکم کے شہور ہے اور اسی مسئلہ بن  
متفرع ہے کہ کھرے دم یا دینار دیے اور کھوٹے رہن لیے پھر مرہون تلف ہوئے تو مثل مسئلہ معروف کے اس میں بھی امتثال  
کے اجتہاد مختلف ہیں شیخ مصنف رحمہ فی مسئلہ معروف پر فرج بن مسلم نہیں رکھا کیونکہ مسئلہ معروف ضرور معروف ہے۔  
غیر ان البنا ولا یصح علی ما ہو المشہور لان محمداً فیہا مع ابی حنیفۃ وفی ہذا مع ابی یوسف رحمہ۔ لیکن اب  
مسئلہ معروف پر مسئلہ رہن کو مبنی کرنا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمد رحمہ مسئلہ معروف میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں  
اور اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہیں۔ فرج کیونکر ہو بلکہ مسئلہ رہن خود مستقل مسئلہ ہے۔  
تو یہ ہے کہ معروف مسئلہ یہ کہ کھرے درہون کے بجائے کھوٹے وصول کر کے مرث کر ڈالے پھر معلوم کیا کہ مرنے  
کھوٹے وصول کیے تھے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک فرغہ ساقط ہو چکا اور درہون پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی پہلا قول امام محمد  
تھا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک وصول کر دے کے مثل تاوان دے اور اپنے حق کے مثل وصول کرے اور یہی امام محمد  
کا آخری قول ہے۔ اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے مسئلہ رہن کو متفرع کیا اور شیخ مصنف رحمہ نے اعتراض فرمایا کہ اس پر کیونکر  
متفرع ہو گا کہ مسئلہ معروف میں اول قول محمد رحمہ مع ابی حنیفہ رحمہ ہے اور مسئلہ رہن میں مع ابی یوسف رحمہ ہے۔ ک۔ اور  
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ معروف میں بھی آخری قول مع ابی یوسف رحمہ ہے۔ لیکن اصح یہ کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے۔ م۔ ک۔ اور  
پھر قول اول امام محمد رحمہ کے مسئلہ معروف میں اور مسئلہ رہن میں کیا فرق ہے کہ امام محمد رحمہ معروف میں ابو حنیفہ رحمہ کے  
ساتھ ہیں اور مسئلہ رہن میں ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہیں۔ جواب یہ کہ امام محمد رحمہ نے دونوں میں فرق کیا۔ والفرق محمد  
انہ قبض الزیوف لیستوفی من علیہا والزیافۃ لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالہلاک وقبض الزیوف لیستوفی



س محل آفرقہ بدن النفس القبح و قد امكن عندنا بالتفصيل - اور امام محمد رحمہ کے واسطے وہ فرق یہ کہ  
 مسئلہ معروف میں مقدار نے کھوٹوں پر اس فرض سے قبضہ کیا تھا کہ ان ثلثوں کے عین سے استفادہ حاصل کرے گا  
 لہذا ہونا استفادہ سے منع نہیں ہے اور تلف کرنے سے استفادہ ہوا ہو گیا - اور رہن کی صورت میں اسے کھوٹوں  
 پر اس فرض سے قبضہ کیا تھا کہ دوسرے محل سے استفادہ کرے (نہ عین مقبوض سے) قبضہ تو رہنا ضرور ہوا اور  
 امام محمد رحمہ کے نزدیک خاص قرار دینے سے قبضہ تو رہا ممکن ہے - خلاصہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ معروف میں فرض ہوا  
 نے مورد وصول کیے وہ بعینہ اپنے حق کی ادائیگی میں قرار دیے یعنی انھیں درمیں سے اپنے حق کی ادائیگی سمجھ کر قبضہ کیا  
 اور رہن کے مسئلہ میں مرتن نے بعینہ ان کو اسے حق میں نہیں سمجھا بلکہ مرہون سمجھا اور اصل حق قرار دینے سے وہ  
 رہا اس وقت یہ مرہون اسکو نہیں دیا لیکن گاہ تلف ہو جانے سے اس پر رہن کا حکم قائم ہوا کہ قبضہ نہ ہوا  
 پس پھر انھیں سے وصول قرار دیا جاوے اور اس میں مرتن کا ضرر ہے ان کی قیمت جنسی سے اور اس میں حاجہ ہر حق  
 لا چاہئے مرتن کو خاص قرار دیا کہ وہ غیر جنس سے قیمت لیکر جب قبضہ سے مرہون کرے پھر اپنا حق وصول کرے  
 اور سابق میں معلوم ہوا کہ امام محمد رحمہ کا قول آخری سے ایہ عہدہ میں بھی مثل ابو یوسف رحمہ ہر دو فرق بیان کرنے کی کوئی  
 ضرورت نہیں ہے اور جواب ابو حنیفہ رحمہ یہ ہے کہ خاص قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ راہن مطالبہ نہیں کرنا کیونکہ اسکو کچھ  
 فائدہ نہیں ہے اور مرتن کا ضرر معتبر نہیں کیونکہ بہت سے مسائل میں بچا ہے جبکہ وہی سے وصول ہو جاتا ہے اور وہ  
 بیان بھی موافق حکم رہن کے ہو چکا تو اب کچھ تفسیر ضرور لگانا چاہیے کہ دونوں جانب میں سے کسی جانب دلیل واضح مفید  
 ترجیح نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م - و لو انکسر البرق ففی الوجه الاول و ہوا اذا كانت قیمۃ مثل وزن  
 عند ابی حنیفہ و ابی یوسف لایحکم علی الفکاک لانہ لما وجہ الی ان یشہب شیء من الدین لانہ لیس  
 قاضیاً دینہ بالجوہر علی الاغیر اولاً الی ان یفتک مع النقصان لما فیہ من انصر فخرناہ ان شاکل  
 بانہ وان شاکل من قیمت من جنسہ او خلاف جنسہ و تكون رہنا عند المرہن و المکسور لم یمن بالضمان  
 اور اگر بریق ٹوٹ گئی تو پہلی صورت میں یعنی در صورتیکہ اسکی قیمت اس کے وزن کے مساوی ہو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف  
 کے نزدیک راہن کو تک رہن پر مجبور نہیں کیا جائیگا بلکہ اسکو اختیار ہوگا کہ چاہے تک رہن کرے اور چاہے مرتن  
 سے تاوان لے) اس واسطے کہ یہ ممکن نہیں کہ ابرق ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتن کا کچھ قرضہ جاتا رہے کیونکہ قرضہ تلف  
 جانے میں راہن فقط اسکی ساخت سے مرتن کا کچھ قرضہ ادا کرنے والا ہو جائیگا (کیونکہ وزن و مقدار تو پوری باقی ہے)  
 اور یہ بھی ممکن نہیں کہ راہن اس ٹوٹی ابرق کو مع نقصان کے تک رہن کرے یعنی اس پر لازم ہو کہ اسکی ساخت  
 میں راہن کا ضرر ظاہر ہے (نہیں جب یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں) تو جسے راہن کو مختار کیا کہ چاہے بعض قرضہ کے لیے  
 تاویل میں رہن ہو تک رہن کرے اور چاہے مرتن سے اسکی قیمت تاوان لے خواہ یہ قیمت اسی کی جنس سے ہو یا ظاہر  
 جنس سے ہو (یعنی چاندی لے یا سونے لے) اور یہ قیمت مرتن کے پاس مرہون رہیگی اور تاوان ادا کرنے کی وجہ سے  
 ٹوٹی ابرق تک مرتن ہو جائیگی - پس سب شیخین رحمہ کا قول ہے - وعند محمد رحمہ ان شاکل فکاک ناقصاً  
 ان شاکل جعلہ بالمدین اعتباراً بالحالہ لانکما بحالہ المملک و ہذا لانہ لما تعدد الفکاک مجاہداً صابراً  
 المملک و فی المملک الحقیقی مضمون بالمدین بالاجماع فلذا فیما ہونی معناه - اور امام محمد رحمہ کے نزدیک راہن  
 کو یہ اختیار ہے کہ راہن چاہے اسکو اسی ناقص حالت میں تک رہن کرے (اور پورا قرضہ دیدے) اور چاہے ٹوٹ  
 ابرق قرضہ کے عوض میں تلف قرار دے (وہ قرضہ سے چھوٹا اور مرتن ابرق شکستہ کا مالک ہو گیا) یہ اس واسطے



ڈال حالت کو تلف ہونے کی حالت پر قیاس کیا (حالانکہ تلف ہو جانے میں بمقابلہ قرضہ مرہن تلف ہوتی تھی) اور اسکی دہ  
یہ کہ جب تلف نہ ہو رہن بحال ہو جائے بلا عوض نقصان کے نہک رہن ممکن تھا تو یہ نقصان بمنزلة تلف کے ہوگا اور  
تلف حقیقی کی صورت میں بالاتفاق وہ بمقابلہ قرضہ کے تلف ہوئی تو یہی طرح جو بات کہ تلف کے معنی میں ہو اس میں بھی  
یہی حکم ہوگا۔ **ف**۔ حالانکہ راہن پر ڈالی ابرق لینے کے لیے جر نہیں ہو سکتا تو مجبوراً مرہن رکھنا تو یہ نقص بمنزلة  
تلف کے ہوگا اور تلف میں کل قرضہ ساقط ہوتا تھا تو اب بھی ساقط ہوا۔ قلت الاستيفاء عند الملاك بالمالية  
ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ مرہن تلف ہونے کے وقت وصول کا حکم بلحاظ مالیت کے ہوتا ہے **ف**۔ حتی کہ  
اگر مالیت کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرتا ہے تو یہاں جب ٹوٹ جانا بمنزلة تلف ہے تو باعتبار مالیت کے استيفاء ہوگا۔  
و طریقہ ان یكون مضمونا بالقيمة۔ اور اسکا طریقہ یہ کہ ڈالی ابرق اپنی قیمت سابق سے ضمانت میں ہو **ف**۔  
اور یہ قیمت مرہن کے پاس رہن ہو۔ ثم تقع المقاصة۔ پھر دونوں میں مقاصد دافع ہو جائے **ف**۔ چنانچہ  
اگر دس درم قرضہ ہو اور دس درم ابرق کی قیمت ہو تو دونوں میں برابری اور بدلہ لا ہوگا۔ اور یہ معلوم ہے کہ ابرق  
مرہن ابھی در حقیقت موجود ہے اگرچہ شکستہ۔ و فی جملہ بالذین اغلق المرہن و ہو حکم جائلی۔ اور اسکا  
قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا مرہن کا اغلاق ہے یعنی مرہن کے قبضہ میں ایسے طور پر جو دس دانہ بیونا کہ راہن اسکو  
نہک نہیں کر سکتا حالانکہ یہ اسلام سے پیشتر نہ جائلیت کا حکم ہے۔ فکان التضمين بالقيمة اولى۔ تو قیمت کا ضامن  
قرار دینا اولی ہے **ف**۔ اور ایسی صورت میں اولی پر ممانہ ہونا واجب ہے یعنی راجح کو لینا اور مرجح کو چھوڑنا واجب  
ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ وجہ اول ہو کہ قیمت برابر قرضہ ہو اور دوم کا بیانا آرٹیکل اور دہ یہ کہ قیمت قرضہ سے  
نائد ہو۔ و فی الوجه الثالث و ہوا اذا كانت قیمتہ اقل من وزنه ثانیۃ یضمن قیمتہ جیدۃ من خلاف جنسہ  
اور و یا من جنسہ و تکون رہنا عندہ و ہذا بالاتفاق۔ اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ابرق شکستہ کی قیمت  
اسکے وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درم قیمت ہو حالانکہ دس درم وزن ہے تو مرہن اسکی قیمت خلاف جنس سے کھری اور اسکی  
کی جنس سے کھوٹی تاوان دے اور یہ قیمت اسی کے پاس رہن ہو سکتی اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے۔ اما عندہما  
فطارہ۔ پس شیخین رحمہ کے نزدیک قریہ حکم ظاہر ہے۔ و كذلك عند محمد لانه یعتبر حالہ الانکسار بحالہ الملاك  
و الملاك عندہ بالقيمة۔ اور یوں ہی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی حکم اسواسطے ہوا کہ امام محمد رحمہ تو ٹوٹنے کی حالت میں  
تلف ہو جانے پر قیاس کرتے ہیں اور تلف ہونا امام محمد رحمہ کے نزدیک بقیہ ہے **ف**۔ چنانچہ ابتداء سے مسئلہ میں  
معلوم ہو چکا۔ باقی رہی وجہ دوم۔ و فی الوجه الثانی و ہوا اذا كانت قیمتہ اکثر من وزنه اثنی عشر و عندہ بالی حقیقۃ  
یضمن جمیع قیمتہ و تکون رہنا عندہ لان العبرة للوزن عندہ لا للجوذة و الردارة فان کان باعتبار  
الوزن کلہ مضمونا بحبل کلہ مضمونا فان کان بعضہ فبعضہ و ہذا لان الجودۃ تابعۃ للمذات و متی صار الال  
مضمونا استحصال ان یكون التلایع امانۃ۔ اور دوسری صورت میں جبکہ ابرق کی قیمت بہ نسبت اسکے وزن مثلاً  
دس درم کے زائد ہو (مثلاً) بارہ درم ہو (تو اختلاف ہے) پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک پوری قیمت کا ضامن ہوگا  
اور یہ قیمت اسکے پاس رہن ہوگی کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک (بیاجی مالون میں) وزن کا اعتبار ہے اور کھڑے کھوٹے ہونے  
کا کچھ اعتبار نہیں ہے پس اگر وزن کی راہ سے پوری ابرق ضمانت میں ہو (مثلاً دس درم قرضہ اور دس ہی درم وزن ہے) تو  
و تاوان مذکور یعنی قیمت بارہ درم بھی سب ضمانت میں مرہن رہیگا اور اگر لحاظ وزن کے تھوڑی مضمون ہو تو اسی  
حساب سے تاوان بھی مضمون رہیگا۔ (مثلاً دو تہائی ابرق مضمون ہو و بارہ درم میں سے دو تہائی درم مضمون ہو گئے)



اور اسکی وجہ یہ ہے کہ کھڑا ہونا تو ذات کے تابع ہوتا ہے اور جب اصل ذات ضابطہ میں ہوئی تو حال ہی کے تابع ہوا۔  
 فن۔ تو تابع بھی ضابطہ میں ہوگا۔ حاصل یہ کہ دس درم قرضہ ادر دس درم وزن ابرق کی قیمت بارہ درم نقد اسکی  
 چاندی کھری ہونے کی وجہ سے ہے اور جب ابرق بوجہ وزن دس درم ہوئے کے کل قرضہ میں ضمن کی قیمت باعتبار کھری  
 ہونے کے بھی کل ضمن ہوگی یا بارہ درم میں سے دس درم بمقابلہ ذات میں اور دو درم اسکی جودت کی جودت امانت نہیں  
 ہو سکتی کیونکہ وہ ذات کے تابع ہے اور ذات کل ضمن بھی تو اسکا قائم مقام بھی ضمن ہے اور جودت بھی اسکے تابع ہے پس  
 معلوم ہوا کہ اصل ابرق اگر وزن و ذات سے کل ضمن ہو تو قیمت بھی کل ضمن ہے اور جودت علاحدہ ہو کر امانت ہوگی اگر  
 تابع ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ وزن کی راہ سے ضمانت و امانت کا حساب ہوگا۔ وغیرہ ابی یوسف رحمہ اللہ خمسہ سدا  
 قیمت ہے۔ اور ابی یوسف رحمہ کے نزدیک مرتن (اس مثال مذکور میں) ابرق کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ  
 حصے کا ضامن ہوگا۔ فن۔ کیونکہ وزن دس درم بمقابلہ قرضہ دس درم ہے لیکن ابرق کی کھری چاندی کی قیمت بارہ  
 درم ہے تو بارہ کے چھ حصے میں سے پانچ حصے یعنی دس درم کا ضامن ہوگا اور جب پانچ حصے کا ضامن ہوا تو اسی قدر ابرق  
 سے بوجہ تادان دینے کے ایک ہو گیا یعنی۔ و تکون خمسہ اسد اس الا ابرق نہ بالضمان۔ اور تادان دینے کی  
 وجہ سے ابرق کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے تک مرتن ہو جائینگے۔ و سد سد یطرز حتی لا یبقی الا من شالعا۔ اور  
 ابرق کا چھٹا حصہ جدا کر لیا جائیگا تاکہ رہن شائع نہ رہے۔ فن۔ کیونکہ دس درم تادان کے ساتھ میں ابرق کا چھٹا حصہ  
 کا کر کل مرتن رہنا چاہیے لہذا ابرق میں سے یہ چھٹا حصہ کاٹ کر جدا کر لیا جائے۔ و یکون مع قیمت خمسہ اسد اس  
 المکسورة رہنا۔ اور یہ حصہ اس ٹوٹی ہوئی ابرق کے پانچ حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن دینگا۔ فعندہ تعبر بوجود  
 والردارة و یجعل زیادة القيمة کزیادة الوزن کان عوزہ اثنا عشر۔ پس ابی یوسف رحمہ کے نزدیک کھرا د کھڑا ہونا  
 معتبر ہے اور قیمت کی زیادتی مانند وزن کی زیادتی کے قرار دی جائیگی کہ یا ابرق کا وزن ہی بارہ درم ہے۔ و ہذا لان التجار  
 فی ذاتہا مستقوتہ حتی تعبر عند المقابلة بکلمات جنسہا و فی تصرف المریض۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جودت  
 بنات خود مشقوم چیز ہے (کیونکہ وہ مالیت کا کمال ہے) حتی کہ جب غیر جنس سے مقابلہ کیا جاوے یا مریض تصرف کرے تو  
 جودت کا اعتبار کیا جائے۔ فن۔ یعنی جودت کے قیمت ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری  
 چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے اور اس میں کچھ خلوات نہیں ہے چنانچہ اگر کھری چاندی کی ابرق بعض ایک دینار  
 کے رہن ہو اور ابرق کا وزن دس درم ہو اور وہ تلف ہوئی پس اگر مرتن چاہے کہ دس درم کو نئی چاندی کی قیمت دس  
 درم لگائی جاوے تو قبول ہوگا بلکہ کھری چاندی کے بارہ درم دام لگائے جائینگے حتی کہ اگر دینار کی مالیت بھی بارہ درم  
 ہون تو بدلہ لا دیا ہوگا۔ اسی طرح اگر کئی مریض جو آخر اپنے مرض میں مر گیا ہو اسنے حالت مرض میں سو درم کھری بعض سو درم  
 تصرف کے فردخت کیے تو یہ تصرف نافذ ہوگا اگرچہ وزن مساوی ہے مگر دارفون کے حق میں مبادیہ قرار دیا جائیگی پس یہ صرف  
 قیمت کی تہائی سے معتبر ہوگی پس ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ کھرا ہوا خود قیمتی چیز چنانچہ خلوات جنس کے مقابلہ میں  
 میزان میں بالاتفاق جودت معتبر ہے۔ وان کانت لا تعبر عند المقابلة بکلمہا سمعا فان کن اعتبارا۔ اور اگر جنس  
 کے مقابلہ میں کھری کو نہ لگائے گا اعتبار دلیل سمی نہیں ہوتا تو بھی جودت کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ فن۔ یعنی شرع نے چاندی کو  
 چاندی کے مقابلہ میں اور اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ جنس سے مقابلہ ہو تو کھری کو نہ لگائے گا راہ سے زیادتی  
 اطل کی اور صرف وزن اعتبار کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرتن کی صورت میں بدون مقابلہ جنس کے اعتبار ممکن نہ ہو پس  
 جب و اگر مساوی میں شرعاً جودت کا قیمت ہونا اعتبار کیا گیا ہے تو مرتن کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہے اعتبار کیا جاوے گا۔



تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لیے اعتبار کرنے سے نقصان نہ پہنچے۔ یہ قول ابو یوسف رحمہ اللہ کا بیان ہے۔ اور قول امام  
 باقی راہن سے بیع صحیح ہے اس طرح ہند کیا کہ۔ فی بیان قول محمد رحمہ اللہ نوع طویل یعرف فی موضعہ من  
 المبسوط والزیادات مع جمیع شعبہا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول بیان کرنے میں ایک طرح کا طویل ہے جو مبسوط و  
 زیادات کے اپنے موقع میں انہی سب شاخوں سمیت معلوم ہو سکتا ہے۔ اسکے فروعات ۲۶۔ غایتہ البیان  
 وغیرہ میں مذکور ہیں۔ قال ومن بلغ عبد علی ان یربہ المشتري شیئاً بعینہ جائز استیسا  
 والقیاس ان لایجوز۔ اگر کسی نے ایک غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسکو کوئی معین چیز رہن دے  
 تو استیسا بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ و علی ہذا القیاس والاستحسان اذا باع شیئاً علی ان  
 یعطیہ کفیلاً معیناً حاضر فی المجلس نقبل۔ اور اسی طرح اگر کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اسکو کفیل  
 معین دے جو مجلس عقد میں حاضر رہے اسنے کفالت قبول کی تو بھی اسی قیاس و استحسان پر حکم ہوتا ہے۔ پس  
 قیاساً بیع جائز نہیں اور استیسا جائز ہے۔ وجہ القیاس انہ صفتہ فی صفتہ و ہو معنی عنہ ولانہ شرط لا یقتضی  
 العقد وفیہ منفعة لاحد ہا و مثلاً لفسد البیع۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی بیع تو صفتہ در صفتہ ہے اور یہ ممنوع ہے۔  
 کیونکہ صفتہ بیع میں صفتہ رہن یا کفالت شرط ہے اور وہ حدیث صحیح سے ممنوع ہے۔ اور اس وجہ سے کہ یہ ایسی شرط  
 ہے (رہن یا کفالت) کہ اسکو عقد بیع مقتضی نہیں اور اس میں بائع یا مشتری ایک کے واسطے منفعت ہے دینے بائع کے لیے  
 اور اسی شرط عقد بیع کو فاسد کرتی ہے۔ وجہ الاستحسان انہ شرط ملائم للتقدلان الکفالة والراہن للاستیسا  
 وانہ یلائم الوجوب۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکورہ عقد بیع سے مناسب ہے۔ (مخالف نہیں ہے) اس واسطے  
 کہ کفالت درہن تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے اور یہ فن واجب ہونے کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب فن بذمہ مشتری  
 واجب ہوا تو اسلی مضبوطی کر لینا مناسب ہے۔ فاذا کان الکفیل حاضر فی المجلس والراہن معیناً معتبراً فی المعنی  
 و ہو ملائم فصح العقد۔ پس جب کفیل اسی مجلس بیع میں حاضر ہو اور رہن کوئی چیز معین ہو تو ہتھے اس میں معنی کا اعتبار  
 کیا (یعنی مضبوطی شرط ہے) اور یہ مناسب و وجوب نہیں ہے تو عقد صحیح ہو گیا۔ و اذا لم یکن الراہن ولا الکفیل معین  
 او کان الکفیل غائباً حتی افرق قالم یبق معنی الکفالة والراہن للجماعہ فبقی اما اعتبار بعینہ ففسد۔ اور جب  
 مرہون یا کفیل کوئی معین نہ ہو یا کفیل غائب ہو یعنی مجلس تک حاضر نہ ہو یا یہاں تک کہ دو دن جدا ہو گئے تو مرہون کفیل  
 کے بھول ہونے کی وجہ سے کفالت درہن کے معنی نہیں باقی رہے تو ذات شرط کا اعتبار رہ گیا پس عقد فاسد ہو گا و  
 پس حاصل یہ نکلا کہ اگر شرط مذکورہ ایسے طور پر ہو کہ صرف شرط کا اعتبار ہو سکے تو باطل و فسد ہے اور اگر اس سے معنی کا اعتبار  
 ہو یعنی فن کے واسطے مضبوطی مقصود ہے تو شرط مناسب و غیر فسد ہے۔ و لو کان غائباً فحضر فی المجلس وقبل صحیح  
 اور اگر عقد کے وقت کفیل مذکور غیر حاضر ہو پھر مجلس ہنوز جدا نہ ہوئی تھی کہ وہ حاضر ہو گیا اور کفالت قبول کر لی تو عقد صحیح  
 ہو گیا۔ و لو امتنع المشتري عن تسلیم الراہن لم یجبر علیہ وقال زفر رحمہ اللہ بجر لان الراہن اذا شرط فی البیع صح  
 حقاً من حقوقہ کا لو کالہ المشتروطنہ فی الراہن فیلزمہ بلزومہ اور اگر مشتری نے مرہون معین بہرہ دہنے سے انکار  
 کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائیگا (کیونکہ وعدہ ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ بیع میں جب رہن  
 مشروط ہوا تو یہ بھی حقوق بیع میں سے ایک حق ہو گیا جیسے رہن میں رکالت مشروط ہوتی ہے تو بیع لازم ہونے کے ساتھ  
 یہ حق بھی لازم ہو جائیگا۔ اور رہن کی رکالت مشروط یہ کہ راہن لے درمیان عادل کو یا خود مرہن کو رکال کیا جب  
 اداسے فرض کی سعاد آ جا دے اور رہن نے نک رہن کیا زمین سے بچے رکال کیا کہ تو مرہون کو فروخت کر کے اسکے



ثمن سے ادا کرے۔ تو یہ دکان لازماً ہوتی ہے حتیٰ کہ راہن اس سے معزول نہیں کر سکتا ہے۔ ونحن نقول ان  
 عقد جبرع من جانب الراہن علی ما بیناہ ولا جبر علی العبرعات ولكن البائع بالخيار ان شاء خشی ترک  
 الراہن وان شاء فسخ البیع لانه وصفت مرغوب فیہ وما رضى الایہ فی تخییر بقواتہ الا ان یدفع المشتري  
 الثمن حالاً لمحصل المقصود او یدفع قیمة الراہن رہن لان یہ الاستیفاء ثبت علی المعنی و ہوا للقیمۃ۔  
 وہ کہتے ہیں کہ عقد رہن تو راہن کی جانب سے ایک جبرع یعنی غیر لازمی عقد ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے اور  
 جو اسوئے سے اس میں ان کے بجا لے رہے ہیں وہی مجبور نہیں کیا جاتا ہے لیکن بائع کو اختیار دیا جائیگا کہ چاہے من مجبور نہ ہو  
 راشی ہو جاوے اور چاہے تو بیع نسخ کر دے اس واسطے کہ مرہون سے بغیر طے ہونا ایک وصف مرغوب اس میں شرط تھا اور  
 وہ اسی وصف کے ساتھ اس بیع پر راشی ہوا تھا تو اس وصف کے نہ ہونے کے وقت اسکو بیع باقی رکھنے میں اختیار  
 حاصل ہو جائیگا لیکن سوخت اختیار نہ ہوگا کہ مشتری فی الحال ثمن ادا کرے کیونکہ رہن کا مقصود حاصل ہو گیا یا مرہون معین  
 کی قیمت بطور رہن کے رہے اس واسطے کہ قبضہ استیفاء اس مرہون کے معنی یعنی قیمت پر حاصل ہو گیا۔ قال ومن  
 اشتہی ثوبا بدراہم فقال للبائع اسک ہذا الثوب حتی اعطیک الثمن فالثوب رہن۔ جامع صغیر میں ہے  
 کہ جبے ایک کپڑا ہر دھڑ درہم کے خرید اس بائع سے کہنا کہ تو یہ کپڑا رکھ لے یہاں تک کہ میں تجھے دام دون تو یہ کپڑا  
 رہن ہے۔ یعنی کوئی ملک کپڑا دیا یا خرید ہوا بعد قبضہ کرنے کے رہا۔ ع۔ کہ۔ لانه اقلی بائعی عن معنی الراہن  
 و ہوا بحسب الی وقت الاعطاء۔ اس واسطے کہ مشتری مذکور نے ایسے معنی بیان کیے جو رہن کے معنی ہیں اور وہ  
 یہ کہ ثمن دینے کے وقت تک روک رکھنا۔ والعبرة فی العقود للمعانی حتی کانت الکفالة بشرط برارة الایل  
 حوالہ والسحوالہ فی ضد ذلک کفالة۔ اور عقود میں معانی کا اعتبار ہے حتیٰ کہ اصل کی برات کے ساتھ جو کفالت شرط  
 ہو وہ حوالہ ہو اور جس حوالہ میں اسکی ضد ہو یعنی اصل کی برات نہ ہوا شرط ہو تو وہ کفالت ہے۔ وقال زفر رحمہ لا یكون  
 رہننا ومثلہ عن ابی یوسف رحمہ لان قولہ اسک یحتمل الراہن ویحتمل الایدیع والثانی اقلہا فیقضي بثبوت  
 اور زفر رحمہ نے کہا کہ یہ کپڑا رہن نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے اس واسطے کہ مشتری کا یہ کہنا کہ اسکو رکھ لے  
 دو احتمال رکھنا ہے کہ رہن رکھ لے اور دوم یہ کہ امانت رکھ لے اور ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی کے ہاں  
 ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ یونکہ جب دو باتوں میں دائر ہو تو کمتر یقینی ہے پس اسی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ سب سے دونوں  
 کا احتمال برابر رکھا اور کسی کو ترجیح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال اسک بدینک او بالک لانه  
 لما قابلہ بالہ بن فقہ عین جہۃ الراہن۔ برخلاف اسکے اگر یوں کہے کہ تو اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لے یا بعض  
 اپنے مال کے رکھ لے تو رہن ہے اس واسطے کہ جب اسنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اسنے رہن کی جانب معین کر دیا  
 قلنا لما مدہ الے الاعطاء علم ان مرادہ الراہن۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ (بدون اسکے بھی رہن کی جانب معین ہے)  
 جب اسنے رکھ چھوڑنے کو دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہوگا کہ اسکی مراد رہن ہے۔ کیونکہ رہن میں  
 تک مجبوس ہوتا ہے کہ قرضہ اسکا قرضہ ادا کرے۔

## فصل

درجہ زد کو یاد شخصوں کے پاس ہنسِ غیرہ کے بیان میں۔

وَمَنْ دَهَنَ عَبْدُ اللَّهِ بِالْفَقْضِ حَتَّى يَدْهِنَ بِلَوْنِهِ أَوْ بِرُوحٍ أَوْ بِغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مَاءٍ أَوْ سَائِرِ شَيْءٍ فَهُوَ كَالَّذِي دَهَنَ بِهِ



دو غلام بعوض ہزار درم کے رہن ہے پس ایک غلام کے مقابلہ کا حصہ ادا کر دیا تو راجہ کو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا جتنا کہ  
 کہ باقی قرضہ ادا کرے۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ دو وزن غلاموں میں سے ایک غلام کا حصہ کیا کر علوم ہوگا۔ جواب یہ کہ  
 اور حصہ کل واحد منہما یا حصہ اذا قسم الدین علی قیمتہا۔ ہر ایک غلام کا حصہ وہ ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص  
 ہو جبکہ قرضہ ان دو وزن کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے۔ **ف** مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو درم ہیں اور دوسرے  
 غلام کی قیمت تین سو درم ہیں تو ہزار درم قرضہ جب ان دو وزن کی قیمت پر بچایا جاوے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت  
 کے حساب سے واقع ہوگا پس اگر اسے تین سو درم یا سات سو درم ادا کر دیے تو اس غلام کو نہیں لے سکتا ہے۔ ویزان  
 الرهن مجوس کل الدین فیکون مجوسا کل جز من اجزائہ مبالغۃ فی حلہ علی قضا الدین و صارا کالمبیع  
 فی ید البائع۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مجوسہ رهن تو کل قرضہ کے مقابلہ میں مجوس ہے تو اجزاء قرضہ میں سے ہر جزو کے  
 مقابلہ میں مجوس ہوگا تاکہ راجہ پورے طور پر دس قرضہ کے واسطے آمادہ کیا جاوے اور ایسا ہوگا جیسے بیع کے قبضہ کا  
 بیع مجوس ہو۔ **ف** کہ ادا سے من پر اسنے روک رکھی پس اگر دو تھان میں روپیہ کو خریدے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ  
 دس روپیہ دیکر ایک تھان لے لے الا اس صورت میں کہ ہر ایک کی بیع بعوض دس روپیہ کے علاوہ واقع ہووے نہ  
 جب مجوسہ بعوض میں سے ہو تو نہیں لے سکتا جیسے رهن دو وزن غلاموں کا بعوض ہزار درم کے واقع ہو۔ فان سے  
 نکل واحد من اعیان الرهن شیان من المال الذی رہن بہ فکذا الجواب فی روایۃ الاصل۔ پھر اگر  
 اسنے اشیاء مرہونہ میں سے ہر جزو میں سے مقابلہ میں اس مال میں سے حصہ بیان کیا جسکے عوض رهن ہو تو اس میں  
 روایتیں مختلف ہیں۔ روایت مبسوطہ کے موافق یہ حکم ہے کہ اگر کسی چیز کے مقابلہ کا مال ادا کرے تو سکو شک  
 نہیں کر سکتا ہے۔ اور شاید مراد یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا جائے مگر  
 مجموعہ متحدہ تو طواہ بحساب قیمت کے حصہ کا لکھ بیان کرے یا نہ کرے کچھ فرق نہیں ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر ایک  
 چیز کا رهن علیحدہ واقع ہو جائے۔ امام اسحاق رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ روایت صحیح ہے۔ **و** فی الزیادۃ ان یقصر  
 اذا اوی ما سکی لہ۔ اور روایت زیادات میں اگر اسقدر مال ادا کرے جو اس چیز کے مقابلہ میں بیان کیا تو اسکو  
 وصول کر سکتا ہے۔ **ف** یہی روایت اصح ہے۔ **و** وجہ الاول ان العقد متحد لا یتفرق بتفرق التسمیۃ کما  
 فی البیع۔ روایت اول یعنی روایت مبسوطہ کی وجہ یہ ہے کہ عقد رهن تو واحد ہے وہ ہر ایک کے مقابلہ میں مال بیان  
 کرنے سے متفرق نہ ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ **ف** کہ جب صنفہ متحد ہو تو ہر ایک کا علیحدہ من بیان کرنا کچھ  
 قبضہ کو قبضہ نہیں ہے۔ وجہ الثانی انہ لا حاجۃ الی الاتحاد لان احد العقدین لا یفسد بشرط طائفتہ الا ان  
 الایری انہ لو قبض الرهن فی احدہما جائز۔ اور روایت زیادات کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے  
 اسولے کہ دو وزن عقد میں سے ایک کا دوسرے میں مشروط ہونا ثبوت نہ ہوگا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر رهن ان دو وزن  
 چیزوں میں سے ایک میں رہن قبول کرے تو جائز ہے۔ **ف** بخلاف بیع کے کہ بعض چیز میں بیع کا قبول درست  
 نہیں ہوتا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صنفہ کا اعتبار نہیں ہے۔ قال فان رہن عینا واحدة عند جلیین بن یزید  
 نکل واحد منہما علیہ جائز و جمیعہا رهن عند کل واحد منہما۔ اگر ایک چیز معین کو دو آدمیوں (ذیر و بکر) کے ہاں  
 بعوض ایسے قرضہ کے جو ان دو وزن کا رهن ہوتا ہے رهن کیا تو جائز ہے اور مرہون مذکور ان دو وزن مرہون میں سے  
 ہر ایک کے پاس ہوا مرہون ہے۔ لان الرهن اخصف الی جمیع العین فی صنفۃ واحدة ولا شیء فیہ وجوب  
 صیرورہ بحسبنا بالہین و ہذا مالا یقبل الوصف بالتجزی فصار مجوسا کل واحد منہما۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ رهن لہ



نسبت پر سے مال عین کی طرف ایک ہی صفت میں واقع ہوئی ہو اور اس میں شیوع نہیں ہو (یعنی نقد و ہنر کی وجہ سے شیوع نہیں جاتا کہ رہن جائز نہ ہو) اور اس رہن کا انفسا رہن ہو کہ مرہون مذکور بقابلہ فرضہ کے محسوس ہو جاوے اور یہ اسی چیز ہو کہ ٹکڑے ہونے کا وصف نہیں قبول کرتی ہر قدر مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے عوض محسوس ہو گیا ہو اور یہ حکم صرف رہن میں ہے۔ و بذی اختلاف المذہب من رجلین حیث لا تجوز عند ابی حنیفۃ رحمہ۔ اور یہ حکم برخلاف یہ ہے جو دو شخصوں کو دیا جاوے کہ وہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہوتا۔ کیونکہ شیوع ہو گیا۔ پھر جب مرہون واحد دو شخصوں کے پاس رہن ہو پس اگر دونوں کا قبضہ رکھنا ساتھ ہی ممکن ہو تو ظاہر ہے۔ فان تھا کیا فکل واحد منہما فی نعمۃ کالعدل فی حق الآخر۔ پھر اگر دونوں نے باری مقرر کی تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہوتا۔ جیسے راہن و مرہن نے قرار داری کہ مرہون ایک عادل کے قبضہ میں رکھا جاوے تو باوجود اسکے قبضہ کے مرہن کے پاس رہن صحیح ہو گا یا مرہن کا قبضہ ہو گا یہ کہ رہن بدو قبضہ باطل ہوتا ہو اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں ہر ایک کا قبضہ ہو گا اور رہن منسوخ نہوگا۔ اور ہر ایک کے ذریعہ مرہون ضمانت میں نہیں ہے۔ قال والمضمون علی کل واحد منہما حصۃ من الدین لان عند المملک یصیر کل واحد منہما مستوفیاً حصۃ اذا الاستيفاء ما یجزی۔ اور ہر ایک ذمہ مرہون میں سے بقدر اسکے حصہ فرضہ کے سفون ہو اس واسطے کہ مرہون تلف ہونے کے وقت دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کا بھر پانے والا ہو جائیگا اور کہ استيفاء ایسی چیز ہو کہ اسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ قال فان اعطی احدہما دینہ کان کلہما رہتا فی بد الآخر لان جمیع العین رہن فی بد کل واحد منہما من غیر تفرق۔ پھر اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کو اسکا فرضہ ادا کر دیا تو کل مرہون دوسرے مرہن کے پاس رہن رہیگا اس واسطے کہ کل عین مذکور بدو تفرق کے ہر ایک کے قبضہ میں رہن تھا۔ و علی ہذا حبس المبیع اذا اذی احد المشرین حصۃ من الثمن۔ اور اسی حکم پر جس بیع ہو جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اپنا حصہ فن ادا کر دیا فن دوسرے مشتری کے حصہ فن کے عوض کل بیع باطل کے قبضہ میں محسوس رہیگی۔ قال وان رہن رجلان بدین علیہما رجلا رہتا واحد افہو جائز والزن رہن کل الدین ولا تہتن ان یکا حتی یستوفی جمیع الدین لان قبض الرہن یحصل فی کل من غیر شیوع۔ اور اگر دو شخصوں نے اپنے آپ پر ایک کا فرضہ ہونے کے عوض میں اسکو ایک ہی مال عین رہن دیا تو یہ جائز ہو اور مرہون مذکور مجموعہ فرضہ کے عوض رہن ہو گا اور مرہن کو اختیار ہو گا کہ مرہون کو روکے رہے یہاں تک کہ پورا فرضہ لینے کو کچھ دونوں پر سب وصول کرے کیونکہ قبضہ رہن تو کل میں بغیر شیوع کے حاصل ہوا ہے۔ فان اقام الرجلان کل واحد منہما المذینۃ علی رجل انہ رہنہ عبدہ الذی فی یدہ وقبضہ فہو باطل۔ اگر دو شخصوں نے مدعی ہو کر ہر ایک لے ایک شخص (زیر) پر گواہ قائم کیے کہ اسنے اپنا یہ غلام جو اسکے قبضہ میں ہے میرے پاس رہن مقبوض کیا تو یہ باطل ہوتا۔ یعنی دونوں گواہان ساقط ہو گئے۔ لان کل واحد منہما اثبت بیئۃ انہ رہنہ کل لبعید اس واسطے کہ دونوں مدعون میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے یہ امر ثابت کیا کہ اس شخص نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن کیا فن اور یہ نہیں کہ یہ غلام ہم دونوں کے پاس رہن کیا اور اب قاضی کو حکم دینے کی راہ کیونکر ہوگی۔ ولا وجه الی القضاہ لکل واحد منہما بالکل لان البعد الواحد یستعمل ان یکون کل رہتا لہذا وکل رہتا لہذا لک فی حالۃ واحدة۔ حال یہ کہ حکم قاضی کے لینے یہ راہ نہیں کہ ہر ایک مدعی کے واسطے پرے غلام کا حکم کرے (کہ اسکے پاس رہن ہے) اس واسطے کہ ایک ہی غلام ایک ہی حالت میں ممکن نہیں کہ پورا اس شخص کے پاس رہن ہو اور پورا اس



دوسرے کے پاس بھی مرہون ہو۔ ولا الی القضاہ بکل واحد بعینہ لعدم الاولویت۔ اور یہ راہ بھی نہیں کہ پورے غلام کا حکم کسی ایک عین مدعی کے واسطے دیے کیونکہ دو وزن میں سے بلحاظ دوسری رحمت کے کوئی اولی نہیں ہوتی۔ بلکہ دو وزن برابر ہیں جبکہ دو وزن کے گواہ عادل ہیں تو دو وزن میں سے ایک کی ترجیح و خصوصیت نہیں ہو سکتی اور جیسے کوئی مدعی پہلے آکر تنہا اپنے حق میں حکم لے لیتا یا اسکی تاریخ موخر ہوتی یا مقدم کہ تک رہن کی گنجائش نہوتی تو ترجیح ہوتی۔ ولا الی القضاہ لکل واحد منہما بالنصف لانہ یودی الی الشیوع۔ اور یہ راہ بھی نہیں کہ قاضی ان دو وزن میں سے ہر ایک کے واسطے نصف غلام کا حکم دیدے اس واسطے کہ اس سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے۔ حالانکہ ہر منافع جائز نہیں ہے اور حکم نہ کر صرت رہن کے بارہ میں ہے تو برب رہن جائز نہیں تو حکم نہیں ہو سکتا بس معلوم ہوا کہ حکم قاضی کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے۔ فتعذر المسلم بہما ولتین التہاتر۔ پس ان دو وزن کو ابون ہر مسل ممکن نہوا تو دو وزن کا ساتھ ہونا متعین ہو گیا۔ اور اس سے گواہوں کا درجہ لازم نہیں آتا۔ کو شاید راہن نے انکو دھوکا دیا ہو کیونکہ وہ تو اس امر کے گواہ ہیں کہ ہمارے سامنے عقد رہن واقع ہوا جیسے کہ رہن لہل کو راہن نے دھوکا دیا۔ ولا یقال انہ یکن رہنا لہما کا نہما ارتہناہ معاً اذ جہل التاريخ منہما وجہل نے کتاب الشہادات ہذا وجہ الاستحسان۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ یہ غلام ان دو وزن مدعیوں کے واسطے مرہون ہو جاوے گا یا ان دو وزن نے اسکو ساتھ ہی رہن لیا ہے بلکہ ان دو وزن عقد رہن کی تاریخ نہیں معلوم ہوتی ہے اور کتاب الشہادات میں اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے۔ چنانچہ لہما کہ استحسان رہن جائز ہو گا یا یہ واقعہ بمنزلہ اسکے کہ چند لوگ غرق ہوئے اور نقدیم و تاخیر موت معلوم نہیں ہو سکتی تاکہ میراث وغیرہ میں اسپر حکم ہو تو یہی قرار دیا جاتا ہے کہ گویا سب ساتھ ہی غرق ہو گئے اسی طرح بیان تاریخ بھول ہونے سے یہی قرار دیا جاوے کہ سگار رہن لیا ہے پس استحسان رہن جائز ہو۔ جواب دیا کہ یوں نہیں کہا جائیگا۔ لانا نقول ہذا علی خلاف ما اقمضتہ الحجۃ۔ اس واسطے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ علی برخلاف تقضائے حجت ہے۔ یعنی اگر قاضی ایسا حکم کرے تو ہر ایک کی حجت گواہی جس امر کو مفتی ہے کہ خلاف ہو۔ لان کلا منہما اثبتہ بینتہ جسا یکن وسیلۃ الی مثلہ فی الاستیفاء وبہذا القضاہ مثبت علی یکن وسیلۃ الی شطرہ فی الاستیفاء ولیس ہذا علی وفق الحجۃ۔ اس واسطے کہ دو وزن مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے اپنے لیے ایسا جس وزن ثابت کیا جو استیفاء میں اس مرہون کی جانب وسیلہ ہے اور استحقاقی حکم قضاء سے ایسا جس ثبوت ہو گا جو استیفاء میں اسکے جزو کی جانب وسیلہ ہے اور یہ موافق حجت کے علی نہیں۔ بلکہ اپنی طرف سے قاضی کا حکم ہے اسی واسطے امام محمد رحمہ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو مسودہ میں اختیار کیا اور یہی فقہ ابو اللیث نے ماذکر کیا ہے۔ وما ذکرناہ وان کان قیاسا لکن محمد ارجح عندہ بقوتہ۔ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمد رحمہ نے اسی کو وجہ اسکی قوت کے اختیار کیا ہے۔ یعنی اکثر قیاس کے مقابلہ میں استحقاق یا جاتا ہے لیکن بیان جو اختیار کیا وہ برعکس ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وجہ قیاس قوی ہے۔ بجز یہ سب اس صورت میں کہ مرہون مذکور راہن کے قبضہ میں ہو۔ اور اگر ان دو وزن مدعیوں میں سے ایک کے قبضہ میں ہو تو اسکو ترجیح ہونا چاہیے اور اگر دو وزن کا قبضہ سہادی ہو تو بھی مثل قبضہ راہن کے رہن باطل ہے۔ واذ واقع باطلا فلا یلک سبک امانۃ لان الباطل لا حکم لہ۔ اور جب رہن مذکور باطل واقع ہو پس اگر دو وزن مرہون کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو امانت تلف ہو گا اس واسطے کہ باطل کے واسطے کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ قال ولومات الراہن والبعث فی ایدیمافا قام کل واحد منہما البینۃ علی ما وصفنا کان فی ید کل واحد منہما



نصفہ رہنا بیعہ کچھ استحساناً و بقول ابی حنیفہ و محمد۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن مر گیا اور غلام مرد  
دو دن مرتنون کے قبضہ میں ہو جس دو دن میں سے ہر ایک کے بروصفت مذکور اپنے اپنے گواہ قائم کیے ہر ایک کے گواہ  
نے کہا کہ راہن نے اسی کے پاس رہن بیعہ کیا تھا (مردوں مذکور ان دو دن میں سے ہر ایک کے قبضہ میں نصف بیعہ  
رہن ہو گا کہ اسکو فی بن فروخت کرے اور یہ استحسان و ادراک استحسان ہی قول ابو حنیفہ و محمد ہے۔ پس بعد موت  
راہن کے جس مردوں مقصود نہیں بلکہ قرضخواہان دیگر کی نسبت مرتنون کو اسکی مالیت سے خصوصیت ہونا اور اسکی  
شرکت ممکن ہو تو ہر ایک مدعی کو اس شرک میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی اور راہن کی زندگی میں اسواستے  
ایسا نہیں کیا کہ اسوقت قبضہ استیفاء کے واسطے روکا مقصود تھا تو شرک ناممکن تھا۔ بالحد حکم مذکور استحسان ہے  
وفی القیاس ہذا باطل و بقول ابی یوسف لان بحبس الاستیفاء حکم اصلی لعقد الرهن فیکون  
التضارب قنصار بعقد الرهن و انہ باطل للشیوخ کما فی حالۃ الحیاۃ۔ اور قیاس میں یہ حکم باطل ہے اور قیاس  
ابو یوسف کا مختار ہے اسواستے کہ عقد رهن کا حکم اصلی یہ کہ استیفاء کے واسطے مجوس ہو تو ہر ایک کے واسطے نصف  
مردوں کا حکم دینا عقد رهن کا حکم ہی ہے عقد رهن جائز حالانکہ عقد رهن بوجہ شیوع کے باطل ہے جیسے زندگی کی  
حالات میں بطلان کا حکم ہوا تھا۔ خلاصہ یہ کہ ہر ایک کے واسطے نصف رهن کا حکم واجب صحیح ہو کہ عقد رهن  
صحیح ہو تو یہ حکم مستلزم ہو کہ عقد رهن صحیح ہونے کا حکم ہو حالانکہ عقد رهن باطل ہے چنانچہ حالات حیات میں بطلان کا  
حکم اور مذکور ہو چکا۔ وجہ الاستحسان ان العقد لا یراد لذاتہ و انما یراد لحکمہ۔ سخاوت مذکور کی وجہ یہ ہے  
کہ عقد اپنی ذات کی راہ سے مقصود نہیں ہوتا ہر ایک صرت حکم کے لیے مقصود ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی عقد سے حکم  
حاصل نہ ہو اور کوئی اثر مترتب نہ ہو تو محض بے فائدہ ہے مثلاً بائع و مشتری کے درمیان بیع و قبول سے یہ مفروض ہو کہ  
بائع کا حق من میں اور مشتری کا حق بیع میں کچھ نہیں حاصل ہو گا تو خالی اس بیع و قبول سے کچھ فائدہ نہیں اور یہ دلیل  
ہو کہ کسی کا مقصود نہیں ہے کہ اصل غرض تراکام ہوئے ہیں حتیٰ کہ جب بائع نے ڈھیری لگا دی کہ ایک دو پیہ کو ایک ڈھیری لگا  
بس کسی نے روپیہ دیا اور ڈھیری اٹھالی اور زبان سے کچھ نہیں کہا تو جائز ہے کیونکہ حکم دائر مالیت و حلت انتفاع حاصل  
ہوا پس معلوم ہوا کہ ذات عقد مقصود نہیں بلکہ حکم مقصود ہوتا ہے اور یہی رهن میں ہے۔ و حکم فی حالۃ الحیات بحبس  
و اشیوع بنصرہ و بعد المات الاستیفاء بالبیع فی الدین و اشیوع لا یضرہ۔ اور رهن کا حکم زندگی میں  
زندگی میں یہ ہے کہ مردوں مرتنون کے پاس مجوس رہے اور ایسے جس کو شرکت سفر ہے۔ کیونکہ شرک چیز کسی ایک کے ہر  
داعی مجوس نہیں رہ سکتی ہے) اور راہن کی موت کے بعد یہ حکم ہے کہ قرضہ میں مردوں فروخت کر کے قرضہ وصول کرے اور  
اسکو شرکت سفر نہیں ہے۔ پس۔ کیونکہ دو دن مرتنون فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کرے اور اگر وہ غیر قرضہ  
بہ تعظیم ہوگی۔ پس یہ حکم جب حاصل ہو سکتا ہے تو رهن باطل ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن زندگی میں نہیں  
حاصل ہوتا تھا تو ہم نے باطل ٹھہرایا تھا اور بعد موت راہن کے حاصل ہوا تو جائز ہوا۔ و صار لکما اذا ادعی الرجل  
نکاح امرأۃ اذ ادعت اختان الشکاح علی رجل و اقاموا البینۃ ہما ترست فی حالۃ الحیات و فیضی  
بالمیراث بہنم بعد المات لانه یقبل الانقسام و التمتع لعلہ اعلم۔ اور ایسا ہو گا جیسے دو مردوں نے  
ایک عورت کے نکاح کا دعویٰ کیا (اور بدون تاریخ و ترجیح کے گواہوں سے ثابت کیا) یا دو عورتوں نے جو علی بنین  
ہیں ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا اور ان سب مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے (جو عادل ہیں اور ترجیح نہیں دے  
تو مدعا علیہ کی زندگی میں یہ گواہیان ساقط ہو جاتی ہیں) کیونکہ حکم قضاء ممکن نہیں ہے اور مدعا علیہ کی موت کے بعد حکم ہو گا



کہ میت کے ترکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو سوا سوا کر کے میراث ایسی چیز ہے کہ وہ ہزارہ کے قابل ہو اور اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والیہا لم یجع والاب۔

## باب الرهن الذی یوضع علی ید العادل

باب ایسے مرہون کے بیان میں جو عادل کے قبضہ میں رکھا جائے۔

قال واذا اتفقا علی وضع الرهن علی ید العادل جاز۔ جب رهن و مرہون دونوں مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھنے پر متفق ہوئے تو جائز ہے۔ اور عادل مذکور سے یہ مراد کہ دونوں کو اس پر بھروسہ ہو اور وہ مرہون کے حق میں قبضہ کا نائب ہو اور اسکو مرہون فروخت کرنے کا اختیار نہیں جب تک کہ رهن اسکو سلا نکرتے۔ والیہا لم یجع۔ قال مالک رحمہ لا یجوز۔ امام مالک کہنے لگا کہ نہیں جائز ہے نہ ذکر قولہ فی بعض النسخ۔ قول مالک رحمہ بعض نسخ میں مذکور ہے۔ یعنی قدرتی کے بعض نسخ میں ہے یا کتب قدما کے بعض نسخ میں ہے ورنہ دیگر کتب میں یہ ہے مالک رحمہ کے ابن ابی یعلیٰ رحمہ کا نام ہے کہ ان کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ لان ید العادل ید المالك کیونکہ عادل کا قبضہ تو مالک کا قبضہ ہے۔ ولہذا یرجع العادل علیہ عند الاستحقاق فالعدم القبض۔ ولہذا اگر مرہون عادل کے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو عادل اسکو رهن سے بیگا تو قبضہ ندارد ہوا۔ حتیٰ کہ اگر عادل کے قبضہ میں مرہون تلف ہوا بھر کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور عادل سے قیمت لی تو عادل اسکو رهن سے بیگا اور مرہون سے نہیں لے سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ رهن کا نائب ہے جس جب مرہون کا قبضہ ندارد ہوا تو رهن صحیح نہوا۔ ولہذا ان یہ علی الصورة ید المالك فی الحفظ اذ العین امانة و فی حق المال ید المرہن لان یدہ ید ضمان المرہون ہو المال ید قسزل منزله الشخصین تحقیقا لما قصدہ من الرهن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عادل کا قبضہ بصورت قبضہ مالک وہ بارہ حفظ ہے اسواسطے کہ مال عین اسکے پاس امانت ہے اور مالیت کے حق میں قبضہ مرہون ہے اسواسطے کہ اسکا قبضہ تو ضمانتی قبضہ ہے اور ضمانتی صرف مالیت ہے تو رهن و مرہون نے جو رهن سے قصد کیا وہ پورا ہونے کے واسطے عادل نہ کو رہن منزلہ دو شخصوں کے قرار دیا گیا۔ کہ رهن کی طرف ایک شخص حفاظتی قبضہ ہے اور مرہون کی طرف سے ضمانتی قبضہ ہے جسے مرہون ازراہ عین کے امانت ہے اور برابر مالیت وہ ضمانت ہے۔ ولہذا یرجع العادل علی المالك فی الاستحقاق لانه نائب عنہ فی حفظ العین کا لمودع۔ اور در صورت استحقاق مرہون کے عادل مذکور صرف اسوجہ سے مالک رهن سے واپس لیتا ہے کہ حفاظت عین میں مستودع کی طرح وہ مالک کا نائب ہے۔ نہ چنانچہ مستودع کے پاس اگر وہ بیت تلف ہوئی اور زبرد نے ثابت کیا کہ وہ سیری ملک حقیقی یعنی اور مستودع سے واپس لیا تو مستودع اسکو مستودع سے واپس لیتا ہے اسی طرح عادل بھی اسکو مالک سے واپس لگا اور خود مرہون کا قبضہ بھی عین قبضہ امانت ہوتا ہے اور مالیت کی راہ سے معصوم ہے حتیٰ کہ تلف سے وصول فرضہ ہو جاتا ہے۔ قال ولیس للمرہن ولا للمرہن ان یأخذہ منہ لتعلق حق الرهن فی الحفظ بیدہ و امانة وتعلق حق المرہن بہ استیفاء بر فلا یلک احدہما ابطال حق الآخر فلو مالک فی یدہ مالک فی ضمان المرہن لان یدہ فی حق المال ید المرہن وہی المرہون۔ اور رهن و مرہون میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ عادل سے اسکو لے لے کیونکہ مرہون کے ساتھ ایک تو رهن کا حق اسطرح متعلق ہے کہ اسنے عادل کی حفاظت و امانت میں دیا ہے اور مرہون کا حق اسطرح متعلق ہے کہ اسکا استیفاء نیابت مرہون سے حاصل ہے جس رهن و مرہون میں سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کا اختیار



نہیں اگر مرہون مذکور عادل کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو وہ مرہن کی ضمانت میں تلف ہوا (حتی کہ بقدر مالیت کے قرضہ مرہن ساقط ہو جائیگا) اس واسطے کہ عادل کا قبضہ مالیت کے حق میں قبضہ مرہن کی حالت کا قبضہ مرہن ضمانتی ہوتا ہے۔ تو عادل کا یہ قبضہ بھی ضمانتی ہے کہ مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کہہ کے عوض مضمون کر دینی اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرہن کا قرضہ ساقط ہو کر زیادتی کا خاص منہوگا اور اگر کم ہو تو اسی قدر ساقط ہوا اور باقی کو راہن سے لے لیا اور اگر برابر ہو تو کچھ مطالبہ نہیں ہے۔ ولو وقع العدل الی الراہن او المرہن ضمن الراہن مودع الراہن فی حق العین و مودع المرہن فی حق المالیتہ واحد ہما اجنبی عن الآخر و المودع یغفر بالدفن الی الاجنبی۔ اور اگر عادل مذکور نے مرہون راہن یا مرہن کو رہا تو وہ خاص ہوا حتی کہ تلف ہو تو قیمت تاوان دے) اس واسطے کہ حفاظت عین کے بارہ میں وہ راہن کا مستور یعنی امین ہے اور مالیت کے حق میں مرہن کا مستور ہے اور دو ذن میں سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہیں بلکہ اجنبی ہے اور مستور کا حکم یہ کہ وہ اجنبی کو دہلیت دینے سے خاص ہو جاتا ہے۔ جسکے مودع کی اجازت نہ ہو اور بیان راہن نے اجازت نہیں دی کہ مرہون عین مرہن کو دے اور نہ مرہن نے اجازت دی کہ مالیت مرہونہ راہن کو دے پس خاص ہوا۔ و اذا ضمن العدل قیمۃ الزین بعد ما دفع الی احدہما وقد استملک المذموم الیہ او ملک فی یدہ لا یقدر ان یجزل الثمن رہنہ فی یدہ۔ اور جب عادل نے مرہون راہن یا مرہن کسی کو دیا اور اسنے تلف کیا یا تلف ہوا اور عادل نے تاوان قیمت ادا کیا تو عادل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اس قیمت کو اپنے قبضہ میں مرہون رکھے۔ لانه یصیر قانیاً و مقتضیاً و مینہا میناف۔ اس واسطے کہ وہ ادا کرنے والا اور وصول کرنے والا ہوا جاتا ہے حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے۔ کیونکہ جو ادا کرنے والا ہو وہی بعینہ وصول کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ لکن یتفقان علی ان یاخذوا منہ و یجزلوا رہنہا عندہ او عند غیرہ۔ لیکن راہن و مرہن دونوں متفق ہو کر قیمت تاوان کو عادل سے وصول کریں پھر ہر کو چاہے اسی کے پاس رہے رکھ دین یا کسی دوسرے کے پاس رہے کرے۔ اور یہ قیمت قائم مقام مرہون ہے۔ و ان تعذر اجتماعہما یرفع احدہما الی القاضی لیفعل کذلک۔ اور اگر راہن و مرہن کا مجتمع ہونا کسی وجہ سے تعذر ہو تو راہن یا مرہن جو موجود ہے اس معاملہ کا مرافعہ بحضور قاضی لی جاوے تاکہ حاکم مذکور خود ایسا کرے۔ و نہ عادل یا دوسرے کے پاس رہے رکھ دے۔ ولو فعل ذلک ثم قضی الراہن الدین و قد ضمن العمل قیمۃ بالدفع الی الراہن فالقیمۃ سالمۃ لو وصل المرہون الی الراہن و وصول الدین الی المرہن فلما یجتمع البطل و المبدل فی ملک واحد۔ اور اگر اسنے ایسا کیا یعنی تاوان کی قیمت اسی عادل کے پاس رکھ دی پھر راہن نے مرہن کا قرضہ ادا کیا اور حال یہ گشتا تھا کہ عادل نے راہن کو مرہون دیکر قیمت تاوان دینی کو اب یہ قیمت اسی عادل کو سالم رہی حتی کہ راہن اس سے نہیں لے سکتا کیونکہ مرہون تو راہن کو پہنچ چکا ہے و مرہن کو اسکا قرضہ پہنچ گیا پس ایک ہی شخص کی ملک میں بدل و مبدل جمع نہونگے۔ و نہ کیونکہ راہن کو یہ قیمت بھی لے تو راہن نے مرہون بھی پایا اور اسکی قیمت بھی پائی حتی کہ اصل مبدل اور قیمت کا بدل یہ دونوں اسکی ملک میں جمع ہوئے اور یہ باطل ہے لہذا قیمت اسی عادل کی ملک میں سالم رہی۔ و ان کان ضمنہا بالدفع الی المرہن لا لراہن لانہ قیمۃ منہ لان العین لو کانت قائمۃ فی یدہ یاخذہا اذا دی الدین فلذلک یاخذہا مقامہا و یجمع فیہ بین المبدل و المبدل۔ اور اگر حال یہ گزرا ہو کہ عادل بوجہ مرہن کو مینہ کی قیمت کا خاص ہو جاتا تھا تو قرضہ ادا کر کے عادل سے یہ قیمت لے لیا اس واسطے کہ عین مرہون اگر عادل کے قبضہ میں قائم ہو تو راہن اسکی قیمت



جبکہ فرضہ ادا کر دیا تھا تو اسی طرح جو چیز اس میں مرہون کے قائم مقام ہو یعنی قیمت وہ بھی لے لیا اور ایسا کرنے میں ایک  
 کی ملک میں بدل و بدل کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال واذا وكل الراهن المرتهن او العادل او غیرهما  
 ببيع الراهن عند حلول الدين فالوكالة جائزة لانه وكيل ببيع مال۔ اور اگر راہن نے مرتهن یا عادل یا  
 کسی دوسرے کو ادائے فرضہ کے وقت آنے پر بیع مرہون کے واسطے وکیل کیا تو وکالت جائز ہے اس واسطے کہ یہ اپنے  
 مال کو فروخت کرنے کی وکالت ہے۔ وان شرطت في عقد المرتهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان  
 عزله لم يعزل لانه لا شرطت في ضمن عقد المرتهن صار وصفا من اوصافه وحقق من حقوقه الا ان  
 انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلزوم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفي العزل اقرار حق۔ اور اگر یہ وکالت  
 خود عقد رہن میں مشروط ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وکیل کو معزول کرے اور اگر اسے معزول کیا تو وہ معزول نہیں  
 ہوگا اس واسطے کہ وکالت جب عقد رہن کے ضمن میں مشروط ہوئی تو وہ رہن کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوئی اور  
 رہن کے حقوق میں سے ایک حق ہو گئی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وکالت مذکورہ تو مضبوطی میں زیادتی کے واسطے ہے تو اصل یعنی  
 رہن کے لازمی ہونے کے ساتھ میں یہ بھی لازمی ہو جائیگی اور نیز اس دلیل سے بھی کہ وکالت مذکورہ سے حق مرتهن  
 متعلق ہو گیا اور معزول کرنے میں اسکی حق تلفی ہو گئی۔ وراهن کو اسکی حق تلفی کا اختیار نہیں ہے۔ و صار  
 کا وکیل یا خصوصاً بطلب المدعی۔ اور وکیل بیع مرہون ایسا ہو گیا جیسے وکیل بخصومت جو بدو است مدعی ہو  
 و نہ چنانچہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے قاضی کے بیان جو ابدی کے لیے وکیل مقرر کیا تو بدون علم مدعی  
 کے مدعا علیہ اسکو معزول نہیں کر سکتا اور اس واسطے کہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اسی طرح وکیل رہن سے بھی  
 مرتهن کا حق متعلق ہو چکا لیکن فرق یہ ہے کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون فروخت کرنے پر وکیل کیا ہے اسکو مرتهن کے علم  
 پر بھی معزول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مرتهن اس پر راضی ہو جاوے۔ یہ اس وقت کہ وکالت مذکورہ خود رہن میں مشروط ہو۔  
 و لو وكل بالبيع مطلقا۔ اور اگر راہن نے وکیل مذکور کو مطلقاً وکیل بیع کیا۔ یعنی وکالت میں نقد فروخت  
 کرنے یا ادھار فروخت کرنے کی کچھ قید نہیں لگائی۔ حتی ملک البیع بالتقيد والنسبة۔ حتی کہ وکیل مذکور کو نقد  
 اور ادھار بیع طرح فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ ثم نہاء عن البیع نسبة لم یعمل تہمہ۔ پھر اسکو ادھار فروخت  
 کرنے سے منع کر دیا تو اسکی مانعت کچھ کام نہیں کریگی۔ بلکہ اسکا اختیار ادھار فروخت کا باقی رہیگا۔ لانه لازم  
 باصله فكذا لا وصفه لما ذكرنا۔ اس واسطے کہ وکالت مذکورہ جو وصف الراهن ہے اپنے موصوف یعنی رہن لازم ہونے کے ساتھ  
 میں لازم ہے پس اسی طرح وکالت مذکورہ اپنے وصف اطلاق کے ساتھ بھی لازم ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی اول تو  
 وکالت مذکورہ منجملہ حقوق رہن کے ہو گئی اور دوم اس سے حق مرتهن متعلق ہو گیا تو وہ لازمی ہو گئی اور جب لازمی ہوئی  
 تو جس صفت سے غنی اسی صفت کے ساتھ لازمی ہوئی اور وہ اطلاق ہے تو وکالت مطلقہ لازمی ہو چکی۔ اب ہمیں تفسیر نہیں  
 ہو سکتا ہے۔ وکذا اذا عزل المرتهن لا يعزل لانه لم يوكله وانما وکله غیرہ۔ اور اسی طرح اگر وکیل مذکور کو مرتهن  
 نے معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا اس واسطے کہ مرتهن نے اسکو وکیل نہیں کیا بلکہ دوسرے نے وکیل کیا ہے۔ و  
 وہ راہن ہے تو مرتهن کے معزول کرنے سے نہیں معزول ہوگا۔ وان مات الراهن لم يعزل لان الراهن  
 لا يبطل بموته۔ اور اگر راہن مر گیا تو بھی وکیل مذکور نہیں معزول ہوگا۔ ایک تو اس دلیل سے کہ راہن کی موت سے  
 رہن باطل نہ گاتا۔ وراهن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہ ہوگی۔ ولانه لو بطل انما يبطل بحق الوثيقة  
 وحق المرتهن مقدم۔ اور دوم اس دلیل سے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق ہی کی وجہ سے باطل ہو حالانکہ



مرقون کا حق مقدم ہر فتنہ اور دیگر کمالات میں ترکہ سے خلق حق و رشہ بدون معارضہ ہوتا ہے۔ والموکیل ان مبیعہ  
 بغیر مختصر من الورثہ کا مبیعہ فی حال حیاتیہ بذریعہ مختصر منہ وان راستہ المرئین فالوکیل سے وکالت لان العقد  
 لایستل بموتہا ولا بموت احدہما فی حق بحقوقہ و اوصافہ۔ اور وکیل مذکور کو اختیار رہیگا کہ بدون حضوری وارثین  
 کے مرہون فروخت کرے جیسے راہن کی حیات میں بغیر حضوری راہن کے اسکو فروخت کا اختیار حاصل تھا اور اگر مرہون  
 مر گیا تو بھی وکیل مذکور راہن کی وکالت پر قائم رہیگا۔ اس دلیل سے کہ عقد مرہون اسباق عقد ہے کہ راہن و مرہون دونوں مالک کی  
 موت سے باطل نہیں ہوتا ہے تو جب باقی رہا تو اپنے حقوق و ادوات لازمہ کے ساتھ باقی رہیگا۔ وان راستہ الوکیل  
 استثنیٰ من الوکالۃ ولا یقیم وارثہ ولا وصیہ مقامہ لان الوکالۃ لایہجر فیہا الارث ولا ان الموکل فی  
 یراہ لا برای غیرہ۔ اور اگر وکیل مذکور مر گیا تو وکالت ٹوٹ جائیگی اور وکیل میت کا وارث یا وصی اسکے قائم مقام نہ ہوگا  
 اس واسطے کہ وکالت ایسی چیز نہیں جس میں میراث جاری ہو اور اس واسطے کہ مرہون تو اسی شخص میت کی رائے پر راضی تھا اور  
 دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ وعن ابی یوسف ان وصی الوکیل یلک بیعہ لان الوکالۃ لازمہ فلیک  
 الوصی کا نہ مضارب اذ مات بعد ما صار راس المال اعمیٰ مالک وصی المضارب میبھا لانه لازم  
 بعد ما صار اعمیٰ مالک۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ وکیل مذکور کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار  
 ہے اس واسطے کہ وکالت مذکورہ لازمی نہیں تو وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا جسے مضارب کہ اگر ایسے وقت مر گیا کہ راس المال  
 نقد (بوجہ خرید فروخت مضارب کے) اموال اعیان ہو گیا ہو تو مضارب کے وصی کو ان اعیان کے فروخت کرنے کا اختیار  
 ہے اسی واسطے کہ راس المال کے اعیان ہو جانے کے بعد مضارب لازمی ہو جاتا ہے۔ قلنا التوکیل حق لازم لکن علیہ  
 والارثہ یجری فیما لا یجوز من المضارب لانهما حق المضارب۔ ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ توکیل بشک ایک  
 حق لازمی ہے لیکن لازم ہونا اسی شخص وکیل پر تھا جو مر گیا اور میراث جاری ہونا ایسی چیز میں ہے جو وکیل مذکور کی ملکیت ہو۔  
 (مذکورہ وکالت جو اس پر لازم ہے) برخلاف مضارب کے کہ وہ ان وصی کو اس واسطے اختیار ہوتا ہے کہ مضارب حق مضارب میت  
 ہر فتنہ اور وکالت حق وکیل میت نہیں بلکہ وکیل میت پر حق لازم تھا۔ بالجملة جب عقد مرہون میں راہن کسی عامل  
 یا مرہون یا غیر کو اسے قرض کی مباد آئے پر مرہون فروخت کرنے کا وکیل کرے یا بعد عقد مرہون کے وکیل کرے تو جائز ہے  
 اور دونوں وکالتوں کے احکام مذکور ہوئے۔ ولیس المرئین ان مبیعہ الا برضا الراہن لانه ملکہ و ما رضى مبیعہ  
 اور مرہون کو فروید اختیار نہیں ہوتا کہ مرہون کو فروخت کرے مگر تبھی کہ راہن اس پر رضامندی و اجازت دیدے ہو اس واسطے  
 کہ مرہون تو راہن کی ملک ہے اور وہ اسکی بیع پر راضی نہیں ہوا فتنہ۔ بلکہ مرہون کے پاس مجوس کیا ہے۔ ولیس  
 للمرأہت ان مبیعہ الا برضا المرئین لان المرئین احق بالبیعۃ من الراہن فلا یقدر الراہن علی تسلیمہ بالبیع  
 اور راہن کو بھی بیع اختیار نہیں کہ (قبل ادائے قرضہ مرہون کے) مرہون کو فروخت کرے مگر تبھی کہ مرہون راضی ہو جاوے  
 اس واسطے کہ مرہون کی مالیت کا مرہون نسبت راہن کے زیادہ مستحق ہے وراہن کو یہ قدرت نہ ہوگی کہ مرہون کو بوجہ بیع کے  
 مشتری کے سپرد کرے فتنہ۔ اگرچہ مرہون ملک راہن ہے۔ قال فان حل الاجل والی الوکیل الذی فی  
 یدہ الراہن ان یبیعہ والراہب غائب اجبر علی بیعہ لما ذکرنا من الوجہین فی لزومہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ بھر جب  
 ادائے قرضہ کی مباد آگئی اور جس وکیل کے قبضہ میں مرہون ہے اسے مرہون فروخت کرنے سے انکار کیا حالانکہ راہن غائب  
 ہو تو وہ اسکے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائیگا بوجہ انھیں دونوں دلیلوں کے جو کہنے وکالت لازم ہونے میں بیان کی ہیں و  
 یعنی وکیل مذکور پر وکالت مذکور انجام دینا واجب ہے۔ لہذا مجبور کیا جاوے گا اور کیفیت جبر یہ ہے کہ قاضی اسکو چند روز قید کرے گا



تاکہ فروخت کرے پھر اگر سنے نہ مانا تو قاضی اس پر اپنی بیع نافذ کرے گا اور یہ حاجتین کے نزدیک ظاہر ہے اور یہی بعض مشائخ  
 کے نزدیک امام حاکم نقل ہے۔ کہ۔ بالجواب وہ مقتضای دکالت کے انجام دینے سے انکار کرے تو مجبور کیا جائیگا  
 اور اس میں سب الامون کا اتفاق ہے۔ وکذا لک المرحل یوکل غیرہ بالخصوص وغاب الموکل فابی ان ینحصر  
 وجہ علی الخصوص للوجه الثانی و ہوان فیہ اذوا الحق۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو خصوصت کے واسطے  
 وکیل کیا پھر وکیل سفر کو چلا گیا پس وکیل نے خصوصت و جوابدہی سے انکار کیا تو وہ اس کام کے واسطے مجبور کیا جائیگا  
 دلیل دوم کے جو لزوم دکالت میں مذکور ہوئی اور وہ تلف حق ہے۔ یعنی دکالت رہن کے لازم ہونے  
 کی دوسری دلیل یہ بھی کہ اس دکالت سے حق مرتن متعلق ہے پس اگر لازمی ہو تو مرتن کا حق تلف ہو جاوے۔ یہی دلیل  
 دکالت خصوصت میں جاری ہے کہ اس دکالت سے حق مدعی متعلق ہوا پس لازمی ہے حتی کہ اگر وکیل کا انکار جائز ہو تو مدعی  
 کا حق ڈوب جاوے لہذا وکیل کو جوابدہی پر مجبور کیا جائیگا۔ بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل بیع بنفسہ فلا  
 یتوی حقہ۔ برخلاف وکیل فروخت کے کہ وہ وکیل انکار کر سکتا ہے اس واسطے کہ وکیل خود فروخت کر گیا تو اس کا حق تلف نہ ہوگا  
 ۔ یعنی اگر کوئی سوداگر اپنی چیز فروخت کرنے کے واسطے کسی کو وکیل کرے اور وہ انکار کرے تو جائز ہے کہ وکیل  
 کوکل کا کچھ نقصان نہیں کہ وہ خود فروخت کر گیا اور مدعی مرتن میں یہ بات نہیں ہوتی۔ اما المدعی لا یقدر علی  
 المدعی۔ مدعی تو مدعی نہیں کر سکتا ۔ کہ نہ مدعا علیہ یا اس کا وکیل حاضر نہیں ہے۔ و المرتن لا یملک  
 بیعہ بنفسہ۔ اور مرتن اس مرتن کو خود نہیں فروخت کر سکتا ۔ کہ نہ ماہن نے مرتن کو اسکے بیج پر مسئلہ  
 نہیں کیا ہے۔ تو ان دونوں کا حق ڈوب جائیگا۔ پھر یہ سب اس صورت میں ظاہر ہے کہ دکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط  
 ہو۔ فلو لم یکن التوکیل مشروطا فی عقد الزین و انما مشروط بعقدہ۔ اور اگر عقد رہن میں دکالت مذکورہ مشروط  
 نہ ہو بلکہ بعد رہن ملنے ہونے کے مشروط ہوئی ۔ مثلا اول میں مرتن نے رہن لے لیا پھر باہمی قرار دیا کہ  
 ماہن نے ایک شخص کو وکیل کر دیا کہ جب اولے قرض کی سبلا آوے اور میں نے ادا کیا تو مجھے من نے وکیل کیا کہ  
 مرتن فروخت کر کے ادا کر دے پس اگر یہ وکیل بردت سبلا آنے کے فروخت مرتن سے انکار کرے تو اس میں  
 دو قول مختلف ہیں۔ قیل لا یجبر اعتبارا للوجه الاول۔ کہا گیا کہ اس وکیل کو مجبور نہیں کیا جائیگا باعتبار وجہ اول کے  
 ۔ یعنی یہ دکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ دکالت لزوم رہن کے لازمی ہوتی تھی حالانکہ یہ دکالت تو رہن کے  
 لزوم کے وقت موجود نہ تھی لازمی بھی نہ ہوئی۔ بسو طین لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ وقیل یجبر رجوعا الی الوجه الثانی  
 اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ وکیل مذکور بھی مجبور کیا جائیگا بشرط وجہ دوم ۔ کہ اس دکالت سے حق مرتن متعلق ہو گیا  
 تو وکیل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ انکار کر کے اسکی حق تلفی کرے ورنہ اسکو دکالت قبول ہی کرنے سے انکار لازم تھا لہذا مرتن  
 سے دوسرے سے دکالت لیتا اور اب انکار سے مرتن کا حق تلف ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا  
 و نہ اصح۔ اور یہی قول اصح ہے ۔ اور روایت زاد اور مطلق عبارت ظاہر الروایہ بھی اسی کو مفید ہے چنانچہ  
 مراد۔ وعن ابی یوسف رحمہ ان الجواب فی الفصلین واحد۔ لہذا درمیں ابویوسف سے مروی ہے کہ دونوں  
 صورتوں میں حکم واحد ہے ۔ یعنی خواہ دکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط ہو یا بعد عقد رہن کے مشروط ہو دونوں کا  
 حکم واحد ہے کہ وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا۔ ولاییدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر و فی الاصل۔ اور اسی کی  
 تائید کرتا ہے مطلق حکم جو جامع صغیر و اصل میں مذکور ہے ۔ چنانچہ جامع صغیر کے مذکورہ بالا عبارت میں خود موجود ہے  
 کہ وکیل جبکہ پاس رہن ہے اگر بیج سے شکر ہو تو مجبور کیا جائیگا اور اس عبارت میں اطلاق ہے یعنی دکالت مشروط



ہن کی پسند نہیں فرمیں کہ وہ کالت مشروطہ بعد رہن میں بھی وکیل کیا جاوے۔ واذاباع المرسل  
 الرهن فقد حرج من الرهن والتمن قائم مقامہ فکان رہن وان لم یقبض بعد لقیب  
 مقام ماکان مقبوضا۔ اور جب عادل نے مرہون فروخت کیا تو وہ رہن سے خارج ہوا اور اس کا تم بجا ہے  
 مرہون کے قائم ہوا اگرچہ ابھی وصول ہوا ہو کیونکہ وہ مقبوض کے قائم مقام ہر قسم۔ یعنی بجا ہے مرہون کے  
 بہن ہر خواہ ابھی وصول ہوا ہو یا نہ ہو۔ واذاتوی کان مال المرتهن لبقاء عقد الرهن فی التمن لبقاء  
 مقام المبیع المرهون۔ اور اگر یہ تم تلف ہو جاوے (خواہ عادل کے پاس یا خود مرہون کے پاس)  
 و مرتهن کا مال گیا کیونکہ تم میں عقد ہن قائم تھا اس واسطے کہ وہ بجا ہے مرہون مبیع کے قائم ہونا تھا۔ وکذا لک  
 قتل البعد الرهن وغرم القاتل قیمۃ لان المالك یستحق من حیث المالۃ وان کان بدل الدم فاقطع  
 حکم ضمان المال فی حق المستحق بقی عقد الرهن۔ اور اسی طرح اگر غلام مرہون قتل کیا گیا (خلعتے) اور قاتل  
 نے اس کی قیمت تادان دی تو اس تادان کا بھی حکم ہے کہ تم میں مذکور ہوا اس واسطے کہ مالک راہن تو اس تادان کا مستحق  
 اور راہ مالیت ہوا اگرچہ وہ خون کا عوض ہو پس مستحق راہن کے حق میں اس تادان نے بھی تادان مالی کا حکم ہا یا پس  
 عقد رہن بانی رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام کا خون اگرچہ راہن کی ملک نہیں اور نہ وہ مرہون ہے اور قاتل نے جو قیمت  
 ادا کی وہ خون ہی کا عوض ہے لیکن راہن مالک تو اس کا مستحق ہی جہت سے ہوا کہ غلام مذکور اس کا مال تھا پس یہ بھی  
 کے حق میں گمان تادان مال ہو تو عقد رہن بانی رہا۔ م۔ ک۔ وکذا لک لوقتلہ بعد دفع بہ لانه قائم مقام الاول  
 لکھا واما۔ اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پس قاتل بعوض مقتول کے دیہا گیا (جیسا کہ  
 غلام کے جرم میں حکم ہے تو یہ بھی بمنزلہ تم کے قائم مقام مرہون ہے) اس واسطے کہ خون و گشت کی ماہ سے وہ غلام اول  
 یعنی مرہون کا قائم مقام ہے۔ قال وان باع العدل الرهن فاوفی المرتهن التمن ثم استحق الرهن بقیمۃ  
 العدل کان بالخیار ان شاء ضمن الراهن قیمۃ وان شاء ضمن المرتهن التمن الذی اعطاه ولیس  
 له ان یضمنہ غیرہ۔ جملہ صغیرین ہر کہ اگر عادل نے مرہون فروخت کیا پس مرہون نے تم سے اپنا فرضہ پدا وصول  
 کر لیا یعنی عادل نے اس کا قرضہ ادا کر دیا پھر کسی نے ثابت کیا کہ مرہون نہ کہ میری ملک تھا پس عادل نے اس کو تادان  
 ادا کر دیا تو عادل کو اختیار ہو گا کہ چاہے راہن سے مرہون کی قیمت تادان لے اور اگر چاہے مرہون سے وہ تم جہن  
 کو دیا ہو تادان لے اور مرہون سے سوائے اسکے زائد نہیں لے سکتا ہے۔ حتی کہ اگر دو سو روپیہ کو فروخت کر کے  
 مرہون کا کل فرضہ ایک سو روپیہ ادا کیا ہو تو مرہون سے صرف سو روپیہ لے سکتا ہے۔ وکشف ہذا ان المرهون المبیع  
 اذا استحق اما ان یكون بالکاد قائما ففی الوجه الاول المستحق بالخیار ان شاء ضمن الراهن قیمۃ  
 غاصب فی حقہ وان شاء ضمن العدل لانه متعین حقہ بالمبیع والتسليم فان ضمن الراهن نقد البیع  
 وصح الاقتضاء لانه ملکہ با دار الضمان فلتبین انه امرہ ببيع ملک نفسه وان ضمن البائع ففقد البیع لفیض  
 لانه ملکہ با دار الضمان فلتبین انه باع ملک نفسه واذا ضمن العدل بالخیار ان شاء رجع علی  
 الراهن بالقیمۃ لانه وکیل من جہۃ عامل لہ فیرجع علیہ بالحقۃ من العمدۃ ونقد البیع وصح الاقتضاء لک  
 رجع المرتهن علیہ لشی من دینہ وان شاء رجع علی المرتهن بالتمن لانه متعین انہ اخذ التمن بغير حق لانه  
 ملک البعد با دار الضمان ونقد البیع علیہ نصار التمن لہ وانا اداہ الیہ علی حساب انہ ملک الراهن  
 فحاذتہ انہ ملکہ لم یکن راضیا بہ فلو ان رجع بہ علیہ واذا رجع بطل الاقتضاء فیرجع المرتهن الراهن



مذہبہ۔ اس مسئلہ جامع صغیر کی توضیح یہ ہے کہ مرہون بیع کی نسبت جب یہ ثبوت ہوا کہ اس کا مستحق سولے راہن کے شخص  
 دیگر دو قاب دو حل سے خالی نہیں یا تو وہ بیع تلف ہو چکی ہو یا قائم ہو پس در صورتیکہ حالت اول ہو یعنی بیع تلف ہو چکی ہو یعنی  
 مشتری کے پاس موجود نہ ہو یا مشتری ہی معلوم نہ ہو کہ کمان گیا تو دیکھا جاوے کہ مستحق کیا کرتا ہے چنانچہ مستحق کو اختیار ہے چاہے  
 راہن سے اپنے مال کی قیمت تاوان لے کیونکہ راہن اسکے مال کا غاصب ہے اور چاہے عادل فروخت کرنے والے سے تاوان  
 لے اس واسطے کہ عادل نے اس کا مال فروخت کر کے سپرد کرنے میں نقدی کی ہے اگر مستحق نے راہن سے تاوان لیا تو اسکے  
 کیل ہونے عادل کی بیع مذکور نافذ ہو گئی اور مرہمن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا اس واسطے کہ تاوان ادا کر کے راہن اس  
 مال بیع کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ راہن نے عادل کو اپنی ملک جو چیز فروخت کرنے کا حکم کیا۔ اور اگر مستحق نے بائع یعنی  
 عادل سے تاوان لینا اختیار کیا تو بیع اس صورت میں بھی نافذ ہو جائیگی کیونکہ عادل بائع بوجہ اداسے ضمان کے بیع کا  
 مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اسے مشتری کے ہاتھ اپنی ملک فروخت کی اور مرہمن کا وصول پانا وغیرہ دو جانتا چاہے کم بھر جب  
 عادل نے تاوان ادا کیا تو عادل کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے راہن سے یہ قیمت لے جو اسے مستحق کو ادا کر لی کیونکہ عادل تو  
 راہن کی طرف سے بیع کا ذیل تھا اور راہن ہی کے واسطے اسے یہ کام کیا تھا کہ مرہمن کا وصول پانا وغیرہ لازم آوے وہ  
 راہن سے رجوع کرے گا۔ (تو راہن پر یہ قیمت تاوان ادا کرنی لازم ہو) اور بیع نافذ ہو گئی اور مرہمن کا وصول پانا بھی صحیح  
 ہو گیا پس مرہمن اپنا قرضہ کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا اور اگر رجوع نہیں کر سکتا (گو یا مستحق نے راہن سے تاوان  
 لے لیا) اور چاہے عادل اس بیع کا مرہمن سے واپس کیلے (اور راہن سے قیمت نہ لے) اس واسطے کہ اب یہ بات  
 کھلی کہ مرہمن نے مرہمن مذکور ناحق لیا ہو کیونکہ عادل تو اداسے تاوان کی وجہ سے غلام مذکور کا غلام مالک ہو گیا اور اس کا فروخت  
 کرنا خود عادل پر نافذ ہوا تو مرہمن بھی اسی کا مال ہو گیا اور مرہمن کو ادا کرنا تو صرف اس گمان پر واقع ہوا کہ مرہمن بیع و حقیقت  
 راہن کی ملک ہے بھر جب یہ گھلا کہ نہیں بلکہ خود عادل بائع کی ملک ہے تو وہ مرہمن کو مرہمن ادا کرنے پر راضی نہیں ہوا پس اسکو  
 اختیار تو کہ مرہمن سے واپس کرے اور جب عادل نے مرہمن واپس کر لیا تو مرہمن کا قرضہ وصول پانا بھی باطل ہو گیا پس  
 مرہمن اپنا قرضہ راہن سے رجوع کر کے وصول کرے۔ پس یہ سب اس صورت میں کہ بیع مذکور قائم نہ ہو بلکہ تلف ہو گئی ہو  
 وہی الوجه الثانی وہو ان یكون قائما فی ید مشتری فللمشتري ان باخذ من یدہ لانه وجه عین مالہ ثم  
 للمشتري ان يرجع علی العدل بالثمن لانه العاقد متعلق به حقوق العقد و هذا من حقوقه حیث وجب  
 بالبیع وانما اداہ لیسلم له البیع ولم یسلم ثم العدل بالخیار ان شاء يرجع علی الراهن بالقیمۃ لانه ہوا  
 اذ غل فی العہدۃ فوجب علیہ تخلیصہ واذا جمع علیہ فمبض المرہمن لان المقبوض سلم له وان شاء جمع  
 علی المرہمن لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضہ فمنا فوجب لنقض قبضہ ضررۃ وانما جمع علیہ  
 وانتقض قبضہ عاد حقہ فی الدین کا کان فیرجع بہ علی الراهن۔ اور صورت دوم میں یعنی جبکہ مشتری کے  
 پاس بیع مرہمن قائم ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبضہ سے لے لے اس واسطے کہ اسے اپنا عین  
 مال پایا (تو جان پارے لے سکتا ہے) بھر مشتری مذکور اپنا مرہمن اپنے بائع یعنی عادل مذکور سے بھیر لے گا کیونکہ وہی عقد  
 کرنے والا تھا پس اسی کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہونگے اور مرہمن بھیرنا بھی منجملہ حقوق عقد کے ہے کیونکہ مرہمن کا وجہ  
 عقد بیع کے ہوا تھا اور مشتری نے اسی جہت پر ادا کیا تھا کہ بیع اسکے واسطے مسلم ہو چلا کہ وہ سہا نہیں رہی (بلکہ مستحق  
 لے گیا تو وہ مرہمن بھیرے اور چونکہ عادل کو دیا ہے تو عادل ہی سے بھیرے گا)۔ بھر عادل کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے راہن سے  
 قیمت واپس لے کیونکہ راہن ہی لے اسکو اس عہدہ میں ڈالا تو راہن ہی پر اسکا جھوڑنا واجب ہو (اور قیمت سے مراد



وہ منہ ہوا سے مشتری کو ادا کیا اور جب عادل نے راہن سے یہ منہ وصول کر لیا تو مرہن کا وصول پانچ سو روپیہ تک اس کے  
 ہوجا و وصول پانچ سو روپیہ کے واسطے سالم رہا۔ اور جب عادل وہ منہ مرہن سے واپس لے جواسے مرہن کو ادا کیا ہو۔ (ابن  
 جریر ج ۱ ص ۱۰۷) سوئے کہ جب عقد بیع ہی ٹوٹ گیا تو اس کا منہ ہونا باطل ہو گیا حالانکہ مرہن نے اس پر مرہن کا منہ سمجھ کر قبضہ  
 کیا تھا کیونکہ اس کو مرہن کے منہ ہی سے استحقاق تھا حالانکہ وہ منہ نہیں رہا۔ (بالمفرد مرہن کا قبضہ نذر جناح جب ہی  
 اور جب عادل نے مرہن سے یہ منہ پھیر لیا اور اس کا وصول پانچ سو روپیہ تک اس کے وصول کیا گیا تو مرہن کا منہ دربارہ اپنے قرضہ کے عوار گھا جسے  
 سابق میں مطالبہ وہ راہن سے اپنا قرضہ واپس لیگا۔ اور یہ سب اس وقت ہو کر مشتری نے جو منہ ادا کیا تھا وہ عادل  
 کو رہا تھا پھر عادل نے مرہن کو ادا سے قرضہ راہن میں دیدیا۔ ولو ان المشتري سلم الثمن الى المرتهن لم يربح على  
 العدل لان في البيع عامل للراهن وانما يربح عليه اذا قبض ولم يقبض فبقی الغنم على الموكل۔ اور  
 اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہن کے دام مرہن کو ادا کیا ہو تو وہ عادل سے منہ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ عادل  
 نے یہ کام کرنے میں راہن کے واسطے عامل ہوا اور مشتری اپنا منہ بھی عادل سے لے سکتا ہو کہ جب اسے مشتری سے وصول کیا ہو  
 ۔ تاکہ اسے مشتری سے وصول نہیں کیا تو ضمانت ذمہ داری صرف موکل پر باقی رہی۔ یہ سب اس وقت ہو کر عادل کی  
 رکالت عقد منہ میں مشروط ہو۔ وان كان التوكيل بعد عقد الرهن غير مشروط في العقد فالحق العمل من  
 العبد يربح به على الراهن قبض الثمن المرتهن ام لانه لم يتعلق بهذا التوكيل حق المرتهن فلا رجوع  
 كما في الوكالة المفردة عن الرهن اذا باع الوكيل وبيع الثمن اذ من امره الموكل ثم حقه عهده لا يربح  
 به على المشتري۔ اور اگر یہ توكيل بعد عقد رهن سے واقع ہوئی یعنی عقد رهن میں مشروط نہیں تھی تو ایسی صورت میں عادل  
 کو جو کچھ ذمہ داری و عہدہ لاحق ہوا اس کے واسطے وہ راہن پر رجوع کرے گا وہ مرہن نے منہ وصول کیا ہو یا کیا ہو اس واسطے  
 کہ اس توكيل سے مرہن کا حق متعلق نہیں ہوا (کیونکہ اسے بدون توكيل مذکور کے یہ منہ لیا تھا) تو مرہن پر رجوع کرنا کسی حال  
 میں ثبوت نہ ہوگا جیسے رهن سے خارج کوئی رکالت بیع ہو کہ اس میں جب وکیل فروخت کر کے دام ایسے شخص کو دیدے جسے  
 اسے کام موکل نے حکم دیا ہو پھر وکیل کے ذمہ عہدہ لاحق ہو تو وکیل مذکور اس شخص پر رجوع نہیں کر سکتا جسے منہ وصول کیا  
 ۔ تاکہ موکل کی طرف رجوع نہ ہو اس سے اپنا چھٹکارا حاصل کرے۔ پس یہی ایسی رکالت میں حکم ہے جو عقد رهن  
 واقع ہونے کے بعد واقع ہو۔ بخلاف الوكالة المشروطة في العقد لانه تعلق به حق المرتهن فيكون البيع حقه  
 بطلان۔ ایسی رکالت کے جو عقد رهن میں مشروط ہو کہ اس میں بکسب مذکورہ بالا عادل کو مرہن سے رجوع کا اختیار ہوتا ہو  
 کیونکہ اس رکالت سے حق مرہن بھی متعلق ہو چکا تو عادل کا فروخت کرنا حق مرہن کے واسطے بھی ہوگا۔ پس جیسے رهن  
 کی صورت بطور رکالت ہوا ہو۔ اس سے صاف ظاہر ہو کہ رکالت مشروط رهن سے حق مرہن متعلق ہو اور جو بعد رهن  
 اس سے نہیں متعلق ہو۔ قال رحمه الله تعالى بهذا ذكره الكرخي رحمه وهذا بريد قول من لا يرى جبر  
 بالوكيل على البيع۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لان ہی شیخ کرخی رحمہ نے فرق بیان کیا ہے اور یہ روایت توبہ ہے اس  
 عالم کے قول کی جسکی رائے میں ایسے وکیل بیع کے واسطے جبر نہیں ہے۔ یعنی جسکی رکالت بعد عقد رهن کے  
 واقع ہو اگر وہ میعاد ادا سے قرضہ آنے پر بیع سے انکار کرے تو جبر نہیں کیونکہ یہ وکیل بمنزلہ وکیل بیع کے ہے جس کے ساتھ  
 مرہن کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی بیع پر مجبور کیا جائے گا انکی طرف سے جواب یہ ہوگا  
 کہ وکیل کا مجبور ہونا بوجہ لزوم رکالت ہے اگرچہ حق مرہن متعلق نہ ہو اور بیان دقیق جواب دیگر ہو لیکن دونوں جواب کمزور  
 ہیں۔ وائے نقاسے اعلم۔ م۔ قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحق رجل فله الخياران شاء



ضمن الراہن وان شاد ضمن المرتهن لان كل واحد منهما متعدي حق بالتسليم او بالقبض - بائع خفي  
 بين حرکہ اگر مرتهن کے قبضہ میں غلام مرہون کر گیا بھری نے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی ثابت کیا کہ میں اس  
 سخی ہوں وہ میری ملک تھا تو سخی کو اختیار کر کے اسکی قیمت چاہے راہن سے تاوان سے اور چاہے مرتهن سے تاوان  
 لے اسکی دلیل یہ ہے کہ راہن و مرتهن ہر ایک سے سخی کے حق میں تعدی واقع ہوئی اسطرح کہ راہن نے سپرد کرنے میں تعدی  
 کی اور مرتهن نے قبضہ کرنے میں تعدی کی - اور تاوان بوجہ تعدی کے واجب ہوا کرہو - فان ضمن الراہن  
 فحدمات بالدين لانه فله باء الضمان فصيح الالبقاء - بھر اگر سخی نہ کورنے راہن سے قیمت تاوان لی تو مرہون  
 نہ کو کا تلف ہونا بروض قرضہ کے واقع ہوا اسواسے کہ راہن بوجہ ادا سے تاوان کے اسکا مالک ہوگا تو قرض ادا کر کے  
 ہو گیا - وان ضمن المرتهن يرجع على الراہن بما ضمن من القيمة و بدینہ - ان اگر سخی مرتهن سے قیمت تاوان  
 لی تو وہ راہن سے یہ قیمت اور اپنا قرضہ واپس لے گا - اما بالقيمة فلانه مغرور من جهة الراہن و اما بالدين فلانه  
 انقص اقتضاه فيود حقه كما كان - پس قیمت کو راہن سے واپس پانا اسوجہ سے کہ اسنے راہن ہی کی جانب  
 سے یہ دھوکا پایا اور قرضہ پانا اسوجہ سے کہ اسکا وصول پانا ٹوٹ گیا تو اسکا حق جیسا تھا وہی ہی عود کر آتا - فان قيل  
 لما كان قرار الضمان على الراہن يرجع المرتهن عليه والملك في المضمون ثبت لمن عليه قرار الضمان  
 فثبت ان راہن ملک نفسه فصار كما اذا ضمن المستحق الراہن ابتداء قلنا هذا طعن الى خاتم القاء  
 اگر اعتراض کیا جاوے کہ جب تاوان کا قرار راہن پر تھا اور وہ اسنے مرتهن سے اس سے واپس لیا اور قرضہ یہ کہ جب  
 تاوان کا قرار جو اسی کی ملکیت اس چیز میں ثابت ہوتی ہے اسے عوض تاوان دیا ہے تو طرہ ہوا کہ راہن نے اپنی ملکیت مرہون  
 کی تھی تو یہ بھی ایسا ہو گیا جیسے سخی نے ابتداء سے راہن سے تاوان لے لیا ہم کہتے ہیں کہ یہ قاضی ابو حازم نے طعن  
 کیا ہے کہ - ابو حازم بخا و سمعہ و زائے معجمہ شیخ عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسن پر اعتراض  
 کیا تھا اور حامل یہ ہوا کہ جب راہن ہی آخر ضامن تھا تو مرتهن کے پاس اسی کی ملکیت ہوتی جیسے سخی نے اگر ابتداء  
 سے راہن سے تاوان لیا تو یہی ہوتا ہے کہ مرتهن کا قرضہ ساقط ہونا چاہیے حالانکہ اسنے کہا کہ اگر راہن سے ابتداء میں  
 لے تو مرتهن کا قرضہ ساقط ہوا اور اگر مرتهن سے تاوان بیکر مرتهن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان ٹھہرے تو مرتهن کا قرضہ  
 نہیں ساقط ہوگا بلکہ مرتهن تاوان مع قرضہ کے راہن سے پاویگا - حالانکہ یہ فرق ہمیں ہے - والجواب غنہ انہ يرجع  
 عليه بسبب الغرور والغرور بالتسليم كما ذكرناه او بالاتصال من المرتهن اليه كانه وكيل منه والملك  
 بخل ذاك متاخر عن عقد الراہن - اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مرتهن اپنا ادا کیا ہوا تاوان راہن سے ملو  
 بوجہ غریب کے واپس لیتا ہے اور غریب راہن یہ کہ اسنے غیر کامل بیکر مرتهن کے سپرد کر دیا (حتی کہ وہ ضامن ہو گیا) جیسا  
 ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور یا مرتهن سے راہن کی جانب تاوان منتقل ہونے کی وجہ سے مرتهن واپس لیتا ہے کہ یا مرتهن  
 اسکی جانب سے دلیل ہے اور کوئی وجہ ان دونوں میں ہو ہو جو عقد رہن سے ملک پیچھے واقع ہوئی - فان قلت  
 انہ کی ملکیت اگر مرتهن کو مال غیر سپرد کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے تو اسی وقت سے ملکیت ہوگی حالانکہ سپردگی سے رہن پورا ہوتا ہے  
 ملکیت راہن پر ہوتی یا ملک راہن کی وجہ یہ ہو کہ جب مرتهن لے غیر کے مال پر قبضہ کیا تو غیر کے حق میں یہ غاصب ہے  
 پس غیر نے اس سے تاوان لیا تو مرتهن مالک ہو گیا لیکن مرتهن نے بوجہ راہن کے قبضہ کیا تھا تو تاوان کی جانب راہن  
 منتقل ہوا اور چونکہ مرتهن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی بعد قبضہ سے شروع  
 ہوئی اور یہ بھی راہن پورا ہونے کے بعد ہی تو بھرت ہوا کہ مرتهن سے سخی نے تاوان لیا ہے اور تاوان کا قرار جا کر راہن پر



ظہر ہو تو اس صورت میں راہن کی ملکیت بعد رہن کے ثابت ہوتی ہے اور اس سے حاجی ملک رہن کرنا نہیں چکتا اور  
 بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف صورت اول کے مستند۔ جبکہ مستحق نے اول راہن سے تادان کیا کہ اس صورت  
 میں راہن کی ملکیت قبل رہن کے ثبوت ہوتی ہو۔ لان المستحق یضمن باعتبار القبض السابق علی الراہن فیتضمن  
 الملك الباقیین اند رہن ملک نفسه۔ اس واسطے کہ مستحق نے راہن سے بلحاظ قبضہ سابق کے تادان کیا جو  
 رہن سے پہلے واقع تھا تو ملکیت اسی حالت کی حالت مستند ہوگی پس ظاہر ہوگا کہ راہن نے اپنی ذاتی ملک رہن رکھی  
 مستند کہ یہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اسکو رہن کیا تو قبضہ ہی سے غاصب ضامن ہو گیا اور ضمان دیکر  
 اسی وقت سے ملک ہو گیا تو اسنے گواہان کو کہہ کر رہن کیا۔ وقد طولنا الکلام فی کفایۃ المنتهی والستہ تعالیٰ اعلم  
 بالصواب۔ اور ہم نے اسکی توضیح میں کلام کو طول دیکر کفایۃ المنتهی میں بیان کیا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب  
 شاید شیخ رحم کی مراد یہ ہو کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض ہوتا ہے وہ ہمنے دفع کر دیا اسطرح کہ یہاں چھنے  
 رہن سے ملکیت پہلے ثابت کر کے رہن کو باطل ٹھہرایا کہ نافذ نہیں ہوگا حالانکہ مضاربت میں اگر رب المال نے جو اسکی مال  
 دیا تھا اسکا کوئی مستحق نکلا اور مضارب نے بوجہ اس میں تصرف کرنے کے مستحق کو تادان ادا کیا تو وہ رب المال سے تادان  
 واپس لگا کر مضاربت نافذ ہوگی حالانکہ بیان بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملک منتقل ہوئی تو وہ بعد  
 مضاربت کے ہوگی بھر بھی چھنے کہ مضاربت نافذ ہو حالانکہ رہن کو نافذ نہیں کہتے ہو اور جواب یہ کہ مضاربت عقد غیر لازم  
 ہے تو اسکے دوام کا حکم مثل اجزاء کے ہو گیا بعد ملک کے رب المال نے جاگیر عقد کیا برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہے و فرق  
 ہو گیا رع م۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہاں اشکال دو طرح باقی ہے اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں مضارب نے  
 جب اس مال میں تصرف کیا تو ضامن ہوا اور جب اس مال مبدل ہو جائے تو مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے جو اس  
 یہ ہو سکتا ہے کہ بدون تغیر کے اگر مستحق نے اپنا مال بعینہ لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے لے وہ جدید عقد کی  
 ضرورت نہیں ہے لیکن یہ جواب جب صحیح ہو کہ مسئلہ مضاربت کے یہی سنی ہوں کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان  
 کا حق نہیں ہوتا حالانکہ مسئلہ اسکے خلاف ہے علاوہ برین جدید اس مال سے مضاربت اول باقی نہیں رہ سکتی ہے پس  
 فرق مذکور مشکل ہے۔ دوم یہ کہ جب راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہو چکا تو مرتن کی جانب سے ضمان منتقل ہونے سے  
 ضامن ہونا تحصیل الحاصل ہے اور یہ باطل ہے تو بہر صورت راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہے بان مرتن کے رجوع  
 کرنے کے واسطے البتہ اسکا سپرد کرنا علت ہے پس جواب میں سخت مال ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب التصرف فی الرهن والجنایۃ علیہ وجنایۃ علی غیرہ

یہ باب مرہون میں تصرف کرنے اور مرہون پر قتل و زخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم مذکور غیرہ  
 واقع ہونے کے بیان میں۔

یعنی عقد رهن واقع ہونے کے بعد اگر مرتن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جو اسکی اجازت میں داخل نہیں ہوتا اور  
 نے کوئی تصرف کیا تو اسکا کیا حکم ہے اور اگر مرہون کوئی غلام ہو جسے کسی کو قتل کر دیا یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے یا مرہون کو کسی  
 قتل یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے۔ قال و اذا باع الراہن الرهن بغیر اذن المرتن فالبيع موقوف لتعلق حق  
 الغیر بہ و بوالمرتن فیتوقف علی اجازتہ وان کان الراہن تصرف فی ملک کس او صنی بحسب ما لہ لقفہ  
 علی اعادة الوتہ فیما زاد علی الثلث لتعلق حقہم بہ۔ اگر راہن نے مال مرہون کو بغیر اجازت مرتن کے تصرف



کیا بیع موقوف رہی کیسے نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس بیع سے غیر کافق متعلق ہو اور وہ مرتہن ہو پس مرتہن کی اجازت پر موقوف ہو سکتا ہے اگر وہ اجازت دے تو مرتہن سے بیع ہو کر بیع نافذ ہو جائیگی اور بدون اس کے نافذ نہ ہوگی اگرچہ راہن کا یہ تصرف اپنی ملکیت میں واقع ہوا ہے اور اس کی نظیر وہ شخص ہے جسے اپنے تمام مال کی وصیت کر دی (مثلاً شہر بیری موت کے میرا سب مال فقرا کو صدقہ دیا جاوے) تو تہائی سے زائد مال کے حق میں وصیت مذکورہ وارثین کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ تہائی کے سوا باقی مال سے وارثین کافق متعلق ہو چکا ہے۔ اور یہ مثال صرف اس امر کو مفید نہ کہ دوسرے کے تعلق سے تصرف نافذ نہیں ہوتا اور نہ جب موصی مر گیا تو اس کی ملکیت ترکہ سے زائل ہو گئی سوائے اس کے کہ تہائی تک اگر اس نے تصرف کی وصیت کی تو اس قدر مال میں اس کی ملکیت متعلق رہیگی۔ فان احازا المرتہن حبانہ لان التوقف حقه و قدر رضی بسقوطہ۔ پس اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو جائز بیع نافذ ہو جائیگی سوائے اس کے کہ بیع کا توقف تو مرتہن کے حق ہی کی وجہ سے تھا اور وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا۔ وان قضاء المرہن دینہ جائز البضالانہ زال المانع من النفوذ و مقتضی موجودہ ہوا تصرف التصادیر من المال فی محل۔ اور اگر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی بیع جائز ہو گئی بیع نافذ ہو گئی سوائے اس کے کہ بیع نافذ ہونے سے جو امراض متعارفہ زائل ہو گیا اور ہر تصرف کے نافذ ہونے کے واسطے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ نافذ ہونے سے کوئی امر مانع نہ ہو اور دوم یہ کہ نافذ ہونے کا مقتضی موجود ہو پس مانع کا زائل ہو جانا تو معلوم ہو گیا کہ مرتہن کا قرضہ ہی ادا کر دیا اور نافذ ہونے کا مقتضی پہلے سے موجود ہے اور وہ عاقل بالغ کا تصرف ایسے محل مملوک میں جو قابل فروخت ہو۔ و جب مقتضی موجود اور مانع ندارد تو ضرورت تصرف نافذ ہے۔ و اذا نفذ البیت باجاء المرتہن منتقل حقه الی بدلہ اور جب مرتہن کی اجازت دینے سے (بدون اولے قرضہ کے) یہ بیع نافذ ہوئی تو مرتہن کافق مرہون کے عوض کی طرف منتقل ہو جائیگا۔ یعنی اجازت دینے سے اس کا حق رہن بالکل ساقط نہیں ہو گا بلکہ مرہون کی عوض شن سے متعلق ہو جائیگا حتیٰ کہ شن بجائے مرہون عین کے قائم ہو کر رہن ہو جائیگا۔ ہو اجماع یہی روایت صحیح ہے۔ اور ضرورت نہیں کہ اجازت کے وقت مرتہن نے یہ شرط کر دی ہو کہ اس کا عوض مرہون ہو۔ لان حقه تعلق بالمالیۃ والہدیل حکم الہدیل۔ اس واسطے کہ مرتہن کافق ذوالیت سے متعلق ہے اور بدل کے واسطے الہدیل کا حکم ہے۔ کیونکہ بدل ذہب و دھن مالیت کی راہ سے واحد ہیں اگرچہ صورت میں فرق ہو۔ فصلا کا بعد الہدیون اذا بیع برضاء الغرماء یتنقل حقہم الی الہدیل لانہم رضوا بالانتقال دون اسقوط رہا پس یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے تجارتی غلام جس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے ہیں جب وہ قرضہ مرہون کی اجازت سے فروخت کیا گیا تو ان کا حق اسکے بدل سے متعلق ہو جاتا ہے اس واسطے کہ یہ لوگ حق منتقل ہونے پر راضی ہوئے ہیں بالکل ساقط ہو جانے پر راضی نہیں ہوئے۔ یعنی اگر قرضہ مرہون لے سکے فروخت کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہیں کہ یہ لوگ بالکل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہیں۔ فان اس قدر البیۃ لازم ہے کہ اس غلام کے عین سے اپنا حق منتقل ہو جانے پر راضی ہیں اور حال یہ کہ تجارتی غلام کی گردن سے قرضہ مرہون کافق متعلق ہوا کرتا ہے پس اگر قرضہ غلام کی گردن لے در خواست دی اور بیع کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہ ہو کہ انھوں نے اپنا حق ساقط کیا بلکہ منتقل کیا حتیٰ کہ اسکے شن سے ان لوگوں کا حق حصہ رسد متعلق ہو گیا۔ فکذا ہذا۔ پس اسی طرح یہ معاملہ مرتہن کے حق کے جب مرتہن لے راہن کو مرہون فروخت کرنے کی اجازت دی تو یہ لازم نہیں کہ اسکے اپنا حق بالکل ساقط کیا بلکہ بقین اس قدر کہ منتقل کیا پس اسی قدر حکم ہو گا حتیٰ کہ شن کی جانب اس کا حق منتقل ہو گا۔ اب راہ یہ حکم کہ بیع



مرتن کو بیع کی اجازت کا اختیار ہو گیا اسی طرح فسخ کا بھی اختیار ہو تو اس میں اختلاف الرواج ہے۔ وان لم یجزل المرئی  
 البیع ونسخه الفسخ فی رواجہ حتی لو اقلک الراہن الراہن لا سبیل للمشتري عليه لان الحق الثابت  
 للمرتن بمنزلہ الملک فصار کالمالک لہ ان یجزلہ ان الفسخ۔ اور اگر مرتن نے بیع کی اجازت نہ دی بلکہ بیع کا  
 فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائیگی یہ روایت شیخ ابن سماعہ رحمہ اللہ حتی کہ اگر راہن نے فسخ کر لیا تو مشتری کو اس بیع سے  
 کی کوئی راہ نہ ہوگی اس واسطے کہ مرتن کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ بمنزلہ ملک کے ہے تو مرتن مانند مالک کے ہوا کہ  
 جسکو اختیار ہوتا ہے کہ اجازت دے اور چاہے فسخ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بمنزلہ مالک ہونے سے بالکل  
 مالک کا حکم نہیں ہو سکتا ہے اور اس فضل یہ ہے کہ مرتن کی اجازت تو بیع منعقد جائز ہو جانے کے واسطے نہیں تھی بلکہ وہ تو  
 نافذ ہونے کے واسطے تھی کیونکہ عین مرہون کا مالک راہن ہے اور مرتن صرف منع حق ہے جیسے اجارہ لازمہ میں مستاجر  
 ہوتا ہے اور ممکن نہیں کہ عین مرہون کا مالک راہن ہو بھر مرتن بھی ہو لہذا دوسری روایت میں آیا کہ اسکو فسخ کا اختیار  
 نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي اصح الروايتين لا يفسخ بفسخه لانه لو ثبت حق الفسخ له انما ثبت ضرورة صيانة  
 حقه وحقه في الحبس لا يسلط بالعقد بذا العقد ثبتي موقوف فان شاء المشتري صهر حتى يملك الراہن ان  
 اذا عجز على صرف الزوال وان شاء رفع الامر الى القاضي وللقاضي ان يفسخ لفوات القدرة على  
 التسليم ودلاية الفسخ الى القاضي لا اليه وصار كما اذا ابق العبد المشتري قبل القبض فانه تخير المشتري  
 لما ذكرنا لکذا لکذا۔ اور ہر دو روایت میں سے صحیح دوم یہ ہے کہ مرتن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہوگی (اور زودہ  
 قاضی سے فسخ کرنے کی درخواست کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مرتن کو اگر حق فسخ حاصل ہوتا صرف اس ضرورت سے حاصل  
 ہوتا کہ اسکا حق محفوظ رہے حالانکہ اس بیع کے منعقد لازم ہو جانے سے اسکا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا اور کیونکہ مشتری  
 کی ملکیت اسکی سنانی نہیں جیسے راہن کی ملکیت سنانی نہیں ہے) تو یہ عقد بھی منقوت رہا۔ (اور نافذ نہیں ہوا) پس مشتری  
 کو اختیار ہوا کہ چاہے ذاتی مدت تک صبر کرے کہ بائع راہن اسکو فسخ نہ کرے (جب بائع سے لے بیگا) اس واسطے کہ  
 عاجزی تو زائل ہونے کے کنا سے لگی ہے یعنی سپردگی سے عاجز ہونا قطعی ایسی کے قابل نہیں بلکہ جیسی ملک میں کئے قادر  
 ہو جاوے تو چاہے مشتری اسوقت تک صبر کرے اور چاہے اس امر کا مرافقہ قاضی کے سامنے لجاوے اور قاضی کو اس  
 عقد کے فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہے کہ یہ کہ بائع کو سپردگی کی قدرت بائع حاصل نہیں ہے اور فسخ کی ولایت خود مشتری کو  
 نہیں بلکہ قاضی کو حاصل ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بائع نے اپنا غلام فروخت کیا اور قبضہ دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا تو  
 سپردگی کی قدرت نہونے سے مشتری کو اختیار دونوں وجہ مذکورہ پر حاصل ہو گا اسی طرح یہاں مرہون کے خرید میں مشتری  
 کو حاصل ہے۔ ولو باع الراہن من رجل ثم باعه بيعة ثانيا من غيره قبل ان يجزله المرتن فالثاني موقوف  
 ايضا على اجازته لان الاول لم ينفذ والموقوف لا يمنع توقف الثاني۔ اور اگر راہن نے مرہون کسی شخص کے  
 ہاتھ فروخت کیا بھر مرتن کی اجازت دینے سے پہلے اسکو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسری بیع بھی مرتن کے  
 اجازت پر موقوف ہے اس واسطے کہ بیع اول نافذ نہیں ہوئی تھی بلکہ موقوف تھی اور بیع موقوف اس امر سے منع نہیں کہ دوسری  
 بیع موقوف ہو۔ فلو اجاز المرتن البیع الثاني جاز الثاني۔ پس اگر مرتن نے بیع دوم کی اجازت دیدی تو بیع دوم  
 جائز ہو جائیگی۔۔۔ اور اگر اس نے بیع اول کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہو جائیگی۔۔۔ منجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ وشماع  
 ہے کہ روایت ابن سماعہ رحمہ اللہ صحیح ہے یعنی بیع مذکور بھی لازم نہیں ہوئی حتی کہ مرتن فسخ کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ اگر بیع اول لازم ہو جائے  
 حتی کہ بدن فسخ قاضی کے وہ فسخ نہ سکے تو بیع دوم کا نافذ ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ بیع اول نہیں فسخ ہوئی پس لا محالہ ہی کما جاز



کہ یہ مسئلہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیع اول کا جواز ہی متوقف تھا اور یہی بنا ہے روایت ابن سماعہ کہ بیع فاسد فیہ۔ م۔ ولو باع  
 الراہن ثم آجرا و وہب اور ہن من غیرہ و اجاز المرہن ہذہ العقود جاز البیع الاول۔ اگر راہن سے  
 مرہون کو (بجائے اجازت مرہن کے) فروخت کیا پھر اسکو دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا اور مرہن اول سے  
 ان عقود کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہوگی۔ **ف۔** اور بیع کے بعد جو عقد ہو یا وہبہ ہو یا اجارہ ہو یا رہن و دود  
 جائز نہیں ہوگا حالانکہ بیع کے بعد اگر بیع دوم ہو تو بیع دوم با اجازت مرہن جائز ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گوارا تو معلوم ہو  
 کہ بیع دوم دیگر عقود میں فرق ہے۔ و الفرق ان المرہن ذو حظ من البیع الثانی لا یتعلق حقہ بیدارہ البیع  
 لقیبہ لتعلق فائدہ بہ الملاحق لہ فی ہذہ العقود لانه لا بدل فی المبتہ والراہن والذی فی الاما جارة بدل  
 المنفعة لا بدل البین وحقہ فی مالیتہ البین لانی المنفعة نکانت اجازتہ اسقاطا لحقہ فزال المال عن منفعة  
 البیع الاول فوضح الفرق۔ اور فرق یہ ہے کہ مرہن کے واسطے بیع دوم سے کچھ نصیب ہے اس واسطے کہ بیع دوم کے بیع  
 مرہن کا حق متعلق ہے تو اسکی تعیین کرنا بیع ہے۔ (کہ مرہن نے خاص کر بیع دوم کی اجازت دی) کیونکہ اس سے مرہن کا فائدہ  
 متعلق ہے (جسکو اسنے خود خود کر لیا ہوگا اور وہ بیع اول سے زیادہ مرغوب ہوگا) اور رہن سے عقود یعنی ہبہ و رہن و اجارہ  
 دوسرے مرہن کا حق متعلق نہیں ہے اس واسطے کہ ہبہ و رہن میں عوض نہیں ہے اور اجارہ میں جو عوض ہے وہ منفعت کا بدلہ ہے  
 اور عین شئی کا بدلہ نہیں ہے حالانکہ مرہن کا تعلق مالیت میں سے ہوتا ہے اور منفعت میں سے نہیں ہوتا۔ یہ تو جب اسنے  
 سب عقود کی اجازت دی تو نظر ان عقود کے معلوم ہوا کہ اسنے اپنا حق ساقط کر دیا تو مانع زائل ہو گیا پس بیع اول نافذ  
 ہو جائیگا پس بیع دوم ان عقود میں فرق ظاہر ہو گیا۔ **ف۔** اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ بیع اول و دوم کی صورت میں جسکی  
 اجازت دی دی نافذ ہوگی کیونکہ اسکا معین کرنا بنفسہ تعلق حق کے صحیح ہے اور بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ  
 کی جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ اجازت اسنے اسکو اپنا حق ساقط کرنا منظور ہے اور سعادۃ عقد سے اپنا حق متعلق  
 کرنا منظور نہیں ہے کیونکہ ان عقود میں اسکے تعلق کا عوض ہی نہیں ہے اور جب اسنے اپنا حق ہی ساقط کیا تو جو عقد  
 کہ مقدم ہے یعنی بیع وہی نافذ ہوگا خصوصاً جبکہ وہ قوی ہے کیونکہ بیع عقد لازم ہوتا ہے اور ہبہ وغیرہ لازم نہیں ہے۔  
 فافہم۔ م۔ قال ولو اعتق الراہن عبد الراہن نفذ عتقہ و فی بعض اقوال الشافعی رحمہ  
 لا یفند اذا کان المعتق معسر الا ان فی نفیہ ہذہ ابطال حق المرہن فاشبه البیع۔ اگر راہن نے  
 غلام مرہون کو آزاد کر دیا تو عین نافذ ہو جائیگا (خواہ راہن تنگ دست ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعی رحمہ کے  
 اس مسئلہ میں اقوال ہیں ازاںجلہ بعض قول میں ہے کہ اگر راہن تنگ دست ہو تو عتق نافذ نہیں ہوگا اس واسطے کہ ہبہ  
 نافذ قرار دینے میں حق مرہن کا ابطال ہے تو عتق بمانع بیع ہو گیا۔ **ف۔** چنانچہ بیع بالاتفاق بوجہ حق مرہن کے نافذ  
 نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا کان موسرا حیث یفند علی بعض اقوال لانه لا یبطل حقہ معنی بالتضمین۔ برخلاف  
 اسکے اگر راہن خوش حال ہو تو شافعی کے نزدیک عتق مذکور نافذ ہو جائیگا بنا بر بعض قول شافعی رحمہ کے اس واسطے کہ فی بعض  
 مرہن کا حق بذریعہ تادان لینے کے باطل نہ ہوگا۔ یعنی مرہن اس سے تادان لے لیا تو قیمت بکے مرہون کے  
 قائم ہو جائیگا اور قیمت مذکور مرہون کے معنی میں ہے۔ اور جب راہن تنگ دست ہو تو مرہن اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا  
 و اسکا معنی بھی نافذ نہیں ہوگا۔ و بخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارۃ تبقی مدتها اذا کھر یقبلہا ابالا یقبل  
 الراہن فلا یبقی۔ برخلاف اجارہ دیے ہوئے غلام کے کہ اسکو آزاد کرنا جائز ہے اس واسطے کہ اجارہ تو صرف اپنی مدت تک  
 رہیگا اور اس میں منع نہیں) اس واسطے کہ آزاد ہو کر بھی وہ اجارہ کے مقابل ہے یعنی آزادی سنانی اجارہ نہیں ہے۔ لیکن یہ







ذرہ نافذ ہو جائیگا۔ واذ انقضی الاعتاق لطل الزین لغوات محلہ۔ اور جب اعتاق نافذ ہو گیا تو زین باطل ہو گیا  
 کیونکہ زین کا محل نہیں رہا۔ کہ یہ غلام اب راہن کی ملک نہیں بلکہ آزاد ہو جاوے گا۔ زین نہیں ہوتا۔ اور اس کا  
 برکات مرثیہ کے واسطے کیا حکم ہو گا تو فرمایا کہ۔ تم بعد از ملک ان کا ان راہن موسر والدین حالاً طوبی بادا  
 الدین لانه لو طوبی بادا لقيمة تقع المقاصه لقدر الدین فلا فائدة فیہ۔ پھر بھلائی اعتاق کے رکھا جاوے  
 کہ راہن خوشحال ہو اور قرضہ فی الحال واجب الادا ہو (فواد اسوجہ سے کہ سعادہ تھی یا سعادہ آگئی تو اور مدت ختم ہو گئی)  
 تو راہن سے اولے قرضہ کا مطالبہ کیا جائیگا (اگرچہ وہ ادائے قیمت کا ضامن ہو) اس واسطے کہ اگر اس سے اولے قیمت  
 کا مطالبہ کیا جاوے تو قیمت سے بقدر قرضہ کے مقاصہ یعنی اولہ بدلہ ہو جائیگا پس قیمت کے مطالبہ سے کچھ فائدہ نہیں ہو  
 سکتا۔ کیونکہ سعادہ نادر ہے۔ وان کان الدین مؤجلاً۔ اور اگر قرضہ سعادہ ہو۔ اور اب بھی سعادہ باقی ہو  
 اخذت منہ قیمتہ البعد وجعلت رہنا مکانہ حتی کل الدین لان سبب الضمان بتحقيق و فی التضمين  
 فائدة فاذا حل الدین اقتضاه بحقه اذا کان من جنس حقہ ورد الفضل۔ تو راہن خوشحال سے اس غلام کی  
 قیمت لی جاوے اور بجائے مرہون کے، زین کی جاوے گی یعنی مرہون کے پاس مجوس رہیگی، بیان تک کہ قرضہ کی سعادہ آجاوے  
 یعنی واجب الادا ہوئے کا وقت آجاوے اس دہل سے کہ تار ان کا سبب تحقق ہو یعنی مرہون اسے آزاد کر کے مرہون کے  
 حق میں نقدی کی پس ضامن ہو اور ضمان لینے میں مرہون کے واسطے فائدہ ہو لینے اسکو بحول قرضہ میں مضبوطی ہو پھر جب  
 ادائے قرضہ کا وقت آوے (مرہون اسکو اپنے قرضہ میں وصول کرنے بشرطیکہ قیمت اسکا جس حق سے ہے ہو اور جو کچھ بڑھے  
 وہ راہن کو واپس کر دے۔ و۔ اور جس حق کے معنی یہ کہ اگر قرضہ درم ہون اور قیمت بھی درم ہون تو قرضہ و قیمت کے  
 اپنے حق میں وصول کرے اور باقی واپس دے اور اگر مختلف ہو مثلاً قرضہ درم ہو اور قیمت مذکورہ دینار یا کوئی کیلی یا ذوق  
 جینہ تو راہن سے مطالبہ کر کے اسکے ادا کرنے پر وصول کرے ورنہ قیمت روکے رہے اور بحکم قاضی وصول پاوے گا اور یہاں  
 دینار و درم مختلف جنس ہونے کا مسئلہ سابق میں اختلافی گزرا ہے و استدلالے العلم۔ یہ سب اس وقت کہ راہن جیسے  
 غلام مرہون آزاد کر دیا خوش حال ہو۔ وان کان موسر سعی البعد فی قیمتہ و قضی بہ الدین الا اذا کان بطلا  
 جس حقہ لانه لما العذر بالوصول اسلے عین حقہ من جہۃ المستحق و رجع اسلے من یتفیع بعقودہ و ہو البعد  
 لان الخراج بالضمان۔ اور اگر راہن مذکور تنگ دست ہو تو غلام آزاد شدہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کرے گا اور  
 اس سے مرہون کا قرضہ ادا کیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ قیمت حاصل شدہ مرہون کے حق سے غیر جنس ہو (وہ اسکو  
 روک کر ادائے قرضہ کا مطالبہ کرے گا حتیٰ کہ غیر جنس کو فروخت کر کے ادا کر دے) پس سعایت مذکورہ اسوجہ سے لازم ہوئی کہ  
 جب مرہون کا آزاد کرنے والے کی طرف سے اپنا حق ملتا معذرت ہو وادہ اس شخص کی طرف رجوع کرے گا جسے آزاد کرنے  
 کے فضل سے نفع پایا ہو اور وہ غلام ہو اس واسطے کہ خراج ضمان ہو۔ یعنی حصول نفع منوط بضمانت ہو تو نفع آزادی  
 کے ساتھ ضمانت قیمت لازم ہو اور بعض شارحین نے لکھا یعنی حاصلات بوجہ ضمان ہو اس کے معنی یہ بھی ہوئے کہ حاصلات  
 کا جائز ہونا اسوجہ سے کہ وہ جن کا ضامن ہو اور یہ معنی مورد حدیث سے زیادہ مناسب ہیں چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ  
 سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب ایک اندھ تعالیٰ نے جاہ اس کے پاس رہا پھر اسے غلام مذکور میں  
 عیب پایا اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بائع سے حاضر کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائع کو  
 واپس دینے کا حکم فرمایا پس بائع نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس شخص نے میرے غلام سے کام لیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ خراج بضمان۔ یعنی خراج بوجہ ضمان ہو اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ



اور ابن حبان رحمہ اللہ قائلے نے روایت کیا اور یہ قصہ صرف بعض طرق میں وارد ہو اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے۔ ابو عبیدہ  
نے کہا کہ اس حدیث میں خراج وہ حاصلات کمالی غلام جو عا کے اجارہ وغیرہ سے حاصل ہو اس طرح کہ غلام خرید کر اسکی مزدوری  
سے نفع اٹھایا پھر ایسے عیب پر مطلع ہوا جسکو بائیس نے پوشیدہ کیا تھا تو بائیس کو واپس کر کے پورا شن پھیر لے اور جو کچھ کمالی  
حاصل ہوئی وہ مشتری کو سلم بیگی اس واسطے کہ وہ غلام مذکور کا ضمانت تھا حتی کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں تلف ہوا  
تو اسکا مال جاتا۔ اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر وہ چیز جو کسی چیز سے حاصل ہو جیسے درخت کا خراج اسکے پھل میں اور  
جوان کا خراج اسکے بچہ و دودھ میں کمالی الاشباہ۔ اور اس حدیث کو ثانی روایت ابن خزمہ و حاکم وغیرہ نے بھی روایت  
کیا اور حذیفہ نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و واضح ہو کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توفیق میں اختلاف ہے اور ابن سعین نے کہا کہ وہ فقہ  
صالح الحدیث ہے جیسا کہ ساجی و عثمان الدارمی نے نقل کیا اور یہی دارقطنی کا قول ہے کہ وہ فقہ ہے اور ابن حبان نے ثقات  
میں لکھا اور ابن عدی نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر شیخ مسندت نے حدیث کو بمعنی خراج  
مروط لبعثان یا بمعنی آنکہ نفع عتق جب غلام کو حاصل ہو تو اسی برضمان قیمت بھی واجب ہے اور یہ معنی بھی عام دلالت حدیث  
سے ظاہر ہیں اگرچہ سبب درود کچھ ہو۔ بالجملہ غلام اپنی قیمت کے واسطے سعایت کیے۔ قال رحمہ و تاویلہ اذا كانت  
القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل من المذكور ان شاء الله تعالى۔ شیخ نے فرمایا کہ یہی قول  
یہ ہے کہ غلام اسوقت قیمت کے واسطے سہی کر لیا جب کہ اسکی قیمت پر نسبت قرضہ کے کم ہو اور در صورتیکہ قیمت لازم ہو کہ قرضہ  
کم ہو تو ہم اسکو ان شاء الله تعالى بیان کرینگے۔ پھر یہ امر ظاہر ہے کہ مولی نے اسکو آزاد کیا اور قیمت پر آنا نہیں  
کیا تو کمالی کرنا اسکو مولی کے فضل سے لازم آئی لہذا فرمایا۔ ثم يرجع بما سعى على مولاه اذا السيره لانه قضی دینہ  
و ہو مضطر فیہ بحکم الشرع فیرجع علیہ بما تحمل عنہ۔ پھر غلام مذکور نے جو کچھ سعایت کر کے ادا کیا وہ اپنے مولی کے حق  
کرنے والے سے اسوقت واپس لیا جب اسکا مولی خوشحال ہو جاوے اس واسطے کہ غلام مذکور نے مولی کا قرضہ اس  
کمالی سے ادا کیا در حالیکہ غلام مذکور شرعی حکم سے اس ادائی پر مجبور تھا (اور اپنی خوشی سے تبرع نہیں تھا) پس اسنے جو کچھ  
مولی کی طرف سے برداشت کیا وہ مولی سے واپس پاویگا۔ ان بغیر حکم شرعی کہ مجبوری کے ادا کرنا تو بطور احسان  
ادا کر لے والا قرار پاتا اور واپس نہ لے سکتا۔ بخلاف المستعی فی الاعتاق لانه یودی ضمانا علیہ لانه انما  
یسی لتحصیل العتق عنده وعندہما تکلیف۔ برخلاف اس غلام کے جو اعتاق میں سعایت کرتا ہے و مثلاً زید و بکر ہر  
ایک نے اپنے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کیا اور وہ خلعت ہر حتی کہ بالاتفاق غلام مذکور پر سعایت واجب ہو جائے  
شریک نے سعایت چاہی تو وہ مال سعایت کو آزاد کر لے والے سے واپس نہیں لے سکتا) اس واسطے کہ ایسے تادان کمالی  
کرتا ہے جو کہ خود اسی پر واجب ہو اگرچہ کہ وہ و سعایت اس واسطے کہ اگر بقول امام ابو حنیفہ اسکو آزادی حاصل ہو کر  
ابھی آزاد نہیں ہوا ہے اور بقول صاحبین ہم اسکی آزادی ہو چکی ہو جاوے۔ کیونکہ صاحبین ہم کے نزدیک  
ایک کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو گیا لیکن اسکے حصہ کی ضمانت میں مقررہ ہے۔ بہر حال وہ ایسی ضمانت کے واسطے  
ساعی ہو جو اسکی ذات پر لازم ہے۔ و ہمناسعی فی ضمان علی غیرہ بعد تمام اعتاقہ۔ اور یہاں یہ غلام موصوف  
جو آزاد کیا گیا ہے یہ تو اپنی آزادی پوری ہو جانے کے بعد ایسی ضمانت کے واسطے سہی کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اسکے  
کرنے والے راہن پر واجب ہے۔ اور خوشی خاطر سے نہیں بلکہ مجبوری شرعی ہے اسکو واپس لینے کا بھی اختیار  
حاصل ہے۔ فصار کعبیر الرہن۔ پس یہ غلام ساعی ایسا ہو گیا جیسے رہن کا عاریت دینے والا ہے۔ چنانچہ اگر  
نے ایک مال بمرض قرضہ کے بکر کے پاس رہن کیا حالانکہ زید لویہ مال خالی لے رہن کر کے کام نکالنے کے واسطے عاریت



دیا تھا اور بعد از گزشتہ فاک رہن نہیں کیا پس خالصہ نے خود فاک رہن کر لیا تو جہد فرما دیکر فاک رہن کر لیا تو  
 وہ نہ یہ سے واپس لے گیا اور متبرع نہیں ہو گا کیونکہ اپنے مال مرہون کو برادری سے بچانے کے لیے مجبوری اسے ایسا کیا ہے اور چونکہ  
 غیر کی طرف سے دیا تو اس سے واپس لے اسی طرح اس غلام ساعی کا حال ہے گویا سنا ہے نفس کو قابل رہن ہونے کی حالت  
 میں عاریت دیا اور آزادی کے بعد مجبوری کا کہ فرضہ راہن ادا کیا تو واپس لے۔ اور یہ تقریر بغرض تفہیم مزید ہے۔ م۔ فہم ابو حنیفہ  
 وجب السعایۃ فی المستعی المشترك فی حالتی الیسار والاعسار و فی العبد المرہون بشرط الاعسار۔ پھر  
 واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے مشترک سعایت کرنے واسطے پر مطلقاً سعایت لازم کیا خواہ آزاد کو نے والا شریک خوشحال  
 ہو یا تنگ دست ہو (جبکہ شریک دوم اس سے سعایت چاہے) اور غلام مرہون کی صورت میں سعایت لازم ہونے کے لیے یہ شرط  
 کی کہ راہن تنگ دست ہو۔ تب آزاد شدہ مرہون پر سعایت ہوگی پس دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ کہ ملک  
 شریک اور ملک مرہون میں فرق ہے۔ لان الثابت للمرہون حق الملک وانہ ادنی من حقیقۃ الثابتہ للشریک المستعی  
 اس واسطے کہ مرہون کو غلام مرہون میں صرف ملکیت کا حق ثابت ہے یعنی صرف قبضہ استیفاء بدون ملک حقیقی ہے حالانکہ یہ حق تو  
 بہ نسبت حقیقی ملک کے کمتر ہے جو غلام مشترک کی صورت میں شریک ساک کو حاصل ہے۔ یعنی جس شریک نے آزاد نہیں کیا  
 بلکہ سکوت کیا اسکو غلام مشترک میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہے اور بیان مرہون میں صرف مرہون کو حق ملکیت ہے  
 فوجبت السعایۃ ہنہا فی حالہ واحداً اظہار النقصان رتبۃ۔ پس بیان صرف ایک ہی حالت میں (جبکہ راہن  
 تنگ دست ہو) غلام آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی تاکہ حق ملک کی کمی مرتبہ ظاہر ہو۔ اور وہاں دونوں حالتوں  
 میں سعایت واجب ہوئی تاکہ حقیقی ملک کا مرتبہ اعلیٰ معلوم ہو۔ بخلاف مشتری قبل القبض اذا اعتقہ مشتری  
 حیث لا یسعی للبائع الا فی روایۃ عن ابی یوسف والمرہون لیسعی۔ برخلاف اسکا اگر خریدے ہوئے غلام کو  
 قبضہ سے پہلے مشتری نے آزاد کر دیا تو وہ بائع کے واسطے ظاہر الروایۃ میں سعایت نہیں کر گا سوائے ایک روایت زاد کے  
 جو ابو یوسف رحمہ سے وارد ہوئی ہے اور مرہون سعایت کرے گا۔ جبکہ راہن تنگ دست نے اسکو آزاد کیا ہے وہ بیان بائع  
 کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ بائع کے واسطے سعایت نہیں کرتا اگرچہ مشتری تنگ دست ہو اور مرہون سعایت  
 کرتا ہے پھر بیان کیا وجہ ہے حالانکہ حق حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی ٹھہرایا ہے۔ جواب یہ کہ بائع کے واسطے حقیقی ملک معبر  
 نہیں ہے بلکہ بائع اور مرہون دونوں کو صرف حق ملک حاصل ہے یعنی قبضہ استیفاء حاصل ہے بلکہ اس قبضہ میں بھی بائع کمزور  
 ہے۔ لان البائع لا یملک فی الآخرۃ ولا یستوفی سن عینہ وکذاک یطل حقیقی بحبس بالا عار کا من مشتری  
 والمرہون یقلب حقہ ملکاً ولا یطل حقہ بالا عارۃ من الراہن حتی یکنہ الاسترداد فلو اوجبت السعایۃ فیہما  
 لسنوا بمن یحقین وذلک لا یجوز۔ اس واسطے کہ بائع کو بالآخر اس غلام میں ملکیت نہوگی یعنی قبضہ میں مجبوس رکھنا  
 بھی زائل ہو جائیگا اور وہ اس غلام کے عین سے ابناءق بھی وصول نہیں کر سکا ہے۔ بلکہ بائع کا حق دراصل مشتری سے  
 متعلق ہے خواہ وہ کسی مال سے ادا کرے) اور اسی طرح اگر وہ مشتری کو یہ غلام عاریت دیدے تو پھر اسکو حق کے واسطے  
 سکے کا بھی حق جائز ہوتا ہے (یہ تو بائع کا حق غلام منہج میں ہوتا ہے) اور مرہون کی یہ شان ہے کہ اسکا حق بدکر ملک ہو جاتا ہے  
 اور وہ اگر راہن کو مرہون عاریت دے تو اسکا حق یعنی روکنا باطل نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ راہن سے واپس لے کر مجبوس کر سکا ہے  
 اور مرہون کا حق جس قوی ہے لہذا مرہون آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوتی ہے اور خریدے ہوئے آزاد شدہ پر نہیں واجب ہوتی  
 پس اگر ہم ان دونوں پر سعایت واجب کو یکساں آوے کہ ہننے حق بائع اور حق مرہون دونوں کو مساوی کر دیا جاوے گا یہ جائز  
 نہیں ہے۔ جبکہ درحقیقت مرہون کا حق جس بہ نسبت بائع کے حق جس کے قوی ہے۔ فہم۔ اور بیان سے معلوم ہوتا ہے



کہ فقہائے خفیہ رحمہ اللہ کی نظر اجتہادی و قیاسی بہت دقیق و قوی ہے وہ سیدہ درہم فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ولو اقررت  
 برہن عمدہ بان قال رہن تک عند فلان و کذبہ البعد ثم اعقبت بحسب السعایۃ عندنا خلاف الزفر۔ اور اگر مولیٰ سے  
 اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے فلان شخص کے پاس رہن کیا اور غلام نے مولیٰ کو چھوڑنا بتلایا پھر مولیٰ نے اس  
 کی تائید کیا تو ہمارے نزدیک غلام پر سعایت واجب ہوگی اور اس میں زفر ہم کا خلاف ہے۔ کہ سعایت واجب ہوگی۔ ہو لیکن  
 باقرارہ بعد لعمری۔ زفر ہم اسکو بعد آزادی کے اقرار پر قیاس کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر غلام کو آزاد کیا پھر اقرار کیا کہ میں نے  
 اس کو اپنے غلام پر سعایت واجب نہیں جبکہ وہ تصدیق نہیں کرتا ہی اسی طرح اگر اقرار کرے آزاد کیا تو بھی یہ کہہ کر کہ وہ ذون مومن  
 مولیٰ اس پر ایک حق لازم کرتا ہے اور وہ منکر ہے۔ و نحن نقول انہ متعلق الحق فی حال ملک تعلیق فیہ لقیام لکن فیصح بطلان البعد  
 اور ہم کہتے ہیں کہ (یہ قیاس مع الفارق ہے) مولیٰ نے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا کہ جس حالت میں  
 غلام سے حق متعلق کر سکتا تھا بوجہ اپنی ملکیت قائم ہونے کے تو یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف بعد حق کے۔ یعنی مولیٰ  
 اقرار کرنے کے بعد آزاد کیا تو حالت اقرار میں یہ غلام اسکی ملک تھا اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی ملک کے ساتھ جس کسی کا  
 چاہے متعلق کرے اگرچہ درحقیقت وہ حق کسی عقد سے لازم نہ ہو مثلاً کہ میرے اس مکان پر زیہ کا سورہ یہ فرض ہے اور  
 زیہ جانتا ہے کہ میں نے کبھی اسکو فرضہ و ادھار نہیں دیا ہے تو بھی مالک کو اپنے اقرار کا اختیار حتیٰ کہ قاضی اس اقرار  
 حکم دیدہ بگا اور ایسا ہوگا کہ گویا اس نے زیہ کو اس مکان سے سورہ یہ عطا کرنے کا قصد کیا اور یہ اسکو اختیار ہے کہ چاہے کل  
 دیے اسی طرح جب اس نے اپنی ملکیت غلام پر مومن کے واسطے مال کا اقرار کیا تو غلام مذکور مومن ہو جائیگا اور جب  
 کر دیا تو اس پر سعایت واجب ہوگی برخلاف اسکے اگر غلام کو آزاد کر دیا پھر اس پر اقرار کیا تو وہ ملک میں جس پر اقرار نافذ  
 لائنہ حال انقطاع الولایۃ۔ اس واسطے کہ یہ اقرار بعد انقطاع ولایت ہے۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے  
 مولیٰ کو اس پر مالکانہ ولایت نہیں ہے۔ و لو دبرہ الراہن صحیح تدبیرہ بالاتفاق۔ اور اگر راہن نے مومن غلام  
 کیا تو بالاتفاق صحیح ہے۔ یعنی ہمارے و شافعی دونوں کے نزدیک صحیح ہے۔ اما عندنا فظاہر۔ پس ہمارے نزدیک  
 تو یہ حکم ظاہر ہے۔ کیونکہ غلام صحیح ہونا اور برکے سے بھی استحقاق عتق حاصل ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے۔ و کذبہ  
 لان اللہ بمر لا یمنع البیع علی اصلہ۔ اور یہی شافعی ہم کے نزدیک بھی حکم نکلا اس واسطے کہ مذکور ہونا انکی اصل  
 بیع سے منع نہیں ہے۔ مومن رہ سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے پس فرق یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک وہ رہا ہے  
 خارج ہو کر سعایت کرے بشرطیکہ راہن مفلس ہو۔ ولو کانت امۃ فاستولدها الراہن صحیح الاستیلاء بالمال  
 لائنہ نصیح مادی الحقیقین و ہوا للاب فی جاریۃ الابن فیصح بالاعلیٰ۔ اور اگر مومن کوئی باندی ہو کہ راہن ہے  
 اعلیٰ کہ اسکو ام ولد بنایا تو استیلاء بھی بالاتفاق صحیح ہے اس واسطے کہ استیلاء اس سے کفر سے ثبوت ہو جائیگا  
 وہ کفر سے یہ ہے کہ جو باپ کو اپنے پسری باندی میں حاصل ہوتا ہے۔ حالانکہ باپ مالک حقیقی نہیں ہے۔ و استیلاء راہن  
 بدرجہ اولیٰ صحیح ہو جائیگا۔ کہ وہ تو حقیقی مالک ہے۔ بالکل مدبر کرنا اور ام ولد بنانا دونوں صحیح ہیں۔ پھر ہمارے  
 یہ حکم ہے کہ۔ اذا صحا حر جاسن الراہن لبطلان المحلیۃ الا لایصح استیفاء الدین منہما۔ جب مدبر کرنا و اس  
 دون صحیح ہونے کو مدبر دام ولد دون مومن ہونے سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ رہن ہونے کا عمل نہیں رہتا  
 دام ولد سے فرضہ وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دون ہمارے نزدیک بیع کے قابل نہیں ہیں۔ اگرچہ  
 کے نزدیک مومن بر قابل فروخت ہے۔ فان کان الراہن مومرا ضمن قیمتہا علی تفصیل الذی ذکرنا  
 فی الاعتاق۔ پھر اگر راہن فخر خاں ہو تو مدبر دام ولد کی قیمت کا اس تفصیل کے ساتھ ضامن ہوگا جو ہے۔



نزد کرنے کی صورت میں بیان کی ہو۔ وان کان محسرا استسعی للمرتن المدبر و ام الولد فی جمع المدین  
 مان کسبہ مال المولی۔ اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرتن ان دونوں مدبر و ام ولد سے بڑے قرضہ کی کائی کرادے  
 سوا سٹے کہ ان دونوں کی کائی انکے ولی کی ملک ہوتی ہو۔ اگرچہ انکو آزادی کا استحقاق ہو گو وہ بعد موت مولی  
 کے حاصل ہوگا اور ابھی انکے متاع ملک مولی میں۔ بخلاف المعتق حبس لیسعی فی الاقل من الدین و من القيمة  
 ان کسبہ حقہ المحتبس عنده لیس الا قدر القيمة فلا یزاد علیہ و حق المرتن بقدر الدین فظلم لزمہ  
 لزیادہ۔ برخلاف آزاد شدہ کے کہ وہ مرتن کے قرضہ اور اپنی قیمت میں سے کتر کے واسطے سہی کرے گا اور کل قرضہ  
 ہی سہی اُس پر لازم نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ آزاد شدہ کی کائی اسکا ذاتی حق ہو اور آزاد شدہ کے پاس مرتن بقدر قیمت کے  
 رہا ہو تو اس مقدار سے زیادتی مہر نہیں ہو سکتی ہو اور مرتن کا حق بقدر قرضہ کے ہو تو قدر قرضہ سے زیادہ مہر نہیں  
 لازم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ قیمت تک اسکا پاس حق رک گیا ہو پس قیمت سے زیادہ نہیں دے سکتا ان اگر قیمت سے  
 ہی قرضہ کم ہو تو صرف قرضہ تک سہی ہوگا اس واسطے کہ اگر قرضہ نہ ہوتا تو وہ کچھ سہی نہوتا۔ بلکہ اپنی کائی اپنے پاس رکھا  
 ہو کہ وہ آزاد ہو چکا ہو برخلاف مدبر و ام الولد کے کہ ابھی انکی کائی انکے مولی کے واسطے ہر قہر لوگ ہوتا قرضہ ادا کرنا ہوتا  
 ہ انکی قیمت سے نام نہ ہو۔ ولای رجعان بما یودی ان علی المولے بعد یسارہ لانہا اویاہ من مال المولے  
 المعتق یرجع لانه ادی ملکہ عنہ و ہو مضطر علی مامہ۔ اور مدبر و ام الولد نے جو کچھ ادا کیا وہ مولی سے بعد اسکی  
 و شمالی کے واپس نہیں لے سکتے ہیں اس واسطے کہ انہوں نے تو مولی ہی کے مال سے ادا کیا دیکھو کہ انکی کائی مولی کا مال  
 ہی اور آزاد شدہ غلام البتہ مولی سے واپس لیتا ہو اس واسطے کہ اسنے اپنی کائی اپنے مولی کی طرف سے ادا کی (اور بخوشی  
 اطہر نہیں ادا کی بلکہ وہ اس ادا کرنے پر بکلم خرع لا جاری جیسا کہ ادبر کر راف۔ اور جو کئی اسطرح لا جاری سے دوسرے  
 کی طرف سے ادا کرے وہ واپس لینے کا مستحق ہوتا ہو۔ و قبل الدین اذا کان موطلا لیسعی المدبر فی قیمتہ لانہ عوض  
 لمرتن حتی یخس سکانہ فیتقدر بقدر المعوض بخلاف ما اذا کان حالاً لانہ لقیضی بہ الدین۔ اور بعض نے  
 زائد اگر مرتن کا قرضہ سیادی ہو تو مدبر اپنی قیمت میں سہی کرے گا۔ اس واسطے کہ یہ مال اسکے رہن کا عوض ہو حتی کہ بجائے اسکے  
 رجون ہوگی تو اسکی مقدار اسی قدر ہوگی جو بعض کے مقدار ہو برخلاف اسکے جب قرضہ فی الحال واجب الاداء ہو تو نہیں  
 سوا سٹے کہ اسکی کائی سے قرضہ ادا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ جب مدبر ہونے سے وہ رہن سے خارج ہوا تو اسکے عوض کو بھٹکا  
 ہونا چاہیے پس اسی کے اندازہ پر اسکا عوض ہوگا اور وہ اسکی قیمت ہو کیونکہ بالفعل قرضہ ادا نہیں کیا جائیگا لہذا وہ قیمت  
 لے کے ادا کرے تاکہ مرہون رہے اور یہ ایسے قرضہ میں نہیں جو فی الحال واجب الاداء ہو کیونکہ وہ کائی کر کے قرضہ ادا کرتا جاوے اور  
 قیمت کی مقدار ضرور نہیں ہو۔ ولو اعتق الراہن المدبر۔ اور اگر راہن نے اس مدبر کو آزاد کر دیا۔ یعنی پہلے اسکو مدبر کیا  
 بعد میں سے خارج ہو گیا پھر اسکو آزاد کر دیا۔ و قد قضی علیہ بالسعیۃ او لم یقض لم یسع الا بقدر القيمة۔ اور حال یہ کہ مدبر  
 مذکور گائی کے قرضہ ادا کرنے کا حکم ہو چکا یا نہیں ہو اگر وہ اب نقد بقدر قیمت کے سعایت کو گاف۔ اس سے زیادہ سعایت  
 نہیں کر سکتا اگرچہ قرضہ نام نہ ہو۔ لان کسبہ بعد المعتق ملکہ و ما اداہ قبل المعتق لایرجع بہ علی مولاه لانہ من مال المولے۔ ہونے کے  
 بجا آزاد ہو جانے کے اسکی کائی فور اسکی ملک ہو اور واضح ہو کہ آزاد ہونے سے پہلے جو کچھ اسنے کار مرتن کو ادا کیا وہ  
 مولی سے واپس نہیں لے سکتا ہو اس واسطے کہ وہ تو مولی کا مال تھا۔ ان بعد آزادی کے جو کچھ اسنے بکلم شرعی ادا  
 کیا وہ بعد و شمالی مولی کے اس سے واپس لے گا۔ بالجو کلیہ قاعدہ یہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے  
 مدبر و ام الولد سے خارج ہو گیا تو راہن خاص ہو خواہ و شمالی میں اسوقت ادا کرے یا مفلسی میں مرہون غلام ادا کرے



بفصیل مذکورہ بالا۔ بہر حال مرتن کو ضمان ملتا چاہیے یا قرضہ ادا ہونا چاہیے۔ وگرنہ ایک نو استہلاک الیہ من لکھ  
اور اسی طرح اگر راہن نے مرہون کو تلف کر دیا۔ تو بھی ضمانت ہوگی کہ مرہون غلام کو آزاد دیا۔ یا غیرہ کرنا رہن  
تلف کرنے کے معنی میں ہے۔ تو تلف میں ضمان ہوگا۔ لہذا حق محترم مضمون علیہ بالاتلاف۔ اس واسطے کہ مرتن کو  
حق محترم ہو جو وجہ تلف کرنے کے اس پر مضمون ہو۔ پس ضمانت اس پر لازم ہوگی جو مرتن کو ادا کرے۔ و الضمان رہن  
فی بدل المرتن لقياسه مقام العین۔ اور یہ ضمان قبضہ مرتن میں مرہون رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون کے قائم مقام  
ہے۔ فان استهلكه اجنبی فالمرتن ہو الخضم فی تقصيره في اخذ القيمة وتكون رهناني بدلا لانه الحق  
لعین الرهن حال قيامه فكذا فی استرداد ما قام مقامه۔ اور اگر مرہون کو سوائے راہن کے کسی اجنبی نے  
تلف کیا تو تادان لینے میں مدعی بھی مرتن ہوگا پس قیمت کے لیکر اور یہ قیمت اس کے قبضہ میں رہن رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون  
کا اول سخی ہے جب وہ موجود ہو تو اسی طرح جو چیز اس مرہون کے قائم مقام ہو جاوے اس کے مسترد کرنے میں بھی وہی حق ہوگا  
فمن پس وہی غاصہ کر کے تلف سے تادان وصول کرے اور تادان اس کی قیمت ہوگی۔ والواجب علی ہذا  
الاستهلاك قيمة يوم ملك۔ اور تلف کرنے والے پر قیمت وہ واجب ہوگی جو مرہون تلف ہونے کے روز تھی۔  
فمن یعنی جس دن تلف نے تلف کیا اس دن جو قیمت تھی وہ تادان دے۔ فان كانت قيمة يوم استهلاكه  
خمس مائة ويوم رهن الف اغرم خمس مائة وكانت رهنا وسقط من الدين خمس مائة فنصار الحكم فی الخمس  
الزاماً كانه ملك باق۔ پس اگر تلف کے تلف کرنے کے روز مرہون کی قیمت پانچ سو درم ہو اور راہن  
کرنے کے روز ہزار درم ہو تو تلف نقطہ پانچ سو درم کا ضمان ہوگا اور یہ قیمت رہن رہیگی اور قرضہ مرتن سے پانچ سو  
درم ساقط ہو گئے پس پانچ سو درم جو ضمانتی قیمت سے زائد رہے انہیں حکم یہ ہوا کہ گویا آسانی آفت سے تلف ہونے  
فمن اور جب مرہون کسی آسانی آفت سے تلف ہو تو جہاں تک حد قرضہ ہو اس قدر قرضہ سے ساقط ہو جانا اور  
بیان اگرچہ آسانی آفت سے تلف نہیں بلکہ ایک شخص اجنبی نے تلف کیا لیکن قیمت کی گھٹی سے پانچ سو درم زائل ہو  
تو گویا آسانی آفت سے تباہ ہوئے ہیں لہذا قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ والمعتبر فی ضمان الرهن القيمة  
يوم القبض لا يوم الفكاك۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تادان میں وہ قیمت معتبر ہے جو قبضہ کے روز تھی اور  
وہ نہیں جو فک رہن کے روز ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مرتن کے ذمہ داری میں ہزار درم قیمت روز قبضہ کی معتبر ہے حالانکہ  
اجنبی نے پانچ سو درم روز تلف کی قیمت تادان دی پس پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ لان القبض السابق مضمون  
علیه لانه قبض استيفاء۔ اس واسطے کہ قبضہ سابق بذمہ مرتن ضمانتی ہے اس واسطے کہ یہ قبضہ استيفاء تھا۔  
ابھی تادان اس پر لازم نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر راہن کو دیدے تو قرضہ مل وصول کرے۔ الا انہ یقرر عند الملاك۔ لیکن  
تادان بردت مرہون تلف ہونے کے مضبوط و متقرر ہو جائیگا۔ پس وہ پانچ سو درم کا ضمان ہوگا۔ و لو ملك  
المرتن والدين موجد غرم القيمة لانه اتلف ملك الغير وكانت رهناني بدله حتى یحل الدين لان  
الضمان بدل العین فاخذ حكمه۔ اور اگر مرتن نے مال مرہون تلف کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قرضہ سیاد ہی ہو اور  
سیاد باقی ہے تو مرتن اس کی قیمت تادان دے اس واسطے کہ اسے ملک غیر تلف کی (کہ عین مرہون ملک راہن ہی) پھر  
یہ قیمت بھی مرتن کے پاس مرہون رہیگی بیان تک کہ اولے فرض کا وقت آوے اس وجہ سے کہ قیمت ضمانت زرع  
عین ہو تو اسے بھی عوض کا حکم پایا۔ اور عوض رہن تھا تو قیمت عوض تھی رہن رہیگی۔ و اذا حل الدين  
و هو علی صفة القيمة استوفی المرتن منها قدر حقه لانه جلس حقه ثم ان كان فيه فضل يردہ علی الراهن



لانہ ہل لکہ وقد فرغ عن حق المرتهن۔ اور جب ادائے قرض کا وقت آیا اور حال یہ کہ قرضہ جنس قیمت سے ہو  
 (مثلاً قرضہ بھی درم ہو اور قیمت بھی درم ہو) تو مرتهن اس قیمت مرہونہ میں سے بقدر اپنے حق کے وصول کرے اس واسطے  
 کہ یہ اسکے حق کی مجلس سے ہو بجز اگر کچھ باقی رہے تو وہ راہن کو واپس دے اس واسطے کہ یہ اسکی ملکیت کا سعادہ ہو  
 اور حق مرتهن سے فارغ ہو چکا ہو۔ یعنی عین مرہون جو ملک راہن تھا اسکا عوض یہ قیمت ہو اور اس سے  
 حق مرتهن بقدر متعلق تھا وہ بھی ادا ہو چکا تو یہ بالمتعلق حق غیر کے باقی ہو پس راہن کو واپس دے یہ سب لامرتهن  
 کے تلف کرنے کا بیان ہے۔ وان نقصت عن الدين بتراجع السعر الى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم  
 الدين اثنى اربعين الف مائة وسقط من الدين مائة لان ما انتقص كالمالك وسقط  
 الدين بقدره ونقصت قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر وجب عليه  
 الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم التلف۔ اور اگر قرضہ سے مرہون کی قیمت بوجہ نرخ گھٹ جانے کے کم ہو کر پانچ سو  
 درم ہو گئی حالانکہ رہن کرنے کے روز اسکی قیمت ہزار درم تھی (اور قرضہ بھی ہزار درم ہی) تلف کرنے سے پانچ سو درم  
 واجب ہوئے اور قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے اس واسطے کہ بوجہ نرخ سے گھٹی ہوئی وہ بقدر تلف ہو اور اسی قدر قرضہ  
 میں سے ساقط ہو گیا۔ وبتراجع سودم گھٹی کے برابر قرضہ بھی ساقط ہوا اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ رہن کے روز تھی  
 اور وہ مرتهن پر مضمون بوجہ قبضہ سابق یعنی يوم الدين ہو نہ وہ قیمت جو نرخ گھٹ جانے پر ہو اور مرتهن پر باقی بوجہ تلف  
 کرنے کے واجب ہوئی اور وہ مرہون کی وہ قیمت ہو جو تلف کرنے کے روز تھی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ پانچ سو درم بوجہ  
 گھٹی نرخ کے مرتهن کے قرضہ سے ساقط ہوئے اور پانچ سو درم اسکے تلف کرنے کے روز کی قیمت واجب ہوئی۔ ان اگر  
 تلف نہ کرتا بلکہ محسوس رکھتا یہاں تک کہ راہن تک رہن کرتا تو ہزار درم قرضہ بکرا بنی چیز لیجاتا تو وہ اسکی قیمت گھٹی ہو  
 یا بڑھی ہو اور تلف کرنے کی صورت میں گھٹی نرخ کی بھی بندہ مرتهن لازم آئی گو یا اسکے پاس آسانی آفت سے تلف  
 ہو گئی۔ قال واذا اعار المرتهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملاً فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمنافاة  
 بين يد العارية ويد الراهن فان هلك في يد الراهن هلكه بغیر شئ لغوات القبض المضمون للمرتهن  
 وان يسترجه لئلا يده لان عقد المرتهن باق الا في حكم الضمان في الحال الا ترى انه لو هلك لراهن  
 قبل ان يردده على المرتهن كان المرتهن احمق به من سائر العرعار۔ اگر مرتهن نے مال مرہون راہن کو عاریت  
 دیا تاکہ اسکی خدمت کرے یا اسکا کوئی کام کر دے پس راہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتهن کی ضمانت سے خارج  
 ہو گیا اس واسطے کہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں منافات ہے (کیونکہ قبضہ عاریت سے ضمان نہیں اور قبضہ رہن سے  
 ضمان ہے) پس اگر مرہون مذکور راہن کے قبضہ عاریت میں تلف ہو جاوے تو مرتهن پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی راہن کا  
 مال گیا اس واسطے کہ مرتهن کا قبضہ مضمون جاتا رہا تھا جبکہ رہن کو عاریت دیدیا اور مرتهن کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر اس  
 کے قبضہ سے واپس لے اس واسطے کہ عقد رہن باقی ہو اسے فی الحال حکم ضمانت کے یعنی فی الحال تلف ہو تو مرتهن ضمان  
 نہیں ہو اور اسکے سوا باقی امور میں حکم رہن باقی ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسکو واپس دینے سے پہلے راہن مرجا  
 تو بھی راہن کے دیگر قرضخواہوں کی نسبت مرتهن اس عین مرہون کا زیادہ مقدار ہو۔ چنانچہ اس مرہون کے  
 حق سے اول مرتهن اپنا قرضہ وصول کرے گا اس سے صحت ظاہر ہے کہ عاریت دینے سے حق رہن باقی رہتا ہے۔ واما  
 لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الا ترى ان حكم الرهن  
 ثابت في ولد الراهن وان لم يكن مضموناً بالملك۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ عاریت کچھ لازمی قبضہ نہیں ہوتا



در مرقن جب چاہے پھرے اور فی الحال تاوان نہ دینا رہن کے سنائی نہیں، اس واسطے کہ تاوان ہر حال میں ہونا چاہیے  
 رہن کے لازم سے نہیں ہو کر کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہوتا ہے یعنی قبضہ مرقن اس پر بھی  
 ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ تلف ہونے سے ضمانت لازم نہیں آتی ہر قسم۔ تو بچہ مرقن غیر مرقن ٹھہرا پس ثابت ہوا کہ مرقن  
 ہونا رہن کے لازم سے نہیں ہے پس بعض حالت میں مرقن ہوتا ہے اور بعض حالت میں نہیں ہوتا۔ واذ ابقی عقد الیہن  
 فاذا اخذه عاد الضمان لانه عاد القبض فی عقد الرهن فیعود لبعثته۔ اور جب عقد ہن باقی رہا تو جب مرقن  
 اس مرقن عاری کی گواہی سے لے لیا تو ضمانت کا حکم عود کر گیا یعنی پھر مرقن ہو جائیگا اس واسطے کہ عقد الیہن میں قبضہ  
 نے عود کیا تو اجنبی صفت کے ساتھ عود کر گیا۔ یعنی مرقن عود کر گیا پس عدم ضمان اسی وقت تک ہو کہ مرقن کا قبضہ  
 بوج عاریت دینے کے باقی ہو۔ وکذلک لو اعاد احدہما اجنبیا باذن الآخر سقط حکم الضمان لما قلنا۔ اور  
 اسی طرح اگر راہن یا مرقن نے کسی اجنبی کو مرقن عاریت دیا اور یہ نصرت دوسرے کی اجازت سے کیا تو بھی مرقن کے  
 ذمہ سے حکم ضمان ساقط ہو گیا بدلیل مذکورہ بالا۔ کہ عاریت و ضمان رہن میں منافات ہے نہ پھر جب مرقن کے  
 قبضہ میں واپس آوے تو ضمان بھی عود کر گیا۔ وکل واحد منهما ان یردہ رہنا لکان لان لكل واحد حق  
 محترم فیہ۔ اور راہن و مرقن میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مستغیر سے واپس لے کر یا ستر سابق اس کو مرقن کر دے  
 اس واسطے کہ اس مرقن میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے حق محترم حاصل ہے۔ اور یہ حق لازمی ہے نہ کہ  
 رعایت سے عاریت تو رد یا جائیگا۔ و ہذا بخلاف الاجارۃ والبیع والہبۃ من اجنبی اذا باشر احدہما باذن  
 الآخر حیث یخرج عن الرهن فلا یعود الا یعود مستدا۔ اور یہ حکم یعنی مرقن کی عاریت دینے کا جو مذکور ہوا برخلاف  
 مرقن اجارہ دینے یا فروخت یا بیہ کرنے کے ہے کہ اگر مرقن کو راہن یا مرقن نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کے ہاں  
 فروخت کیا یا اجارہ یا بیہ دیا (تو دوسرا اس کو جب چاہے واپس نہیں لے سکتا بلکہ) وہ مرقن ہونے سے خارج ہو جائیگا  
 پھر رہن میں عود نہیں کرے گا اگرچہ جبکہ جدید عقد باندھا جاوے۔ یعنی از سر نو اس کو رہن کرے تو ہو سکتا ہے۔ و  
 لو مات الراہن قبل الرد الی المرتهن یكون المرتهن اسوة للقرار لانه تعلق بالمرتهن حق لازم بہذہ  
 التصرف فاسقط فیصل بہ حکم الرهن۔ اور اگر مرقن کو واپس دینے سے پہلے راہن مر گیا (حالانکہ مرقن کی رضامندی  
 سے وہ مرقن کسی کے ہاتھ فروخت یا بیہ یا اجارہ کر چکا ہے پھر وہ کسی سبب سے راہن کی ملک میں آگیا ہے) تو مرقن اس  
 مال میں راہن کے دیگر قرضوں کے مساوی ہوگا (زیادہ مقدار نہیں ہوگا) اس واسطے کہ بوج بیع یا اجارہ یا بیہ و غیر  
 تصرفات کے اس مال سے غیر کاف لازمی متعلق ہو گیا تو اس کی وجہ سے رہن کا حکم باطل ہو جائیگا۔ اما بالعاریۃ تعلق  
 بہ حق لازم فافترقا۔ را عاریت دینا تو اس کے ساتھ کسی کاف لازمی متعلق نہیں ہوتا پس دونوں قسم کے تصرفات میں  
 فرق ظاہر ہو گیا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ اگر مرقن رضامندی مرقن کے راہن نے خود عاریت لیا یا کسی اجنبی کو دیا  
 تو مرقن اس کا حقدار اول ہے خواہ زندہ ہو یا مر جاوے اور اگر چاہے عاریت کے اس کو بیع کیا یا بیہ یا اجارہ دیا تو وہ مرقن  
 نہیں رہا اور اس کے ساتھ غیر کاف لازمی متعلق ہو گیا حتیٰ کہ اگر راہن مر جاوے اور اس کے مال میں یہ مرقن یا اجارہ سے مثلاً  
 اجارہ سے واپس آیا ہو یا ایک عرصہ کے بعد اسے بیہ پھر یا بیع یا مشتری سے خرید لیا یا اقالہ کر لیا ہو تو مرقن کو اس مال  
 کے ساتھ کوئی حق مزید نہیں بلکہ وہ راہن کے دیگر قرضوں کے برابر ہے جس حد رسد باریگا۔ واذ استعار المرتهن  
 المرهن من الراہن لیسئل بہ۔ اور اگر مرقن نے مال مرقن (مثلاً آٹہ و پھاوڑ و غلام وغیرہ) کو راہن سے مستعار  
 مانگنا کہ اس سے اپنا کام لے۔ کہ مرقن کو مرقن سے نفع اٹھانا بدون فسخی و اجازت راہن کے حرام ہے



پس راہن نے اسکو مستعار دیا۔ فہلک قبل ان یا خذنی العمل۔ پھر کام شروع کرنے سے پہلے مرہون مذکور تلف ہو گیا۔  
 فن۔ مثلاً غلام تھا کہ وہ مر گیا یا آہ و بکا گیا۔ ہلک علی ضمان الراہن لبقا وید الراہن۔ قسب کا تلف ہونا راہن  
 کے ضمان پر ہو گا کیونکہ قبضہ رہن ابھی باقی تھا۔ یعنی راہن کی ضمانت بذمہ مرہن لازم ہوگی حتیٰ کہ بقدر اسکی قیمت  
 کے قرضہ مرہن ساقط ہو جائیگا اور اگر قرضہ کم ہو تو کمال ساقط ہوا اسواسطے کہ جب تک مرہن اس سے کام شروع نہ کرے تک  
 قبضہ سابق یعنی قبضہ رہن باقی رہے پھر جب تک عاریتی کام لے نہ لے تک عاریتی اجازت ہو اور کام سے فارغ ہونے ہی ضمانت  
 قبضہ عود کر گیا۔ وکذا اذا ہلک بعد الفرج سن العمل لا یرفع ید العاریۃ۔ اور اسی طرح اگر کام سے فراغت کے بعد  
 مرہون تلف ہو تو بھی ضمانت راہن تلف ہو گا اسواسطے کہ قبضہ عاریت رفع ہو چکا۔ کیونکہ راہن نے صرف کام تک  
 عاریت دیا۔ ولو ہلک فی حالۃ العمل ہلک بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالاستعمال وہی مخالفت لید الراہن  
 فانفعی الضمان۔ اور اگر مرہون مذکور مرہن کے کام لینے کی حالت میں تلف ہوا تو مرہون ضمانت کے تلف ہوا اسواسطے  
 کہ استعمال کی وجہ سے قبضہ عاریت موجود ہے اور حال یہ کہ قبضہ عاریت کو قبضہ رہن سے مخالفت ہے تو ضمانت نذر رہی۔  
 کیونکہ عاریت میں ضمانت نہیں ہوتی، تو ضمانتی قبضہ رہن اسوقت ممکن نہیں اور جب قبضہ رہن پر تلف ہوا تو مرہن ضامن  
 بھی ہوا۔ وکذا اذا اذن الراہن المرہن بالاستعمال لما یبناہ۔ اور اسی طرح جب راہن نے مرہن کو مرہون استعمال  
 کرنے کی اجازت دی ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت ہوگی کیونکہ اکسہی حالت میں ضمانت وغیر ضمانت  
 میں نہیں ہو سکتی۔ اور اگر مرہن نے کہا کہ حالت استعمال میں مرہون تلف ہوا اور راہن نے کہا کہ نہیں بلکہ غیر استعمال  
 میں تلف ہونے سے ضمانت واجب ہے تو قبل مرہن کا قبول ہو اور راہن اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے۔ ع۔ و سن استعار سن  
 غیرہ فی البیرونی قمار ہنہ بہ من قلیل او کثیر فہو جائز۔ جس کسی نے دوسرے سے ایک کپڑا (مثلاً دو خالہ) اسواسطے استعار  
 کیا کہ اسکو رہن کر لیا تو جعفر قلیل یا کثیر کے عوض رہن رکھے جائے۔ فن۔ مثلاً زمین بکرے دو شاہ مانگا کہ میں اسکو بکرے  
 میں رہن کروں پھر آپ کا دو شاہ فک رہن کر دوں گا اور بکرے دید یا تو زید کو اختیار مطلق ہے کہ چاہے دس دویہ پر رہن کرے  
 یا ہزار دویہ پر رہن رکھے اور زمین نے اسکو مطلق رہن کی اجازت دی تو قلیل و کثیر سب جائز ہے۔ و لا یتبرع بالثبات ملک الیہ  
 فیعتبر بالتبرع بالثبات ملک العین والید۔ اسواسطے کہ عاریت دینے والا تو خالی قبضہ کی ملکیت دینے میں تبرع ہے یعنی بیع  
 دینا لازم نہیں تھا بلکہ اسنے احسان کے طور پر بیع کر قبضہ دید یا تو اس احسان کو ایسے احسان پر قیاس کیا جاوے جس سے  
 سنہ ملک عین و قبضہ دو وزن دید یا ہو سو ہو قضا الدین۔ اور ملک عین و قبضہ دو وزن کی صورت ہے کہ قرضہ ادا کیا۔  
 فن۔ پس اگر زمین بکرے عبادت لی کا آپ کے مال سے میں اپنا قرضہ ادا کر دوں تو صحیح ہے جبکہ وہ اجازت دید سے  
 اور اسی طرح اگر بکرنے احسان کے طور پر دید کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہے حالانکہ ادا سے قرضہ میں سنہ مال کا عین  
 و قبضہ دو وزن دید یا تو خالی قبضہ دید یعنی رہن کرنے کے بعد شاہ دید بھی جائز ہے۔ و يجوز ان ینفصل ملک الید عن  
 ملک العین فہو مال المرہن کا ینفصل نہ والا فی حق البائع۔ اور جائز ہے کہ مرہن کے واسطے راہن کو ثبوت کی راہ سے  
 ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بکرنے کے حق میں زوال کی راہ سے جدا ہوتی ہے۔ یعنی جسے بالغ سے صبیح فرقت  
 کرنے کے بعد پہلے ملک عین زائل ہوتی ہے پھر جب اسنے مشتری کو قبضہ دید یا تو ملک قبضہ بھی زائل ہو جاتی ہے اسی زوال  
 کی طرح ثابت ہونے میں بھی مشتری کے واسطے پہلے ملک عین ثابت ہوتی ہے پھر ملک قبضہ ثابت ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ملک عین  
 اور ملک قبضہ میں جدائی ہوتی ہے اسی طرح مرہن کے واسطے راہن کو ملک قبضہ ہو جاتی ہے اور ملک عین نہیں ہوتی، پس  
 ہاں کہانی ملک قبضہ کو مرہن کی ملک میں دید یا تو اگرچہ وہ عین کا ملک نہیں ہے۔ نیز جیسے اپنی ملک چکر رہے کرنا جائز ہے



اسی طرح ایسی چیز جسکا سنے مستعار لیا ہو رہن کرنا جائز ہے۔ پس اس استدلال سے صرف یہ ثابت ہوا کہ غیر سے مستعار نیکو رہن کرنے سے مرہن کو قید کا حق حاصل ہو جائیگا۔ رہا یہ کہ ہر قلیل و کثیر کے عوض رہن کرنا جائز ہے تو اسکی دلیل یہ کہ معین اسکو مطلق اجازت دی (مطلق سے اسکو اختیار ہو گیا۔ والاطلاق واجب الاعتبار خصوصاً فی الاعسار) لان الجہال فیہا لا تقضی الی المنازعة۔ اور مطلق ایسی چیز ہے کہ اسکو اعتبار کرنا (عموماً) واجب ہے خصوصاً عاریتہ رہنے میں بدرجہ اولی واجب ہے اسولے کہ عاریت میں جہول ہونا جھگڑے تک ذلت نہیں پہنچاتا ہے۔ پس کیونکہ وہ تو اول ہی سے عتاب و دلیلی کے طور پر احسان ہے۔ یہ اسوقت کہ معین نے مطلق اجازت دی ہو۔ ولو عین قدر الايجور مستعیر ان برہنہ با کثر منہ ولا باقل منہ۔ اور اگر معین نے کوئی مقدار معین کر دی ہو (مثلاً سو روپیہ) تو مستعیر کو روپیہ نہیں کہ اس سے زیادہ کے عوض رہن کرے اور اس سے کم کے عوض رہن کرے۔ یعنی کئی بیشی نہیں جائز ہے اور یہ تصریح ہے کہ جسے راہی نہیں جائز ہے اسی طرح کئی بیشی نہیں جائز ہے۔ لان التقیید مفید و ہونیفی الزیادۃ لان غرضہ الاحساس بباہر اسرا وادہ۔ اسولے کہ معین کا قید لگانا مفید ہے یعنی یہ قید مقدار معین کی بیفائدہ نہیں بلکہ مفید ہے اور اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے یعنی اس سے زیادہ قرضہ کے عوض رہن کرے کیونکہ اسکی غرض یہ کہ اسقدر قرضہ کے عوض مجبوس ہو کہ جسکا ادا کرنا آسان ہو۔ اور حکم رہن پہلے معلوم ہوا کہ اگر مرہون مثلاً ہزار روپیہ کی مالیت ہو اور وہ سو روپیہ پر مرہون ہو تو تلف ہو جانے کے وقت سو روپیہ قرضہ ساقط ہوگا اور باقی نو سو روپیہ بھی امانت جائیگا کہ مرہون اسکا فاسد ہوگا تو قید مذکور در بارہ کئی بیشی مفید ہے۔ و ہونیفی النقصان ایضاً۔ اور قید مذکور کی کئی بیشی نفی کرتی ہے۔ پس یعنی مستعیر اسکو مقدار معین سے کم کے عوض بھی رہن کرے۔ لان غرضہ ان یصیر مستوفیاً للاحکام بقابلہ عند الملک لیرجع علیہ۔ کیونکہ اسکی غرض یہ ہے کہ مرہون تلف ہونے پر اکثر بمقابلہ مرہون کے وصول پانے والا نہ ہو تاکہ معین اس سے واپس لے۔ پس یعنی اگر مرہون تلف ہو تو بقدر قرضہ ہی اسی قدر ضمانت مرہن میں تلف ہوگا اور باقی امانت میں جانا ہے پس اگر مرہون نے مرہون کی قیمت سے بہت کم لیا ہو تو صرف مرہون میں سے ہی قدر رہن کے وصول پایا پس اسی قدر معین اس سے لے سکتا ہے اور باقی جو کچھ امانت گیا تو معین بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا پس معین کی غرض یہ ہے کہ جو مقدار اسنے معین کی اس سے کم نہ لے تاکہ معین کو اس سے اسقدر وصول ہو سکے جو مستعیر راہن سے خود مرہن سے لیا ہے اس طرح کہ تلف ہونے کے وقت مرہن اس مقدار کا فاسد ہو جائے کہ اسقدر قرضہ ساقط ہو گیا۔ اور یہی وجہ یہ ہے کہ عاریت اگر بدون قیدی مستعیر کے تلف ہو تو وہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر مستعیر نے دوسرے کی قیدی سے اس کاوان لیا تو یہ معین لے لیگا مثلاً دیر نے بکے ایک غلام مستعار لیا اور اس غلام کو خالہ نے خطائے قتل کیا اور مستعیر کو حرمۃ قیمت تاوان دیا تو معین یہ تاوان لے لیگا۔ اسی طرح یہاں بھی مستعیر راہن نے مرہن سے بقدر قرضہ کے تاوان پایا جبکہ مرہون تلف ہوا تو معین اسقدر مستعیر سے لے لیگا اسی غرض سے عاریت کے وقت جو مقدار اسنے مقرر کر دی تھی اس سے کم کے عوض رہن نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ قید مفید ہے۔ و کذلک التقیید بالجنس وبالمرہن وبالبلد لان کل ذلک مفید اور اسی طرح اگر معین نے معاوضہ کے ساتھ کسی جنس کی قید لگائی یا مرہن معین کیا یا شہر معین کیا تو مستعیر اسولے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے۔ پس جنس قرضہ کی قید مفید ہے۔ لیسر البعض بالاضافۃ الی البعض۔ کیونکہ بعض جنس بہ نسبت بعض دیگر آسانی سے میسر ہوتی ہے۔ مثلاً کاشمیر اگر گہون ادھار لیکر رہن دے تو اسکو وقت پر گہون ادا کرنا بہ نسبت زر نقد کے زیادہ آسان ہوگا یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شاید مستعیر نے نہ چھوڑا یا تو مجھے خود چھوڑا یا پڑے اور اسوقت مجھے فحون جنس آسانی سے میسر آئے تو یہ قید مفید ہے اور مستعیر نے مثال مذکور بغرض تفہیم بیان کی ہے۔



اسی طرح مرہن کی قید لگانا بھی مفید ہے۔ و تفاوت الاشیاء فی الامانۃ والحفظ۔ اس واسطے کہ امانت داری و حفاظت مرہن میں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ پس متدین آدمی کو ایسا لکھ گیا کہ مرہن بیش قیمت کو خیر تلف کیے کے کدے کہ وہ ضائع ہو گیا تاکہ اسکو صرف اسنے قرضہ کے عوض ہضم ہو جاوے اور نیز امانت دار لوگوں میں بھی بعض غیر کے مال کو خیال کر کے حفاظت کرتے ہیں اور بعض سستی کرتے ہیں اور اسی طرح شہر کی قید بھی اس نظر سے مفید ہے کہ اگر قرض میں آسانی ہو اور بعض مقام محفوظ و لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض بدنام ہوتا ہے۔ بالجواب عاریت دینے والے نے مستعیر سے مقدار قرضہ و جس و مرہن اور شہر و قصبہ کی تعین کی کہ اس پر اس قید کا لحاظ واجب ہے جس اگر اسے لحاظ رکھا تو یہی مفید ہے۔ و اذا خالف کان ضامنا۔ ہوا اگر مستعیر نے میر کی قید سے مخالفت کی تو وہ عاریت کا ضامن ہو جائیگا۔ پس میر کو تاوان لینے کا اختیار ہوگا۔ ثم ان شاء المیر ضمن المستعیر و تیمم عقد الرحمن فمابینہ و مرہن المرہن لانه ملکہ باق و الضمان فبقین انہ زہن ملک نفسه۔ بھر میر کو اختیار ہے کہ چاہے مستعیر سے تاوان لے لے اور عقد مرہن اس کے مرہن کے درمیان پورا ہو جائیگا اس واسطے کہ ادا کے تاوان سے وہ مرہن کا مالک ہو یا تو ظاہر ہو کہ اسنے اپنی ذاتی ملک مرہن کی۔ پس یعنی جب میر نے مستعیر سے تاوان لے لیا تو عقد مرہن جو مستعیر و مرہن کے درمیان واقع ہوا وہ صحیح ہو گیا۔ و ان شاء ضمن المرہن و يرجع المرہن بما ضمن و بالذین علی الراہن و قد بینا ہ فی الاستحقاق۔ اور اگر چاہے تو وہ مرہن سے تاوان لے لے اور مرہن لے جو تاوان ادا کیا وہ مال تاوان مع قرضہ کے راہن سے واپس لیگا اور جسے اسکو مرہن کا استحقاق ثابت ہو لے میں بیان کیا ہے۔ پس یہ سب اس صورت میں کہ مستعیر نے میر سے مخالفت کی ہو۔ و ان وافق بان رہنہ بمقدار ما امرہ بہ۔ اور اگر مستعیر نے میر کے ساتھ مخالفت کی باقی طور کہ جس مقدار کا حکم دیا تھا اسی کے عوض عاریت رہن کی۔ پس تو بعد کے دیکھا جاوے۔ ان کانت قیمتہ مثل الدین او اکثر فملک عند المرہن بطل المال عن الراہن لتمام الاستيفاء بالملک۔ اگر مستعار دوشالہ کی قیمت سادی قرضہ باز آمد ہو پس مرہن کے پاس دوشالہ تلف ہو گیا تو راہن سے قرضہ ساقط ہو گیا کیونکہ تلف ہونے سے مرہن پورا قرضہ بھر پانے والا ہو چکا۔ و وجب مثلہ لرب الثوب علی الراہن لانه صار قاضیا دینہ بما لا بهذا القدر و ہوا الموجب للرجوع دون القبض بل اذ لانه برضاہ۔ اور مستعار دوشالہ کے واسطے راہن پر اس کے مثل واجب ہوا اس واسطے کہ راہن مذکور اس کے مال سے اسی مقدار کے ساتھ اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہو گیا اور واپسی پانے کا موجب یہی ہے نہ نفس قبضہ اس واسطے کہ قبضہ مالک کی رضامندی سے واقع ہوا تھا۔ پس یہ وہم نہ کہ مستعیر پر عاریت کی وجہ سے تاوان کیونکر واجب ہوا اور خلاصہ جواب یہ کہ مان عاریت پر قبضہ کرنا کچھ تاوان کا موجب نہیں ہے کیونکہ وہ تاوانی قبضہ تھا بھر جب اسنے مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا تو میں مقدار سے قرضہ ادا کیا اسکا ضامن ہے۔ و کذلک ان اصابہ عیب ذہب من الدین بحسابہ و وجب مثلہ لرب الثوب علی الراہن علی ما بینا ہ۔ اور اسی طرح اگر دوشالہ میں کچھ عیب آگیا تو اسی حساب سے قرضہ میں سے جاتا رہا اور اسی کے مثل راہن پر مالک دوشالہ کے واسطے واجب ہوا بنا بر مذکورہ بالا۔ پس کہ مستعیر نے اسی مقدار عاریت سے تاوان ادا کر دیا تو ضامن ہوا۔ یہ سب اس وقت کہ قیمت عاریت اور قرضہ برابر ہو۔ و ان کانت قیمتہ اقل من الدین۔ پس بقدر القيمة و علی الراہن بقیۃ دینہ للمرہن لانه لم یقع الاستيفاء بالزادۃ علی قیمتہ و علی الراہن لصاحب الثوب ما صار بہ موفیا لما بینا ہ۔ اور اگر مستعار مرہن کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو تلف کے وقت قرضہ میں سے بقدر اس کی قیمت کے ساقط ہوگا اور باقی قرضہ راہن پر مرہن کے واسطے واجب رہیگا اس واسطے کہ قیمت



درآمد کا حصول ہونا نہیں پایا گیا اور دو شالہ کے مالک کے واسطے راہن پر اس قدر واجب ہو گا جس قدر سے وہ اپنا قرضہ ادا  
 کرنے والا ٹھہرا بہ لیل مذکورہ بالا سنہ کہ اسنے میر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ یہ سب اس وقت کہ دو شالہ  
 تلف یا عیبار ہو گیا۔ ولو كانت قیمته مثل الدين قاراد المعير ان يفتكه جبر عن الراهن لم يكن للمعير ان اذا  
 قضى دينه ان يمتنع لانه غير متبرع حيشه بخلص ملكه ولذا يرجع على الراهن بما ادى فاجبر المعير على  
 السفع بخلاف الاجنبى اذا قضى الدين لانه متبرع اذ هو لا يسعى في تخلص ملكه ولا في تفرغ فمست  
 فكان للطالب ان لا يقبله۔ اور اگر معیر ہوں مستعار کی قیمت قرضہ کے برابر ہو یعنی راہن نے جو چیز مستعار لیکر رہن کی اسکی  
 قیمت اور مرہن کا قرضہ برابر ہے پس معیر نے چاہا کہ جبراً بغیر رضامندی راہن کے قرضہ ادا کر کے اپنی چیز چھوڑا دے  
 تو جب اسنے مرہن کو قرضہ دیا تو مرہن کو اختیار نہیں کہ مرہن دینے سے انکار کرے اس واسطے کہ معیر مذکور کچھ متبرع  
 نہیں یعنی سفت احسان کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی ملک چھوڑا تاہر ادا اسی جہت سے وہ جو کچھ ادا کرے راہن  
 واپس لیکر تو مرہن کو چھوڑنے پر مجبور کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر کسی اجنبی نے قرضہ ادا کرنا چاہا تو مرہن مجبور نہیں ہو سکتا  
 اس واسطے کہ اجنبی تو متبرع ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت چھوڑانے میں ساعی نہیں ہے اور نہ قرضہ سے اپنا ذمہ پاک کرنا چاہتا ہے  
 تو قرضہ خواہ یعنی مرہن کو اختیار ہے کہ اسکی طرف سے قبول کرے۔ اور معیر سے جو مالک مرہن ہے ادا سے قرضہ  
 قبول کرنا پڑیگا۔ ولو ملك الثوب الغارية عند الراهن قبل ان يرهنه او بعد ما افلك فلا ضمان عليه لان  
 لا بصير قاضيا بهذا وهو الموجب على ما بيناه۔ اور اگر مستعار کپڑا مستعیر کے پاس جسے رہن کرنے کو لیا ہے  
 رہن کرنے سے پہلے تلف ہو یا فک رہن کرنے کے بعد معیر کو واپس دینے سے پہلے تلف ہوا تو سپر تاوان نہیں  
 ہے کیونکہ اسنے اس کپڑے سے اپنا کچھ قرضہ ادا نہیں کیا (جسکے ضمان واجب ہو) حالانکہ مستعیر پر ضمان کا موجب یہی  
 کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا۔ سنہ۔ یہ اس وقت کہ معیر مستعیر  
 دونوں اتفاق کوین کہ ایسی ہی حالت میں تلف ہوا ہے۔ ولو اختلفا في ذلك فالقول للراهن لانه ينكر  
 الا يفاك بدعواه الملاك في ما بين الحالتين۔ اور اگر معیر و مستعیر نے اس میں اختلاف کیا یعنی مثلاً مستعیر نے  
 کہا کہ قبل رہن یا بعد فک رہن کرنے کے تلف ہوا اور معیر نے کہا کہ نہیں بلکہ رہن کی حالت میں تلف ہوا ہے تو قول  
 راہن کا قبول ہو گا کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں تلف ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے ادا سے قرضہ کا انکار کرتا ہے  
 سنہ۔ یعنی جب اسنے دعویٰ کیا کہ دو شالہ قبل رہن کے یا بعد فک رہن کے تلف ہوا تو اسنے کہا کہ میں نے اس کپڑے  
 کے ذریعہ سے اپنا قرضہ کچھ ادا نہیں کیا پس مجھے ضمان نہیں ہے اور قول منکر کا قبول ہوتا ہے خصوص جبکہ مستعیر این ہے اور معیر  
 سپر ضمان کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہ لاوے کہ وہ حالت رہن میں تلف ہوا یا اسنے اس کپڑے سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ کہا  
 لو اختلفا في مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعير۔ جیسے اگر وہ دونوں نے اس مقدار میں اختلاف کیا جسکے عوض  
 رہن کرنے کا معیر نے حکم دیا ہے تو معیر کا قول قبول ہو گا۔ سنہ۔ مثلاً مستعیر نے کہا کہ تو نے دو سو درہم کے عوض رہن کا  
 حکم دیا تھا اور معیر نے کم و بیش کا دعویٰ کیا اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو معیر کا قول قبول ہے اس واسطے کہ مقدار کا بیان صرف  
 معیر کی طرف سے معلوم ہوتا ہے کسی کا قول قبول ہو گا الا آنکہ معیر گواہ لاوے۔ لان القول قوله في انكار اصله  
 فكذا في انكار وصله۔ اس واسطے کہ اگر اصل عاریت سے معیر منکر ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس جب اسنے عاریت  
 کی ایک وصف یعنی مقدار مذکور سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہو گا۔ ولو رهنه استعير به من موخود و هو  
 ان يرهنه ليقرضه كذا۔ اور مستعیر نے مستعار دو شالہ بعض موعود قرضہ کے رہن کیا اور وہ اس طرح کہ ایسے شخص کو چھوڑا



مجھے وعدہ کیا کہ اس قدر قرض دے گا۔ فلک فی ید المرءین قبل الاقراض۔ پس مرہن کے پاس عین مذکور قبل قرض دینے کے تلف ہو گیا۔ والسمی والقیمۃ سوار۔ اور حال یہ کہ عین مذکور کی قیمت اور بقدر قرض دینے کا وعدہ کیا تھا۔ دونوں سادی ہیں۔ لیکن قدر الموعود السمی لما بینا انہ کا موجود۔ تو انہیں اس وعدہ دینے والے مرہن سے مقدار موعود تا ان لگا کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ موعود بنزلہ کہ موجود ہے۔ ویرجع المعیر علی الراہن بمثل لان سلاۃ مالۃ الراہن باستیفاء من المرءین کسلامۃ برارۃ ذمتہ عنہ۔ اور معیر اس راہن مستعیر سے اسی ضمان کے مثل واپس لگا اس واسطے کہ مالیت رہن کا سلامت رہتا باہن طریق کہ راہن نے مرہن سے وصول کر لیا یہ ایسا ہی جیسے مرہون اسکے واسطے اس طرح سلامت رہے کہ قرضہ سے اس کا ذمہ پاک ہو گیا۔ یعنی اگر قرضہ سے راہن کا ذمہ بری ہو جائے جبکہ مرہون تلف ہو جاتا تو یہی ہوتا کہ گویا راہن کے واسطے مرہون سلم ہو گیا اسی طرح جب اسکے عوض اسنے ضمان وصول کر لی تو بھی اسنے رہن سے استیفاء کیا پس دونوں صدقون میں راہن نے مرہون کو اپنے کام میں صرف کر دیا تو معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہے۔ ولو كانت العاریۃ عبدا فاعقۃ المعیر جاز لقیام ملک الرقیۃ ثم المرءین بالخیار ان شار رجع بالمدین علی الراہن لانه لم یستوفہ وان شار ضمن المعیر قیمتہ لان الحق قد تعلق برقبۃ رضاہ و قد ائلفہ بالاعتاق وتكون رہنا عنده الی ان یقبض دینہ فی ردہا الی المعیر لان استرداد القیمۃ کا مترادف العین۔ اور اگر عاریت کوئی غلام ہو لینے زید نے شکار اپنا غلام کسی کو رہن کرنے کے واسطے دیا اور اسنے رہن کر لیا پھر میر نے اسکو آزاد کر دیا تو (اعتاق نافذ ہو جائیگا) جائز ہے کہ معیر کی ملکیت رقبہ قائم ہے پھر مرہن کو دو طرح کا اختیار ہے چاہے رہن پر قرضہ کے واسطے رجوع کرے اس واسطے کہ ہنوز اسنے وصول نہیں پایا اور چاہے میر سے اسکی قیمت تاوان لے اس واسطے کہ معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی گردن سے مرہن کا حق لازمی متعلق ہو چکا تھا (گویا وہ میر نے رہن کیا) حالانکہ میر نے آزاد کر کے یہ حق تلف کر دیا پھر یہ قیمت مرہن کے پاس رہن رہی یہاں تک کہ وہ اپنا قرضہ وصول پاوے تب یہ میر کو واپس کر دیا اس واسطے کہ قیمت پھر دینا جیسے مال عین پھر دینا۔ دونوں حکم میں برابر ہیں۔ ولو استعار عبدا او دابة لیسرہنہ فاستخدم العبد اور کب الدابة قبل ان یرہنہا بمال مثل قیمتہا ثم قضی المال فلم یقبضہا حتی یلکھا عند المرءین فلا ضمان علی الراہن لانه قد یری سن الضمان حین رہنہا فانه کان امینا علی ثم عاد الی الوفاق۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک غلام یا گھوڑا رہن کرنے کے لیے سفار کیا پھر دونوں رہن کرنے سے پہلے اسنے غلام سے خدمت لی یا گھوڑے پر سوار ہوا (جنی کہ ضامن ہو گیا) پھر اسے انکو اس قدر مال کے عوض رہن کیا جتنا کئی قیمت کے سادی ہے پھر راہن نے مال ادا کر دیا اگر راہن نے ان دونوں پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ مرہن کے پاس یہ دونوں تلف ہو گئے تو راہن پر تاوان واجب نہیں ہے اس واسطے کہ جب اسنے انکو رہن کیا تو وہ اس سے بی ہو گیا تھا اس واسطے کہ راہن مذکور تو ان دونوں کے معاملہ میں امین تھا جسے مخالفت کی تھی پھر اسے موافقت کی جاا رجوع کر لیا تھا۔ اور کتاب العاریۃ وغیرہ میں یہ قاعدہ معلوم ہو چکا کہ جن اگر مخالفت کرے تو ضامن ہو جاتا ہے پھر اگر مخالفت چھوڑ کر موافقت کی جانب رجوع کرے تو بیان خاص یہ حکم ہے کہ تاوان زائل ہو جاتا ہے اور خالی عاریت میں ضامن رہتا ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ معر کو کچھ تاوان نہیں دیگا جیسے مرہن اسکے تاوان نہیں دیگا۔ یہ اس وقت تھا کہ رہن سے پہلے سوار ہوا و خدمت لی پھر موافقت کر لی۔ وکذا اذا انفک الرهن ثم ركب الدابة او استخدم العبد فلم یعط ب ثم عط ب بعد ذلک من غیر صنعہ لا یضمن لانه بعد انفکاک بنزلہ المودع لا بنزلہ المستعیر لانهما حکم الاستعانة بالفلکاک وقد عاد الی الوفاق فیبرأ عن الضمان



اور اسی طرح جب راہن نے فک رہن کر یا پھر گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس فعل سے کچھ تلف نہیں ہوا  
 پھر اسکے بعد بدون اسکے فعل کے گھوڑا یا غلام تلف ہو گیا تو راہن مستعیر کچھ ضامن ہوگا اس واسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد  
 وہ بمنزلہ مستوع کے ہو نہ بمنزلہ مستعیر کے۔ اس واسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد عاریت لینے کا حکم ختم ہو چکا اور حال یہ کہ اسنے  
 مخالفت سے موافقت کی طرف رجوع کر لیا ہو تو نادان سے بری ہو گیا۔ جیسے مستوع میں ہوتا ہے اور یہ ایسے  
 مستعیر کا حکم ہے جسے رہن رکھنے کے واسطے عاریت دیا ہو۔ و ہذا بخلاف المستعیر لان یہ وہ نفسہ فلا بد من  
 الوصول الی ید المالك اما المستعیر فی الرهن فتحصل مقصود الامر و هو الرجوع علیہ عند الملاك  
 و تحقق الاستيفاء۔ اور یہ حکم لینے راہن کا نادان سے بری ہو جانا برخلاف ایسے مستعیر کے جسے استیفاء کے  
 واسطے عاریت لی ہو اس واسطے کہ ایسے مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہے تو بعد مخالفت کے مالک کے قبضہ میں پہنچ جاتا  
 ضرور ہے اور رہن کا عاریت لینے والا تو اپنے معیر کا مقصود حاصل کرنا ہی اس طرح کہ مرہن کو سپرد کر دے اور مقصود یہ کہ  
 مرہن تلف ہو جانے اور اس مال سے استیفاء حاصل ہو جانے کے وقت وہ راہن سے نادان وصول کرے۔ قال  
 وجاہہ الراہن علی الرهن مضمونہ لانه تفویت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال بحبل المالك کا حلی  
 فی حق الضمان تعلق حق الورثۃ بمال المريض مرض الموت يمنع نفاذ ہر عہ فیما وراء الثالث والبعث  
 الموصی بخبر متہ اذا اقلق الورثۃ فممنوا قیمۃ لیشتری بہا بعد یقوم مقامہ۔ مختصر میں ہے کہ ماہن کا مرہن پر  
 جنایت کرنا یعنی مثلاً تلف و ہکذا ذنبی و عیبار کرنا ضمانتی ہے لینے راہن اسکا ضامن ہوگا اس واسطے کہ ایسا کرنا ایک حق  
 لازم محترم کو برباد کرنا ہو لینے مرہن کا ایک حق اس مرہن کے ساتھ تعلق ہوا جو شرعاً محترم و لازم ہے اور جب راہن  
 لے مرہن کو اس طرح برباد کرے تو مرہن کا حق مذکور تلف کیا حالانکہ جس مال سے ایسا حق تعلق ہو جاتا ہے اسکی بربادی سے  
 ضامن ہونے کے بارہ میں مالک مال کو مانند اجنبی کے کر دیتا ہے اسکی مثال یہ کہ جب کوئی شخص ایسے مرض سے بیمار پڑا  
 جس سے آخر مر گیا پس اس مریض کے مال سے وارثوں کا حق اسی حالت مرض ہی میں تعلق ہو جاتا ہے تو یہ حق اس  
 مریض کے لیے نصرت کو جو تبرع ہو لینے اس پر لازم نہوا اس مال میں نافذ ہونے سے روکتا ہے سوائے تہائی کے مقدار میں  
 لینے تہائی ایک تو ایسے مریض کا تبرع نافذ ہے اور اس واسطے تہائی کے نام میں مریض کا نفرت نافذ نہیں ہوتا اسی جہت سے  
 کہ اسکے مال سے وارثوں کا حق محترم لازم تعلق ہو چکا ہے اور دوسری مثال یہ کہ اگر کوئی شخص وصیت کر گیا کہ میرے اس  
 غلام کی خدمت فلان شخص کے واسطے وصیت ہے تو جب وارثوں نے اس غلام کو تلف کیا تو اسکی قیمت کے ضامن ہو چکا  
 تاکہ اسکی قیمت سے دوسرا غلام خرید لیا جاوے کہ وہ تلف شدہ غلام کے قائم مقام ہو۔ اسی جہت سے کہ اس غلام  
 وصیت شدہ سے موصی کا حق محترم تعلق ہو چکا تھا اور وہ خدمت ہے حالانکہ غلام مذکور کا رقبہ انہیں وارثوں کی ملک تھا اور غنی  
 ملک کو آدمی فرخت دانا وغیرہ کر سکتا ہے مگر حق موصی کی وجہ سے وارث لوگ ضامن ہو گئے اسی طرح جب مرہن سے مرہن  
 کا حق تعلق ہو چکا ہے تو راہن اسکو تلف وغیرہ کرنے میں ضامن ہوگا اگرچہ مرہن اسکی ملک باقی ہے۔ پس یہ قاعدہ کلیہ  
 محل آبا کہ مالک مال کے مال سے جب غیر کا حق محترم لازم تعلق ہو جاوے تو مالک مال اپنے مال میں یا نصف و نہیں کر سکتا  
 جس سے یہ حق تلف ہوا نص ہو جاوے حتی کہ اگر اسنے ایسا نفرت کیا تو وہ ضامن ہو جائیگا جیسے اجنبی آدمی کسی کے  
 مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہو جاتا ہے۔ یہ تو مرہن پر راہن کی جنایت کرنے کا بیان تھا۔ قال وجاہہ المرہن علیہ  
 تسقط وینہ بقدر ما و معذہ ان کیون الضمان علی صفۃ الدین۔ اور مرہن پر مرہن کا جنایت کرنا بقدر جنایت  
 کے اسکا قرضہ ساقط کر دیتا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ نادان بصفۃ قرضہ جو ہے۔ یعنی مرہن نے اگر مرہن پر کئی دفعہ



دھرم کا وہ بھی خاص ہے جو ضمانت کا برتاؤ اس طرح ہوگا کہ مرہون کے قرضہ میں سے بقدر جرم کے ساقط ہو جائیگا لیکن یہاں  
 دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ مرہون کا تادان مثلاً دس اشرفی یا سو روپیہ واجب ہوا ہو قرضہ بھی دو سو روپیہ  
 یا بیس اشرفی ہو تو حساب سے نصف قرضہ ساقط ہوا اور اگر قرضہ مثلاً پچاس من گھون یا لکے مانڈ کیلی یا دینی چیز جو قرضہ  
 حساب سے ساقط ہونا تصور نہیں ہو پس لا محالہ یہی ہوگا کہ تادان مذکور بھی مرہون رہے اور جب قرضہ ساقط ہو گیا  
 ہوگا۔ بالکل مرہون بھی جنایت سے خاص ہو جاتا ہے۔ و ہذا لان العین ملک المالك وقد تعدی علیہ المرہون  
 فیضمنہ لالمالك۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عین مرہون قرار اس کی ملک ہے (یا جسے ماہن کو دی یا اس سے راہن نے غصب کی  
 ہو بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے اور مرہون کو صرف قبضہ استغناء کا حق ہے) اور مرہون نے غیر کی ملک پر تعدی  
 کی تو اس کے مالک کو تادان ادا کرنا پڑتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر راہن نے کسی سے عاریت لی ہو تو میر اس مرہون سے کل تادان  
 لے سکتا ہے اور اگر غصب کی ہو تو مالک کو اختیارات چنانچہ دو دن کے سائل گز چکے ہیں۔ یہ سب تو اس وقت ہو کہ راہن نے یا  
 مرہون نے مرہون پر جنایت کی اور اگر مرہون نے انہیں سے کسی کی غارت یا مال پر جنایت کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہے جسے  
 راہن یا مرہون کو خط سے قتل یا زخمی کیا یا مال تلف کر دیا تو کیا حکم ہے۔ قال وجایۃ الراہن علی الراہن والمرہون  
 و علی مالہما ہدیر و نہا عند البی حنیفہ رحمہ۔ کہاکہ مرہون کی جنایت خواہ راہن پر ہو یا مرہون پر ہو (یا دو دن پر ہو) یا  
 مال پر ہو سب پر یعنی مالکان ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حکم عرفی ہے کہ مرہون پر تادان شعلق ہوگا  
 و قال لا جنایۃ علی المرہون معتبرۃ والمراد بالجنایۃ علی النفس ما یوجب المال۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مرہون  
 کی جنایت جو مرہون پر ہو وہ معتبر ہے (راہن پر ہو تو نہیں) اور جان پر جنایت سے وہ جنایت مراد ہے مال واجب ہے  
 و۔ اور وہ جرم نہیں جو قصاص لازم کرے کیونکہ قصاص تو غلام سے لیا جاتا ہے۔ اور اس میں غلات عین ہو چکے مرہون  
 کی جنایت راہن پر بالاتفاق راہن ہے پس اس اتفاقی مسئلہ کی دلیل مع مرہون پر جرم کے اخلافی مسئلہ کی دلیل ہے  
 اما الوفاقۃ فلا نہا جنایۃ المملوک علی المالك۔ پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون کا راہن پر جنایت کرنا  
 مملوک کا مالک پر جرم ہے۔ کیونکہ مرہون ابھی تک راہن کی ملک ہے۔ الا تری انہ لو مات کان المفسد علیہ  
 کیا عین دیکھتے ہو کہ اگر غلام مرہون مر جاوے تو اس کا کفن اسکے مالک راہن پر لازم ہوتا ہے۔ جس سے جب فوت  
 ہو کہ وہ راہن کا مملوک ہے تو مالک پر جب مملوک نے خطا سے جنایت کی تو راہن ہوتا ہے کیونکہ وہ تادان نہیں راہن راہن  
 کیونکہ مرہون مع اپنے مقبوضہ مال کے سب مالک کا مال ہوگا۔ اگر گناہ دے کہ مفسد غلام بھی اگرچہ غاصب کے قبضہ  
 میں ہو اپنے مالک یعنی مفسد منہ کی ملک ہے حالانکہ اگر مفسد غلام نے اپنے مالک پر جنایت کی تو وہ جبر ہوتا ہے تو دونوں  
 میں فرق کیوں ہوا جواب یہ کہ مرہون تو مرہون کے قبضہ میں برابر مالک راہن ہی حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ فروخت وغیرہ  
 کا جاوے تو مرث اسی وقت مالک سے خارج ہوگا تو اس میں فی الحال غیر کی ملک نہ حقیقت ہے اور نہ اس وقت سے مستند  
 ہو سکتی ہے۔ بخلاف جنایت المفسد علی المفسد منہ۔ بر غلات اسکے اگر مفسد غلام نے مفسد منہ پر  
 جرم کیا تو وہ معتبر ہے۔ کیونکہ فی الحال اگرچہ مفسد منہ کی ملک ظاہر ہو مگر غاصب کی ملک بھی اسی وقت سے مستند  
 ہو سکتی ہے۔ لان المالك عند اداء الفسخان یثبت للغاصب سنداً حتیٰ یکون الکفین علیہ۔ اس واسطے کہ  
 اگر غاصب نے تادان ادا کیا تو اسکی ملک اس غلام ابتدائی غصب کے وقت سے مستند ہو کر ثابت ہو جائیگی (اور تادان  
 کی صورت میں سے یہ کہ مثلاً مفسد غلام مر جاوے یا غاصب اسکو فروخت کرے چنانچہ بعد تادان کے اسی وجہ سے یہ  
 نافذ ہو جاتی ہے کہ ملک۔ سند سے ثابت ہوا کہ اس نے اپنا مملوک فروخت کیا تو اس میں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے) حتیٰ کہ

اتفاق سے  
 مرہون پر  
 جنایت  
 ہو جائے  
 تو



اگر یہ مغلوب مرعوبے کو اس کا کفن بذمہ غاصب لازم آتا ہے۔ کیونکہ مرعوب سے جب روادان ادا کرے گا تو غصب کے وقت سے اس کا مالک ٹھہرایا جائیگا تو اپنی ملک کا کفن بھی اسی پر لازم آئیگا۔ لہذا ہر ہوا کہ غلام مغلوب میں ایک مالک یعنی مغلوب منہ کی ملک متعین نہیں ہے۔ فکانت جنایۃ علی غیر المالك فاعتبرت۔ تو مغلوب کا جنایت کرنا جبکہ مغلوب منہ پر واقع ہو تو یہ مالک کے سوا دوسرے پر جنایت ہے لہذا معتبر ہوتی ہے۔ اور چاہو فرق اسطرح بیان کرو کہ ایک جماعت فقہاء کے نزدیک غصب کا موجب اصلی یہ کہ مغلوب کی قیمت بذمہ غاصب لازم آتی ہے لیکن اگر اسے عین مغلوب واپس دیا تو بھی چھوٹ جاتا ہے پس بلحاظ موجب اصلی کے مغلوب منہ کی ملک یہ قیمت ہے اور مغلوب غلام گویا اجنبی چیز ہے تو جب مغلوب منہ پر اس غلام نے تعدی و جنایت کی تو اجنبی نے جنایت کی پس یہ جرم معتبر ہے۔ اور یہ دلیل صاف ظاہر ہے۔ رہا اختلاف فی مسئلہ کہ جب مرہون نے مرتہن پر جنایت کی تو امام رحمہ کے نزدیک مالکان ادا صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ لہذا فی الخلافۃ ان الجنایۃ حصلت علی غیر مالک۔ صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافیہ میں یہ ہے کہ یہ جنایت تو غیر مالک پر واقع ہوئی ہے۔ یعنی جب مرہون غلام نے خطا سے مرتہن کو مارا یا لٹھی کیا تو یہ جرم ایک اجنبی پر واقع ہوا پس معتبر ہے۔ اگر کہا جائے کہ اعتبار کرنے سے کیا فائدہ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کمال نہیں کہ وہ جرمانہ اکر سکے۔ جواب دیا کہ۔ فی الاعتبار فائدۃ وہو دفع البعد الیہ بالجنایۃ فتعتبر جرم اعتبار کرنے میں ایک فائدہ ہے اور فائدہ یہ کہ یہ غلام مجرم بوجہ جرم کے اس مرتہن کو دیدیا جائے تو جنایت معتبر ہے یعنی غلام کے جرم میں جبکہ خطا سے ہو اصلی حکم یہ ہوتا ہے کہ بولی خذ یہ دے یا یہ غلام اس شخص کو دیدے جس پر اس نے جرم کیا یا اس کا مال تلف کر دیا ہے پس بیان بھی وہ مرتہن کو دیدیا جائے۔ مگر یہ جمعی ممکن ہوگا کہ مرتہن اسکو رہن سے خارج کرنے پر راضی ہو جائے لہذا فرمایا کہ جب جنایت مذکورہ کا اعتبار کرنا مفید علم ٹھہرا تو اعتبار کی جاوے۔ ثم ان شاء الراہن والمرہن البطلان الرہن ودفعہا بالجنایۃ الی المرہن۔ پھر چاہیں راہن و مرتہن دونوں شفق ہو کر رہن تو رہن اور غلام مذکور بوجہ جرم کے مرتہن کو دیدین۔ پس جب مرتہن نے قبول کیا تو وہ اس کا غلام ہو گیا اور قرضہ ساقط ہو گیا۔ وان قال المرہن لا اطلب الجنایۃ فہو رہن علی حالہ۔ اور چاہے مرتہن کہے کہ میں جرم کا مطالبہ نہیں کرتا تو غلام مذکور بحال سابق مرہون رہیگا۔ پس صاحبین کی تحریر دلیل کے تنایہن امام رحمہ کے نزدیک اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا۔ ولہ ان بذہ الجنایۃ لاعتبرت بالمرہن کان علیہ التعلیل من الجنایۃ لانہا حصلت فی ضمانہ فلا یفید وجوب الضمان لہ مع وجوب التخلیص علیہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور نے مرتہن کی ضمانت میں یہ جرم کیا ہے پس اگر ہم اس جرم کو مرتہن کے واسطے اعتبار کریں تو مرتہن کے ادیر بھی یہ واجب ہوگا کہ وہ اس جرم کے رشتہ سے اس غلام کو پاک کرے اس واسطے کہ اس کی ضمانت میں غلام مذکور کو یہ لوٹ لگا ہو تو معلوم ہوا کہ مرتہن کے لیے اس طرح ضمانت واجب کرنا کہ اس پر بھی رشتہ سے ٹھہرانا واجب ہو کہ مفید نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جرم ضمانت دونوں ہم بلکہ ہیں۔ پھر مرتہن بوجہ جنایت کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے کہ وہ جنایت ہے جو مرتہن کی جان پر ہو۔ و جنایۃ علی مال المرہن لا تعتبر بالاتفاق اذ اکانت قیستہ والدین سواہ لانہ لا فائدۃ فی اعتبارہ لانہ لا تملک البعد وہو انفاکدۃ۔ اور مرہون کا مرتہن کے مال پر جنایت کرنا دیکھی صورتوں پر ہے کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں مساوی ہیں یا کم و بیش ہیں پس اگر قیمت مرہون اور قرضہ مرتہن کو برابر ہوں تو بالاتفاق یہ جنایت معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے اعتبار کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس غلام کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا حالانکہ فائدہ وہی تھا۔ کہ غلام بوجہ مال مرتہن تلف کرنے کے مرتہن کی ملکیت میں آجائے گا۔



اس واسطے کہ اگر مرتن نے بوجہ جرم کے غلام کو لے لیا تو لازم ہو کہ مرتن کی ضمانت میں غلام نے ایسی حرکت کی جس سے راہن کی ملک سے تلف ہوا حالانکہ راہن کو اس تلف میں کچھ دخل نہیں ہے تو بعض قرضہ کے تلف ہوا جس مرتن کا قرضہ ساقط ہو کہ غلام اسکو ملا حالانکہ قرضہ اسکی حیثیت دونوں برابر ہیں تو جو کچھ اسنے مرتن کا مال تلف کیا تھا وہ مفت برباد ہوا جس حیثیت کے اعتبار کرنے میں مرتن کو کچھ فائدہ نہوا۔ یہ اسوقت کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں برابر ہوں۔ اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو بھی جرم مذکور کے اعتبار سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ وان کانت القيمة اکثر من الدین۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو۔ فعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعبر بقدر الامانة لان الفضل ليس في ضمانه فاشبهه بخاتمة العبد الوديعة على المستودع۔ تو اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں غلام مذکور کی خاتمت مرتن کے مال پر بقدر امانت کے معتبر ہوگی (یعنی غلام میں جب قدر قرضہ سے زائد امانت ہو۔) اس واسطے کہ زیادتی مذکورہ مرتن کی ضمانت میں نہیں ہوتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام و ذلیبت نے سندوق پر جرم کیا فس کے سکا جرم معتبر ہوتا ہے چنانچہ مویع اسکا فائدہ یہ دیتا یا اسی کو دیدیتا ہے کیونکہ ذلیبت اسکی ضمانت میں نہیں ہے پس مالک اسکے جرم کا دسوار جو اسی طرح مرتن میں حصہ زائد کا ذمہ دار ہے تو مرتن کو یہ فائدہ ہوگا کہ بقدر قرضہ کے تو قرضہ ساقط ہو کر ملے گا اور باقی بوجہ جرم کے لجا لے گا۔ وعنه انه لا يعتبر لان حكم الراهن وهو الخمس فيه ثابت فصار كالمضمون سادرا من سے دوسری روایت یہ کہ اس صورت میں بھی جنایت مذکورہ معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی محسوس ہونا ثابت ہے (کیونکہ زائد بھی محسوس ہے) تو وہ بھی بمنزلہ مضمون کے عرف۔ اور بمنزلہ امانت نہیں ہے۔ تو جب امانت نہیں تو مرتن کو اس حصہ کی بابت بھی لوث جرم سے ٹھہرانا واجب ہے پس جیسے اسکے لیے تاوان ثابت ہے ویسے ہی اس پر ٹھہرانا واجب تو کچھ فائدہ نہیں ہوا۔ بالجلہ اس روایت کے موافق امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مرتن کی جنایت مرتن کے جان و مال پر بھی ہر دو باطل ہے۔ و هذا بخلاف جنایۃ الراهن علی ابن الراهن او ابن المرحمن۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مرتن نے راہن کے لیسر یا مرتن کے لیسر پر جنایت کی فس۔ یعنی خود راہن یا مرتن پر نہیں بلکہ انکی بالغ اولاد پر جنایت کی خواہ جان پر یا مال پر تو وہ بالاتفاق معتبر ہے۔ لان الاطلاق حقيقة متعاضدة فصار كالجنایۃ علی الاجنبی۔ اس واسطے کہ املاک در حقیقت متبائن ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے کسی اجنبی پر جنایت کی فس حاصل یہ کہ راہن واسکے بالغ فرزند کی املاک در حقیقت جدا ہیں اگرچہ میل میں رہتے ہوں تو یہ ثابت نہوگا کہ ملک نے اسنے مالک پر جرم کیا بلکہ یہ غلام در حقیقت باپ کا ہے اور بیٹا مالک نہیں ہے تو بیٹے پر اس غلام کا جرم کرنا گویا اجنبی شخص پر جرم ہے تو اسکا اعتبار ضروری ہے۔ قال ومن رهن عبدا یسادی الف بالعلی الی اجل نقص فی السعر فرجعت قیمت الی مائة ثم قتل رجل وغرم قيمته مائة ثم حل الی اجل فان المهر من ليقبض المائة قضا عن حقه ولا یمنع علی الراهن بشئ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک نے ایک غلام جو ہزار درم قیمت کا ہے بعض ہزار درم کے سیادی رہن کیا پھر بھاگ گھٹ گیا اور اسکی قیمت سودم رہ گئی پھر اس غلام کو کسی اجنبی نے قتل کیا (خطا سے قتل کیا) اور سودم اسکی قیمت نادیدہ دی پھر اسے قرض کی سیعاد آئی تو مرتن یہ سودم اپنے ادا سے قرض میں لے لیا اور اس سے زیادہ راہن سے کچھ نہیں لے سکا ہے فس۔ کیونکہ تو سودم قتل کی گئی بمنزلہ تلف ہے تو اس سے مرتن کا تو سودم قرضہ ساقط ہو گیا۔ و قوله ان النقصان من حيث السعر لا یوجب سقوط الدین عند ما خلا فالزفر رحمہ اور قاعدہ کلیہ یہاں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھاگ کی گئی مرتن کے قرضہ ساقط ہونے کا سبب موجب نہیں ہے برخلاف قتل و فرج کے فس۔ بلکہ ہمارے نزدیک جب مرتن مرتن میں سے کچھ تلف ہو تو اسی قدر قرضہ ساقط ہوگا اور قیمت و معتبر ہے۔ محمد بن کے ہذا قسماں قتل سے



غلام تلف ہوا اور زفرہ کے نزدیک بھاؤ گھٹنے سے بھی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ یقول ان المالیتہ قد انتقصت  
 فاسخبه انتقاص العین۔ اور زفرہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالیت گھٹ گئی تو یہ مال عین گھٹ جانے کے مشابہ ہے  
 اور مال عین کی کمی بالاتفاق موجب سقوط قرضہ کی قویٰ حکم نزع گھٹنے کا ہوا۔ ولنا ان نقصان السعر عبارة عن تنویر  
 رغبات الناس وذلك لا يعبر فی البیع حتی لا تثبت به الخيار ولا فی الغصب حتی لا یجب النقصان  
 اور ہماری محبت یہ ہے کہ بھاؤ گھٹنے کے دسمی بہ ہن کہ لوگوں کی رغبتیں سست ہو جائیں اور اس کمی کا کچھ اعتبار ہی  
 میں نہیں ہوتا حتیٰ کہ بھاؤ گھٹنے سے مشتری کو خیار حاصل نہیں ہوتا بلکہ اگر خرید کے بعد مبیع کی قیمت بوجہ نزع کے گھٹ گئی  
 تو مشتری کو پھیرنے کا اختیار نہیں حاصل ہوتا اور اس کا اعتبار غصب میں بھی نہیں، حتیٰ کہ نزع گھٹنے سے غاصب پر تاوان  
 نہیں واجب ہوتا ہے۔ مثلاً غاصب نے جو غلام غصب کیا تھا درحالیکہ اس وقت اس کی قیمت ہزار درہم تھی پھر وہ اس  
 کی درحالیکہ قیمت سو درہم ہو تو غاصب پر گھٹنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نقصان العین لان بقوات  
 جزو منه یقرر الاستيفار فيه اذا لیدید الاستيفار۔ بر خلاف اسکے کہ عین مرہون میں نقصان ہو تو وہ مجبور ہے  
 اس واسطے کہ عین میں سے کوئی جزو نہ دارد ہونے سے اسی جزو کا وصول ہونا مستحق ہو جائیگا اس واسطے کہ مرہون پھر نہیں سکتا  
 وہ اس کے ذمہ وصول یافتہ ٹھہر حتیٰ کہ اگر کل مرہون وہ واپس نہیں دے سکتا تو سنے کل وصول پایا پس وہ قیمت و قرضہ  
 میں سے کمتر کے عوض گیا لیکن قیمت وہ مجبور ہے جو مرہون کے روز تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ زفرہ کے اختلاف کا نتیجہ اس  
 صورت میں ظاہر ہو گا کہ تک رہن کیا جاوے تو مرہون کل قرضہ لیکر عین مرہون واپس دیگا اگرچہ اس کا نزع گھٹ جاوے  
 اور زفرہ کے نزدیک گھٹی ہنر کا تکف ہی اور ہنر اس کو رد کر دیا کہ عین مرہون بعینہ قائم ہو یا تو لوگوں کی رغبات کم ہو گئیں  
 جو اس میں مرہون کا کوئی قصور نہیں ہے تو بھاؤ گھٹ جانے سے اس کا قرضہ کم نہوگا۔ واذالم یسقط شیء من الدین  
 بمقتضی السعر بقی مرہوناً بکل الدین۔ اور جب بھاؤ گھٹنے سے قرضہ میں سے کچھ کم نہوا تو مرہون بوضوے  
 قرضہ کے رہن رہیگا۔ فاذا قلہ حر غرم قیمتہ ما نہ لانه تعبر قیمتہ یوم الاتلاف فی ظمان الاتلاف لان الجا  
 بقدر الفات۔ پس جب اس کو ایک آزاد نے قتل کیا تو قاتل اس کی قیمت مال یعنی سو درہم کا ضامن ہوگا اس واسطے  
 کہ تلف کرنے کے تاوان میں وہ قیمت مجبور ہوئی ہے جو تلف کرنے کے روز پورا اس واسطے کہ پورا کرنا اسی قدر واجب ہوتا ہے  
 جس قدر یہ باکرے۔ اور بالفعل قاتل نے سو درہم ضائع کیے تو اسی قدر پورے کرے۔ واخذہ المرقن لان  
 بل المالیتہ فی حق المستحق وان کان مقابلہ بالیم علی اصلنا حتی لا یزاد علی و یہ المرحلان المولی  
 استحق سبب المالیتہ وفق المرہن متعلق بالمالیتہ فلذا ینما قام مقامہ۔ اور اس سو درہم تاوان قیمت کو  
 مرہون لے بیگا اس واسطے کہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا عوض ہے اگرچہ ہماری اصل فقہی پر  
 مال بمقابلہ خون مقتول ہے (چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا) حتیٰ کہ یہ تاوان مقتول آئاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوگا  
 (کیونکہ آئاد کا خون بہا بہ نسبت خون بہا سے غلام کے زائد ہونا ضروری لیکن مستحق اس کو مالیت کا عوض سمجھ کر بیگا) اس واسطے  
 کہ مولی اس تاوان کا مستحق بوجہ مالیت کے ہوا (ورنہ غلام کا خون اس کا ملوک نہیں ہے) اور مرہون کا حق مالیت  
 کے ساتھ متعلق ہے پس اسی طرح جو چیز کہ مرہون کے قائم مقام ہو اسکے ساتھ بھی مرہون کا حق متعلق ہوگا مثلاً  
 اس واسطے کہ قیمت جو مرہون مقتول کے قائم مقام ہو وہ مرہون لے بیگا۔ لیکن مرہون کو صرف سو درہم ملے گا تاکہ اس  
 قرضہ ہزار درہم تھا۔ ثم لا یرجع علی الراہن بشیء لان ید الہن ید الاستيفار من الاجداء وبالہکذا ینقلا  
 قیمتہ کانت فی الاجداء وانما فیصیر مستوفیاً للکل من الاجداء۔ پھر مرہون نہ کوراہنے راہن سے کچھ نہ



اگر سکتا ہے سودرم مذکورہ سے زائد نہیں لے سکتا اور اس واسطے کہ مرہون کا قبضہ اور اجتناب سے قبضہ استیفاء ہو جائے اور  
 مرہون نے اجتناب سے مرہون پر بطور وصول قرضہ کے قبضہ کیا پھر مرہون تلف ہو جائے پھر یہ امر مستقر نہ ثابت ہو جائے تو  
 اول تو بطور وصول کے قبضہ تھا اور جب مرہون تلف ہو گیا تو وصول پانا مستقر ہو گیا اور اجتناب میں مرہون کی قیمت ہزار  
 درم تھی تو وہ اجتناب سے اسی کل کا وصول پانے والا ہو گیا۔ اور جب وہ ہزار درم وصول پا چکا تو اب ماہین  
 سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا قرضہ صرف ہزار درم تھا۔ یہ تو تقریر دلیل کا ایک طریقہ تھا۔ اور نقول۔ اہم اس کا دوسرا  
 طریقہ بیان کرنے میں کہ۔ لایکن ان یحیل مستوفیا الالاف بامائے لانہ لودی لے الیوا فیصیر مستوفیا المائے  
 ولقی تسع مائے فی العین فاذا ہلک یصیر مستوفیا تسع مائے بالہلاک۔ یہ ممکن نہیں کہ سودرم پا کر ہزار درم کا  
 بھر پانے والا ہو جائے کیونکہ یہ بیاج تک ذبح ہو جائے تو یہی رہا کہ مرہون صرف سودرم وصول پانے والا ہوا اور  
 اسکے ذریعہ سودرم اس میں مرہون میں رہے پھر جب یہ مرہون تلف ہو گیا تو وہ قبضہ کے مرہون ذریعہ سودرم کا بھر پانے والا  
 بھی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا مات من غیر فعل احد لانہ یصیر مستوفیا کل بالعبء لانہ لایودی لے الیوا  
 بر خلاف اسکے اگر مرہون غلام بدون کسی شخص کے فعل کے مرگیا ہو تو بیان استیفاء میں کچھ تردد نہیں اس واسطے کہ مرہون  
 اپنے کل قرضہ کا بیوض غلام کے بھر پانے والا ہو جائے کیونکہ اس سے بیاج تک ذبح نہیں ہو سکتی۔ قال وان  
 کان امرہ الراہن ان یبیعہ فباعہ بامائے وقبض المائے تقضار من حقہ فی رجوع تسع مائے لانہ لما باعد باذن  
 الراہن صار کان الراہن استردہ وباعہ بنفسہ ولو کان کذلک یطل الراہن ویسقی الدین الا بقدر  
 ما استوفی کذا ہذا۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن نے مرہون کو فروخت مرہون کا حکم دیا پس اسے سودرم کو مرہون  
 فروخت کیا اور یہ ثمن اپنے اولے قرض میں وصول کر لے تو وہ راہن سے باقی ذریعہ سودرم قرضہ دیا پس بیگا۔ اسکی دلیل  
 یہ ہے کہ جب راہن کے حکم سے مرہون نے اسکو فروخت کیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے مرہون دیا پس بیکر بذات خود قرضہ  
 کیا حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو رہن باطل ہو جاتا اور قرضہ مرہون باقی رہتا سوائے اس قدر کے جو مرہون وصول پا تا پس اسی حکم  
 اس صورت میں بھی حکم ہو گا۔ کہ جو کچھ مرہون نے ثمن وصول پا یا اسکے سوائے جو باقی رہا وہ راہن سے وصول  
 کرے گا۔ اور قتل کی صورت میں بدون اجازت راہن کے قاتل نے ضائع کیا تھا تو وہ مرہون کی ضمانت میں تلف ہوتا تھا  
 قال وان قتلہ عبد قیمۃ مائے فذبح مکانہ اقلۃ کجمع الدین و ہذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف  
 جامع صغیر میں ہے کہ اگر مرہون کو کسی ایسے غلام نے قتل کیا جسکی قیمت سودرم ہو پس قاتل مذکور اس جرم میں  
 مرہون کو دیا گیا ایسے وہ مرہون کا قائم مقام ہو گیا تو راہن اسکو پورے پورے قرضہ سے نکال رہن کرے۔ اور  
 یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قتل ہے۔ وقال محمد ہو باخیار ان شاء اقلۃ کجمع الدین وان شاء سلم  
 العبد المدفوع الے المرہن بالہ وقال زفرج یصیر رہنا بامائے۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ راہن مختار ہے  
 کہ چاہے اسکو پورے قرضہ سے نکال رہن کرے اور چاہے اس غلام کو بیوض مال مرہون کے مرہون کو بھر دے اور  
 نذرہ لے لے کہ یہ غلام بیوض سودرم کے رہن ہو جائے گا۔ حتی کہ راہن چاہے سودرم دیکر اسکو چھوڑ دے۔  
 لہ ان یدالہن ید استیفاء وقد تقرر بالہلاک الا انہ اختلف بدلا بقدر العشر فیسقی الدین بقدر  
 زفرج کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ وصولی ہے اور مرہون تلف ہو جانے کے ساتھ اسکا استقرار ہو گیا لیکن اتنی  
 بات ہے کہ اسے بجائے مرہون کے بدل بقدر حصہ دہم کے قائم کیا تو اسی قدر قرضہ بھی باقی رہا۔  
 و فی صیح یہ کہ جب راہن نے بیوض ہزار درم قرضہ کے اپنا ہزار درم قیمتی غلام رہن دیا تو مرہون لے اچھ وصول قبضہ



کیا گو یا اپنا فرضہ وصول بابا لیکن ابھی یہ وصول متقرر نہیں ہوا حتیٰ کہ ماہین چاہے فرضہ دیکر اس غلام کو لے لے بھروسہ پر  
 غلام قتل کیا گیا وہاں وصول بابا متقرر ہو گیا پس کل فرضہ ساقط ہو جاتا لیکن مرتبہ سے بچاے اسکے دسویں حصہ کے خلیفہ  
 قائم کیا اور یہ قاتل غلام جو جسکی قیمت سودرم ہر قریہ ہزار درم کا دسواں حصہ ہو پس یہ فرضہ کے دسویں حصہ کے عوض مرہون  
 ہو گا پس راہن چاہے فرضہ کا دسواں حصہ دیکر یہ غلام نکال دین کو لے۔ پس زفر فرج کا قول تینوں الامون ابو حنیفہ و  
 ابو یوسف و محمد رحمہم اہل سے خلاف ہے۔ ولا صحابنا علی زفر فرج ان العبد الثانی قائم مقام الاول کا ہوا  
 اور ہمارے تینوں الامون کی حجت و فرج پر یہ ہر کہ دو سہرا غلام اپنے گوشت و پوست کی راہ سے اول غلام کا قائم مقام ہوتے  
 اگرچہ دوم کی قیمت سودرم ہون و قیمت کی کمی کو یا نرخ کی گھٹی ہو کیونکہ کمی قیمت قوی وجہ سے ہوتی ہر کہ لوگوں کی رغبت کسی دیکر  
 اس غلام کے خرید میں کم ہو اور یہی معنی نرخ کی گھٹی میں ہوتے ہیں۔ ولو کان الاول قائما و انتقص السعر لایسقط  
 شئی من الدین عندنا لما ذکرنا فکذا لک اذا قام المذموم مکانہ۔ اور اگر غلام اول موجود ہوتا اور اسکا نرخ گھٹ جاتا (سودرم  
 رہ جاتا) تو ہمارے نزدیک فرضہ میں سے کچھ ساقط ہوتا بدلیل مذکور بالا پس اسی طرح دیا ہوا غلام جلد کے قائم مقام ہوا ہوتے  
 اسکی کمی قیمت سے بھی کچھ فرضہ ساقط ہوگا۔ ہاں اگر قائم مقام نہ ہوتا تو البتہ تلف مرہون سے کل فرضہ ساقط ہو جاتا۔ پھر تینوں  
 کے نزدیک ہر کہ فرضہ کو دیکر نکال دین کرے اور امام محمد رحمہم کے نزدیک چاہے چھوٹا دے یا نہیں۔ ولحمہ فی الخیار ان  
 المرہون یغیر فی ضمان المرہن فی غیر الراہن کا بیع اذا قتل قبل القبض و المصوب اذا قتل فی ید الغائب  
 یا غیر المشتري و المصوب منہ کذا ہذا۔ اور اس طرح راہن کے نفاذ ہونے میں امام محمد رحمہم کی دلیل یہ ہر کہ مرہن کی ضمانت میں  
 مرہون تنہا ہو گیا تو راہن مختار کیا جائیگا جیسے بیع میں اگر قطعہ مشتری سے پہلے بیع قتل کی گئی یا غصب میں اگر غاصب کے قبضہ  
 غصب منہ ہو گیا تو مشتری اور غصب منہ کا اختیار ہو جاتا ہو پس اسی طرح بیان رہن میں ہے۔ ولہما ان التعلیم الظہر  
 فی نفس العبد لقیام الثانی مقام الاول لکما و ما ذکرناہ مع زفر فرج و عین الراہن امانۃ عندنا فکل  
 یہ جو زکلیہ منہ غیر رضاہ۔ اور شیخین رحمہم کی دلیل اول یہ کہ ذات غلام میں اس غیر کا ظہور نہیں ہوا اس واسطے کہ گوشت  
 و خون کی راہ سے غلام دم قائم مقام اول ہو جیسا کہ بیع زفر فرج کے ساتھ استدلال میں بیان کیا ہو و لکن غیر مرہن کی  
 قیمت و نرخ میں ہی (اور عین مرہون تو ہمارے نزدیک امانت ہے) و ثابث ہوا کہ عین مرہون مرہون غیر ذاتی کے مرہن  
 کے پاس امانت موجود ہے) تو راہن کو یہ اختیار نہیں کہ بہرہ رفاہندی مرہن کے اسکی ملکیت میں دے و نہ  
 دے یا نہ نہیں کہ فرضہ کے عوض مرہن کے سہا کرے۔ ولان جعل الراہن بالمدین حکم جاہلی و انہ منسوخ۔  
 اور بدلیل دوم یہ کہ مرہون کو فرضہ کے مقابلہ میں کر دینا زائد جاہلیت کا حکم ہے اور وہ منسوخ ہے۔ و راہن کو  
 اختیار نہیں کہ فرضہ کے عوض میں مرہون کو مرہن کے ذر دے۔ بخلاف البیع لان اختیار فیہ حکم الفسخ و ہر  
 مشروع۔ برخلاف بیع کے (جسے قننہ قیاس کیا کہ بیع میں مشتری کو اختیار ہے) اس واسطے کہ بیع میں خیار کا حکم نرخ ہے اور نہ  
 مشروع ہے۔ تو معنی یہ ہونے لگا اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے بیع موقوف کے جگہ اسکا قاتل غلام لے دے تو بیع منہ  
 مشتری کو فسخ بیع کا اختیار ہے اور سپر نکال رہن کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بخلاف الغصب لان تملک باو و انفسہ  
 مشروع۔ اور برخلاف غصب کے اس واسطے کہ غاصب کا مالک ہو جاتا ہر جہاں اسے تادان کے مشروع ہے۔  
 اور رہن میں یہ بات نہیں ہے۔ ولو کان العبد تراجع سعره حتی صار با و می مائۃ ثم قتل عبد یا و می  
 ففسخ بہ فهو علی ہذا الخلاف۔ اور اگر ایسا ہو کہ غلام مرہون کا نرخ قیمت گھٹ کر سودرم کا رہ گیا پھر اسکو ایک غلام  
 لے جاکر قیمت سودرم ہو قتل کیا پس قاتل اسکے عوض دید با گیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔ و



کے نزدیک وہ بعض سودم کے رہن ہو اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چار سو سے اور چار سو سے قرضہ کے عوض مرہون کے ذمہ ڈالے اور شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک بلا اختیار کے ملک رہن کرے۔ واذا قتل العبد راہن فقتلہ خطا قتلہا ان الجنایۃ علی المرہن ولیس لہ ان یدفع لانیلک التملیک ولو فدی طرہا لمحل فبقی الدین علی حالہ ولا یرجع علی الراہن بشئی من الفداء لان الجنایۃ حصلت فی ضمانہ فکان علیہ اصلاحہا۔ اگر غلام مرہون نے کسی کو خطا سے قتل کیا تو جنایت کی ظہانت بندہ مرہن ہو اور مرہن کو یہ اختیار نہیں ہو کہ قاتل مرہون کو جمانہ میں دیدے اس واسطے کہ مرہن یہ اختیار نہیں رکھتا کہ مرہون کسی دوسرے کی ملک میں دے دے بعد اگر مرہن نے ہکا فدیہ دیدی تو وہ جنایت سے پاک ہو گیا پس مرہن کا قرضہ بحال خود باقی رہتا اور مرہن نے جو کچھ دیا اس میں سے کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا اس واسطے کہ حرم مذکور مرہن کی ضمانت میں سرزد ہوا پس اسکی اصلح بھی بذمہ مرہن عرف جس سے راہن کو تعلق نہ ہوگا۔ پس اگر مرہون کی قیمت دو ہزار درہم ہو اور قرضہ فقط ہزار درہم ہو تو مرہن یہ نہیں کہہ سکتا کہ نصف فدیہ میرے ذمہ ہو اور نصف زائد جو امانت ہو اسکا فدیہ بذمہ راہن ہو۔ ولو ابی المرہن ان یفدی قبل طرہا من اوفع العبد وادفہ بالبدیۃ لان الملک فی الرقیۃ قائم لہ وانا لے المرہن الفداء لقیام حقہ فاذا امتنع عن الفداء لمطالب الراہن بحکم الجنایۃ ومن حکما التخییر بین الدفع والفداء۔ اور اگر مرہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا (پس اگر راہن ادا کرے تو مرہن کا قرضہ ساقط ہو جاوے اور اگر مرہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا) تو راہن سے کہا جائیگا کہ چاہے یہ غلام اس مقتول کے وارثوں کو دے یا دیت سے اسکا فدیہ دے یعنی اسکے فدیہ میں مقتول کی دیت دے اس واسطے کہ مرہون کے رقبہ میں راہن کی ملکیت قائم ہو (تو درحقیقت حکم جنایت کا اس کی طرف مطالبہ ہو) اور مرہن کی جانب فدیہ کا مطالبہ صرف اسوجہ سے ہوا تھا کہ اس میں مرہن کا حق متعلق ہو کہ قرضہ باطل ہو جاتا ہو پس شاید فدیہ کم دینا پڑے اور قرضہ زائد ہو) بھرب مرہن نے ادا سے فدیہ سے انکار کر دیا یعنی خود حق چھوڑا تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائیگا اور جنایت کا حکم یہ ہو کہ مالک مختار ہو چاہے قاتل غلام دیدے یا اسکا فدیہ دیدے۔ کیونکہ قتل عمد نہیں بلکہ خطا ہے۔ تو راہن ان دونوں باتوں میں مختار ہے۔ فان اختار الدفع سقط الدین لادہ استحق لمعنی فی ضمان المرہن فصار کالمساک۔ پس اگر راہن نے غلام نہ کو ردینا اختیار کیا تو مرہن کا قرضہ ساقط ہو گیا اس واسطے کہ یہ غلام ایسے معنی کی وجہ سے استحقاق میں لے لیا گیا جو مرہن کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا حتیٰ کہ اس معنی نے غلام کو ملک راہن سے نابود کر دیا) تو ایسا ہو کہ گویا غلام مر گیا۔ اور اگر مرہن کے پاس مر جاتا تو قرضہ ساقط ہوتا اسی طرح اب بھی ساقط ہوا اور معنی سقوط کے یہ کہ قیمت غلام و قرضہ برابر باقیمت زائد ہو تو قرضہ گیا اور اگر قیمت کم ہو تو بقدر کمی کے راہن دیدیگا یا بجز اگر غلام دیدیا تو قرضہ ساقط ہوا۔ وکذلک ان فدی لان البعد کا حاصل نہ بعض کان علی المرہن وهو الفداء۔ اور اسی طرح اگر راہن نے فدیہ دیا تو بھی قرضہ مرہن ساقط ہوا (اگرچہ غلام مرہون اسکے پاس رہا) اس واسطے کہ غلام جو راہن کے پاس رہا گویا اسکو ایسے مال کے عوض حاصل ہوا جو مرہن بردا جب ہوا تھا (اور مجبوری راہن کو دینا پڑا) اور وہ فدیہ عرف۔ کیونکہ مجرم حکایہ فدیہ ہی مرہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا۔ یہ سب کہ اول مرہن سے مطالبہ ہوگا اور بعد انکار کے راہن سے مطالبہ ہوگا تو مرہون کے جرم کرنے میں ہو۔ بخلاف ولد الراہن اذا قتل انسانا او استہلک مالا۔ برخلاف اسکے اگر مرہون کے بچنے کسی شخص کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کرایا۔ حیث ینحاطب الراہن بالرفع او الفداء فی الابتداء لانه غیر مضبوط علی المرہن۔ تو شروع سے راہن ہی سے خطاب کیا جائیگا کہ خواہ اسکو دیدے یا اسکا فدیہ دیدے۔



اس واسطے کہ مرہون کا بچہ مرہون پر مضمون نہیں ہوتا۔ بلکہ نائمہ امانت ہو۔ صورت مسئلہ یہ کہ ایک باندی جو عرض ہزار درم کے رہن کی اور قرضہ مثلاً دو برس کا میعاد دی ہو پس مرہون مذکور کے اپنے شوہر سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بچہ مثلاً سوتے میں کسی شخص پر گر گیا یا مال پر گر گیا جس سے شخص مر گیا اور مال تلف ہو گیا تو مرہون سے مطالبہ ہوگا بلکہ راہن سے مطالبہ ہوگا۔ فان وقع خراج من المرہون ولم يسقط خشي من الدين كما لو ملك في الابتداء وان فدي فهو رهن مع امه على حالها۔ پس اگر راہن سنبہ بچہ مجرم دیدار تو وہ رہن سے خارج ہو گیا اور قرضہ مرہون سے کچھ ساقط ہوگا جیسے اگر وہ بچہ پہلے مر جاتا تو کچھ ساقط ہوتا اور فاسخ ہو کہ جب تک وہ بالغ نہیں ہو تب تک اختیار سے اسکو ان سے جدا کرنا ازراہ دیانت و حکم کے جائز نہیں ہے اور اگر راہن نے اسکا فدیہ دیدار تو وہ بدستور اپنی ماں کے ساتھ رہن مرہون رہیگا۔ ولو استملك العبد المرہون مالا يستغرق رقبته فان ادی المرہون الدين لکن لم العبد فدیہ علی حالہ کافی الفداء وان ابی قبل للراہن بغه فی الدين الا ان یخاران یودی عنه فان ادی بطل دین المرہون کما ذکرنا فی الفداء وان لم یؤد مع العبد فیہ یاخذ صاحب دین العبد وبنہ لان دین العبد مقدم علی دین المرہون وحق ولی الجنایہ تقدیم علی حق المولی فان فضل شیء و دین غریم العبد مثل دین المرہون او اکثر فا فضل للراہن و بطل دین المرہون لان الرقبۃ استغنت لمعنی ضمان المرہون فاشبه لہما اور غلام مرہون نے ایسا مال تلف کیا جو اسکے رقبہ کو محیط ہے یعنی اس مال کی قیمت اس غلام کی قیمت کے برابر یا زیادہ ہو پس اگر مرہون نے یہ قرضہ ادا کر دیا جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہو تو مرہون کا قرضہ بحال خود بندہ راہن باقی رہیگا جیسے فدیہ کی صورت میں مذکور ہوا اور اگر مرہون نے قرضہ غلام ادا کرنے سے انکار کیا تو راہن کو حکم دیا جائیگا کہ اس غلام کو اسکے قرضہ میں فروخت کر دینے اسکے حق سے جسکا مال تلف کیا ہو تاوان ادا کرے اگر نہ کرے راہن اسکا فدیہ یعنی قرضہ قیمت غلام دینا منظور کرے (فدیہ دیدے پس اگر راہن نے یہ تاوان ادا کیا جو بندہ غلام لازم آیا تھا تو مرہون کا قرضہ جو بندہ راہن تھا ساقط ہو گیا جیسے ہمنے فدیہ کی صورت میں ذکر کیا ہے اور اگر راہن نے فدیہ نہیں دیا بلکہ غلام مذکور راہن کی گردن کے قرضہ میں فروخت کیا گیا تو غلام کا قرضہ وہ اپنا قرضہ پہلے وصول کر لیگا اس واسطے کہ قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرہون کے مقدم ہو اور اگر غلام نے کسی کو خطا سے قتل بھی کیا تو اسکے وارث کے حق سے بھی مقدم ہو یعنی غلام پر جو قرضہ وہ قرضہ مرہون و مستحق جنات مدون سے مقدم ہو کہ مرہون غلام فوق مولے پر مقدم ہو (کذا قال تاج الشریعہ والاکمل والکافی۔ اور انواری رہنے لکھا کہ یہ سنی ہیں کہ مرہون کے حق پر غلام کے قرضہ کا حق مقدم ہو جیسے دلی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے یعنی مرہون کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہو کیونکہ ان دونوں کا حق تو خاص غلام کی گردن سے متعلق ہے اور مرہون کا حق جوہر غلام کے مولے کے ہے اور مولے کا حق غلام کا قرضہ مولے کے حق پر مقدم ہوتا ہے۔ م ع) پھر اگر کچھ باقی رہا ہے پھر اگر غلام کا حق زائد آیا لیکن اتفاق سے وہ بہ نسبت قیمت کے زائد حق کو فروخت ہوا یا جو کچھ اسنے تلف کیا ہو وہ اسکی قیمت سے کم ہو اور یہی معاملہ پیش آیا حتی کہ اسکے دام میں سے کچھ حاصل کیا اور حال یہ ہو کہ غلام کی گردن کا قرضہ اور مرہون کا قرضہ دونوں برابر ہیں یا قرضہ غلام زائد ہو تو دونوں صورتوں میں جو کچھ بچ رہا ہو راہن کو ملے گا یعنی غلام کے مولے کا حق ہو اور مرہون کا قرضہ کل ساقط ہو گیا اس واسطے کہ غلام کا قرضہ تو مرہون کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہوئے سے استحقاق میں جاتا رہا تو مرہون کے پاس مرہون کے مال غلام و غلام کے حق نہ مستحق کا قرضہ بہ نسبت قرضہ مرہون کے زائد یا مساوی ہو تو مرہون کے واسطے کوئی استحقاق باقی نہیں رہا پس لامحالہ جو کچھ بچ رہا ہو راہن کی قیمت سے بچ رہا تو وہی مستحق ہو۔ باقی رہی یہ صورت کہ قرضہ غلام سے مرہون کا قرضہ نائمہ ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ وان کان دین العبد اقل سقط من دین المرہون بقدر دین العبد



وما فصل من دین العبد یسبحی رہنا کا کان۔ اور اگر قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرہن کے کم ہو تو قرضہ مرہن میں  
بہتر اس قرضہ کے جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہو ساقط ہو گیا اور قرضہ غلام ادا کر کے بعد جو کچھ ثمن باقی رہا وہ بستر  
رہن رہیگا۔ نیز ہم کہتا ہوں کہ ہر قیاس یہ تھا کہ جب غلام نے مرہن کی ضمانت میں مال تلف کیا جسکی قیمت تمام  
رقبہ غلام کو محیط ہو تو مرہن کا قرضہ سب ساقط ہو گیا پس اگر ثمن اس قدر آیا کہ قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو  
دیکھا جاوے کہ قرضہ مرہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا یا سادی تھا پس اگر سادی تھا تو مرہن کے واسطے کچھ من  
حسین ہو اور اگر زائد تھا تو بقدر قیمت غلام کے ساقط ہوا اور باقی بزمہ راہن ہو حتیٰ کہ بیان جو کچھ بچا اگر اسی قدر زائد  
ہو تو مرہن ہی رہن رہیگا ورنہ باوجود اسکے رہن ہونے کے باقی کا مطالبہ بزمہ راہن باقی ہے۔ یہ تو قیاس تھا اور شام  
جو یہاں مذکور ہے یہ استحسان ہے نہ نظر آنکہ مقصود قیمت سے مالیت غلام ہے اور جب فروخت کیا گیا اور قیمت کے ٹھیک  
سے زائد آیا تو یہی اصل مالیت ظاہر ہوئی پس معلوم ہو گیا کہ مرہن کی ضمانت میں کل غلام تلف نہیں ہوا بلکہ حقدار  
مال تلف کردہ کے مالک کو دیا گیا ہے اسی قدر تلف ہوا اور باقی موجود ہے جو کچھ باقی رہا وہ مرہن کے قرضہ میں مرہن  
رہیگا ظنیاً مل فیہ۔ اور اولیٰ میرے نزدیک یوں ہے کہ اول مسئلہ میں شیخ رحمان نے فرض کیا کہ غلام نے جو مال تلف کیا  
اسکی قیمت اور رقبہ غلام کی قیمت مساوی ہے اور یہاں کہا کہ مرہن کا قرضہ بہ نسبت قیمت مال مستملکہ کے زائد ہے تو معلوم  
ہوا کہ قرضہ مرہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا تو غلام مذکور بعض اس قدر قرضہ مرہن کے رہن تھا جو اس غلام  
کی قیمت سے زائد ہے پس جب یہ غلام فروخت کیا گیا اور غلام کی گردن کا قرضہ ادا کیا گیا تو اسی قدر قرضہ مرہن سے  
ساقط ہو گیا کیونکہ یہ اسکی ضمانت میں تلف ہوا ہے جو کچھ بچ رہا وہ بستر مرہن کے پاس رہن ہوا۔ ثم ان کان  
دین المرہن قد حل اخذہ بہ لانہ من جنس حقہ وان کان لم یحل اسکے حتیٰ یحل۔ پھر اگر قرضہ مرہن ادا  
ہونے کی سیعاد آگئی ہو تو اس بقیہ کو مرہن کو اپنے قرضہ میں لے لے اس واسطے کہ یہ بیکے حق کی جنس سے ہے اور اگر اسی  
سیعاد نہ آئی ہو تو رکھ جھوڑے یہاں تک کہ سیعاد آجاوے۔ تب اسکو وصول کرے۔ وان کان ثمن  
العبد لایطی بدین الغرماء اخذ الثمن ولم یرجع بما بقی علی احد حتی یعق العبد لان الحق فی  
دین الاستہلاک یتعلق برقبۃ وقد استوفیت فیما خیرا لے ما بعد العتق ثم اذا ادا دی بعد  
لا یرجع علی احد لانه وجب علیہ بفعلہ۔ اور اگر غلام کا ثمن کم ہو کہ اسکے قرضہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہے تو  
اسکا قرضہ اس کل ثمن کو لے لے اور جو باقی رہا وہ کسی سے نہیں لے سکتا (بزمہ راہن سے اور مرہن سے)  
یہاں تک کہ یہ غلام کسی وقت میں آزاد ہو جاوے (تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مال تلف  
کرنے کا قرضہ خود غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے اور گردن کا ثمن اسنے کل وصول کر لیا تو باقی حق کے واسطے غلام  
آزاد ہونے تک تاخیر ہوگی۔ پھر جب آزاد ہو جانے کے بعد اس غلام نے بقیہ ادا کر دیا تو یہ غلام بھی اسکو کسی سے واپس  
نہیں پاویگا اس واسطے کہ یہ تاوان اس پر خود اسی کے فعل سے واجب ہوا تھا۔ تو راہن بامر من کوئی بکا ذلت  
نہیں ہے۔ وان کانت قیمتہ العبد الطین و ہو رہن بالغت و قد جنى العبد ليقال لهما اقد یا لان نصف  
منه مضمون والنصف امانة والفقار لی المضمون علی المرہن و فی الامانة علی الراہن۔ اور اگر غلام  
مرہن کی قیمت دو ہزار درم ہو اور وہ ایک ہزار درم قرضہ کے عوض رہن ہو اور اس غلام نے ضمانت کی تو راہن  
مرہن دو وزن سے کہا جائیگا کہ اسکا فدیہ دو واسطے کہ نصف غلام مضمون بقرضہ ہے اور نصف امانت ہے اور مضمون  
کا فدیہ بزمہ مرہن ہے اور حصہ امانت کا فدیہ بزمہ راہن ہے۔ پس دو وزن پسند کر میں تو فدیہ دین وہ غلام مذکور



ولی جنایت کو دینا پڑ گیا۔ فان اجمعاً علی السبع دفعاء و بطل دین المرتن والذی لا یجوز فی الحقیقتہ  
من المرتن لما بیناہ و انما منہ الرضی بہ۔ بھراگر دو دن بنے یہ غلام دینے پر اتفاق کیا تو دونوں اسکو دینے  
اور مرتن کا قرضہ باطل ہو گیا اور واضح ہو کہ اس کلام میں ساتھ ہی اور غلام دینا مرتن کی طرف سے بمعنی حقیقی نہیں کیونکہ مرتن  
کو دینے کا اختیار ہی نہیں ہے بلکہ مرتن کی طرف سے صرف رضامندی ہوتی ہے۔ فست۔ نو معنی یہ کہ مرتن بھی رضی  
ہو گیا کہ راہن اس غلام کو ولی جنایت کے والدہ کر دے یعنی میں فدیہ نہیں دوں گا تو اسکو بون بیان کیا کہ دو دن  
اسکو جنایت میں دیدیا۔ فان تشاء لھا نقول لمن قال انا اھدی راہنا کان اھم ہنا انا المرتن غلام  
لہم فی الفداء البطلان فی الراہن و فی السبع الذی یختارہ الراہن البطلان فی المرتن۔ بھراگر  
ماہن و مرتن نے اختلاف کیلئے ایک نے کہا کہ میں فدیہ دوں گا اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ غلام دوں گا تو اسی کا  
قول لیا جائیگا جس کے کہ میں فدیہ دوں گا فواد راہن ہو یا مرتن ہو پس راہن تو مالک ہے اسکا اختیار فدیہ یا غلام  
راہن کا یہی قول قبول ہو گا اسوجہ سے کہ فدیہ دینے میں راہن کا حق مطلقاً لازم نہیں آتا ہے اور راہن جو اس کے  
اختلاف یہ اختیار کرنا ہے کہ غلام دے یا جادے تو ایسا کرنے میں مرتن کا حق مطلقاً لازم آتا ہے۔ فست۔ اس واسطے کہ  
مرتن کا قرضہ باطل ہو جائیگا۔ و کذا فی جنایتہ ولد الراہن اذا قال المرتن انا اھدی لہ ذلک وان کان  
المالک یختار السبع لانه ان لم یکن مضموناً فہو محبوس بدینہ ولی فی الفداء غرض صحیح ولا ضرر علی الراہن  
فکان لہ ان یفدی و اما الراہن فلا لیس لمرتن ولانہ السبع لما بیناہ فلیست یختارہ۔ اور اسی طرح  
اگر مرتن ہوتا یا فدیہ کے فرزند نے جنایت کی پس راہن و مرتن نے اختلاف کیا تو بھی جب مرتن نے کہا کہ میں فدیہ دوں گا  
تو مرتن ہی کا قول لیا جائیگا اگرچہ راہن مالک اسکا دینا اختیار کرے اس واسطے کہ مرتن کا یہ اگر فحاشی مرتن نہیں  
لیکن وہ مرتن کے قرضہ میں مجبوس ہے اور مرتن کے واسطے فدیہ دینے میں ایک غرض صحیح ہے اور راہن کے واسطے  
اس میں کچھ ضرر نہیں ہے تو مرتن کو فدیہ دینے کا اختیار ہوا۔ راہن (کہ اگر وہ فدیہ دینا اختیار کرے تو مرتن کا  
اختلاف مجبوری نہیں) اس واسطے کہ مرتن کو غلام دینے کا اختیار ہی نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ راہن کی مالک وہ  
دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا تو مرتن کیونکہ یہ اختیار کرے گا کہ مرتن دے۔ و یکن المرتن فی الفداء  
تسطوعاً فی حصۃ الامانۃ حتی لا یرجع علی الراہن لانه یکنہ ان لا یختارہ فینحاطب الراہن۔ (بھراگر جب  
مرتن نے فدیہ دیا) تو مرتن حصۃ الامانۃ کا فدیہ دینے میں تبرع ٹھہرایا جائیگا یعنی احسان کر کے اسنے راہن کی طرف سے  
و یہ باحتیج کہ اس مادان فدیہ کو وہ راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مرتن کے واسطے گنجائش تھی کہ وہ  
فدیہ دینا اختیار کرے تو راہن سے خطاب ہو۔ اور جس شخص کو یہ گنجائش تھی وہ مجبور نہیں ہوتا حالانکہ جو شخص  
دوسرے کی طرف سے مجبوری ادا کرے وہ البتہ اس سے واپس لے سکتا ہے اور بیان مرتن چاہے نہ دے۔ فلما التزم  
والحالۃ ہذہ کان تبرعاً۔ پس جب مرتن نے خود ادا کرنے کا التزام کر لیا حالانکہ وہ مجبور نہیں تھا فواد احسان کرنے والا  
ہو گیا۔ و ہذا علی ما روی عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یرجع مع المحذور۔ اور یہ حکم برائے اس دعا جس کے جو  
ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے کہ مرتن باوجود حاضری راہن کے واپس نہیں لے سکتا۔ یعنی اگر راہن حاضر ہوا  
مرتن نے فدیہ دیا تو واپس نہیں لے سکتا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو فدیہ دینے میں تبرع نہیں بلکہ واپس لے سکتا ہے  
وسبب القولین ان شاعر اللہ تعالیٰ۔ اور ہم ان دونوں قولوں کو ان شاعر اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔  
یعنی قول ابی ابو حنیفہ رحمہ مع قول مخالف آئندہ آتا ہے۔ ک۔ و لو ابی المرتن ان یفدی وفداء الراہن فانه



یحتسب علی المرتهن نصف الفداء من دینہ لان سقوط الدین امر لازم فدی اودفع فلم يجعل الرهن  
فی الفداء مشطوعا۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتهن فدیہ دینے سے منکر ہو اور راہن نے فدیہ دیا (تو وہ متبرع نہیں) چنانچہ  
وہ نصف فدیہ کو مرتهن پر اسکے قرضہ میں محسوب کر لیا اسوجہ سے کہ مرتهن کا قرضہ ساقط ایک امر لازمی ہے خواہ راہن فدیہ دے  
یا غلام سے فدیہ دینے میں راہن کچھ متبرع نہیں ٹھہرتا۔ اور یہ اصول ہوتا کہ فدیہ دینے میں مرتهن کا قرضہ بھی رہتا یعنی جب  
مرتهن کا قرضہ بہر حال ساقط ہو گا خواہ غلام دیا جاوے تو کو یا تلف ہو کر قرضہ ساقط ہو اور خواہ راہن فدیہ دے تو بھی قرضہ ساقط ہو گا۔  
اب راہن نے اسکو ذر فدیہ کے عوض پایا ہے تو بہر حال مرتهن کے ذمہ تاہ ان لازم ہے جس فدیہ اسکے خرچہ میں محسوب ہو جائیگا شتم نظر  
ان کا نصف الفداء مثل الدین ادا کر لیا۔ ان کا ان اقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء۔  
البعید رہنا باقی لان الفداء فی النصف کان علیہ فاذا اداہ الراہن وہو لیس بتطوع کان لا الرجوع علیہ فیصیر  
تصا صابہ منہ کا نہ اونی نصفہ بقی البعید رہنا باقی۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر نصف فدیہ مساوی قرضہ یا زائد ہو تو قرضہ کل  
باطل ہو گیا اور نصف فدیہ اگر قرضہ سے کم ہو تو بقدر نصف فدیہ کے قرضہ سے ساقط ہو گیا اور باقی کے عوض غلام مرہون  
رہا اس دلیل سے کہ نصف غلام کا فدیہ بذمہ مرتهن واجب تھا پھر جب اسکو راہن نے ادا کیا حالانکہ راہن کا ادا کرنا  
جمع نہیں ٹھہرا اور راہن کو مرتهن سے واپس پانے کا استحقاق ہوا تو اسقدر مرتهن کے قرضہ سے تعاص ہو گیا یعنی  
مبادلہ و مقاصد ہو گیا گو یا راہن نے نصف مذکور سے قرضہ ادا کر دیا تو باقی کے عوض بن غلام مرہون رہا۔ ولو کان  
المرتهن قدی والراہن حاضر فہو مشطوع وان کان غایبا لم یکن مشطوعا و ہذا قول ابی حنیفہ رحم۔ اور  
اگر مرتهن نے فدیہ دیا حالانکہ راہن حاضر ہو تو مرتهن متبرع ٹھہرایا جائیگا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو مرتهن متبرع نہیں  
ہوگا بلکہ واپس لے سکتا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد و الحسن وزفر رحم المرتهن  
مشطوع فی الوجہین لانہ فدی ملک غیرہ بغیر امر و فاشبہ الا جنبی۔ اور امام ابو یوسف و محمد بن الحسن اور  
حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل رحم تلامذہ نے کہا کہ مرتهن دو وزن صورتوں میں (راہن حاضر ہو یا غیر حاضر ہو) متبرع ٹھہرے گا  
اسو سب سے کہ مرتهن نے ملک غیر کا فدیہ بدون اسکے حکم کے ادا کیا تو جنبی کے مشابہ ہو گیا۔ حالانکہ اگر کوئی جنبی ہوا  
کرے تو متبرع ہوتا ہے اور مالک سے واپس نہیں لے سکتا اسی طرح مرتهن بھی واپس نہیں پاوے گا۔ ولہ اذ کان بالکرا  
غایبا تعذر منہ طلبتہ والمرتهن یحتاج الی اصلاح المضمون ولا یکن ذلک الا باصلاح الامانۃ فلا یکون متبرعا۔  
اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حیثیت راہن غائب ہے تو اس سے فدیہ یا غلام مجرم دینے کا خطاب کرا محال ہے اور مرتهن کو  
میں ضمانتی کی اصلاح کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ یہ ممکن نہیں سوائے اسکے کہ امانت کی بھی اصلاح کرے تو متبرع نہیں ہوتا  
ف۔ خلاصہ یہ کہ مرہون میں سے نصف ضمانتی اور نصف امانتی ہے اور دو وزن جزو کو ملحہ کرنا ممکن نہیں ہے پھر  
مرتهن کو حصہ ضمانت کی اصلاح ضروری ہے ورنہ قرضہ ساقط ہو جائیگا اور یہ اصلاح جمعی ممکن ہے کہ راہن کے حصہ امانت کی  
بھی اصلاح کرے پس اسنے مجبوری کے ساتھ حصہ امانت کی اصلاح کی تو اسکو واپس پانے کا استحقاق ہو گیا۔ قابل  
واذا مات الراہن باع وصیہ المرہن وقضی الدین لان الوصی قائم مقامہ ولو ولی الموصلی خلیفہ  
کان لہ ولایتہ البیع باذن المرتهن فلذلک الوصیۃ۔ اور جب راہن مر گیا تو اسکا وصی اس مرہون کو فروخت کرے  
مرتهن کا قرضہ ادا کرے اسو سب سے کہ وصی اپنے وصی یعنی راہن کا قائم مقام ہے اور اگر وصی اپنی زندگی میں بذات خود اس  
کام کا متولی ہو کر مرتهن کی اجازت سے فروخت کرتا تو اسکو یا اختیار حاصل تھا اسی طرح اسکی موت کے بعد اسکے وصی کو  
یا اختیار حاصل ہوگا۔ وان لم یکن لہ وصی لنصب القاضی لہ وصیا وامرہ بیعہ لان القاضی



نصب ناظر الحقوق المسلمین اذا عجزوا عن النظر لانفسهم والطرقي نصيب الوصی لیسوی ما علیہ  
 لغیرہ وبتوئی مالہ من غیرہ۔ اور اگر راہن بیت کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کا ایک وصی مقرر کرے اس وصی کو  
 فروخت مرہون کا حکم کرے اس واسطے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے واسطے مقرر ہو رہے ہیں جبکہ مسلمان نہایت غنا  
 اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہوں تو قاضی ان کے حقوق کی حفاظت کرے اور بیان وصی مقرر کرنے میں راہن کی بھرتی  
 ہو تاکہ راہن پر جو کچھ کسی غیر کا ہودہ ادا کرے اور جو راہن کا کسی پر ہودہ وصول کرے۔ وان کان علی المیت  
 دین فرہن الوصی لبعض التزکیر عند غریم من غریم لم یجز ولا آخرین ان یرد وہ لانہ اثر بعض الغناء  
 بالایفاء الحکمی فاسطبعہ الا یثار بالایفاء الحقیقی۔ اور اگر بیت پر قرضہ ہو پس وصی نے بعض ترکہ کو بکھڑکھڑایا  
 میں سے کسی قرضخواہ کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے اور دوسرے قرضخواہوں کا اختیار ہو گا کہ مرہون واپس کر دیں  
 اس واسطے کہ وصی نے حکمی ادارہ میں بعض قرضخواہ کو ترجیح دی (حالانکہ قرضخواہ سب برابر حقدار ہیں) تو ایسا جو ابھی  
 حقیقی ادارہ میں اسے بعض کو ترجیح دی۔ **ف**۔ حالانکہ جائز نہیں درہن جو حکمی ادارہ ہے اس میں بھی ترجیح نہیں جائز  
 ہے۔ فان قضی دینہم قبل ان یرد وہ جائز والی المانع لوصول حقہم البہم۔ بھر اگر دیگر قرضخواہوں کے  
 واپس کرانے سے پہلے وصی نے ان لوگوں کا قرضہ ادا کر دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ جو امر مانع تھا وہ زائل ہو گیا کیونکہ ان  
 قرضخواہوں کو ان کا حق پہنچ گیا۔ ولو لم یکن للمیت غریم آخر جائز الرہن اعتبارا بالایفاء الحقیقی۔ اور اگر بیت  
 کا کوئی دوسرا قرضخواہ نہ ہو تو رہن جائز بقیاس اداسے حقیقی کے **ف**۔ یعنی جیسے وصی کو اختیار ہے کہ بیت کے  
 قرضخواہ کو درحقیقت قرضہ ادا کرے اسی طرح بطور رہن کے حکمی ادارہ بھی جائز ہے۔ وبتوئی فی ذلک نہ یباع فیہ قبل  
 الرہن فلذا بعدہ۔ اور یہ مرہون اس قرضخواہ کے قرضہ میں فروخت کیا جائیگا اس واسطے کہ رہن سے پہلے اس کا قرضہ  
 کرنا جائز تھا تو بعد رہن کے بھی فروخت ہو سکتا ہے۔ واذا ارتمن الوصی بدین للمیت علی رجل جائز لانہ استیفاء  
 وہو یلکم۔ اور اگر بیت کا کسی شخص پر قرضہ ہو اور وصی نے مرہون سے رہن لیا تو جائز ہے اس واسطے کہ یہ بھی حکمی وصول  
 ہے اور وصی کو قرضہ بیت وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ قال رضی اللہ عنہ و فی رہن الوصی تفصیلات  
 مذکورہ فی کتاب الوصایا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ وشیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ وصی کے رہن میں تفصیلات ہیں  
 بلکہ ہم کتاب الوصایا میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

### فصل متعلق بغیر مرہون

قال ومن رہن عصیر البشرہ قیمۃ عشرة فتمخر صا ر خلا بساوی عشرة فهو رہن بعشرۃ لان  
 ما یكون محلا للبیع یكون محلا للرہن اذا المحلیۃ بالمالیۃ قیما و ان لم یکن محلا للبیع ابتداء فمحل  
 له بقار حتی ان من اشتری عصیرا فخر قبل القبض بقی العقد الا انہ یخیر فی البیع لتغیر وصف البیع  
 بمنزلۃ ما اذا قیب۔ اگر کسی نے بشرہ انگور قیمتی دس درم کو بخر دس درم کے رہن کیا کہیں وہ شراب ہو گیا بھر  
 سرکہ ہو گیا جسکی قیمت دس درم ہو تو وہ دس ہی درم کے عوض رہن رہیگا اس دلیل سے کہ جو چیز محل بیع ہو وہ محل  
 رہن ہے اس واسطے کہ محل ہونا ان دونوں میں بذریعہ مالیت ہو تا ہے اور درمیان میں شراب ہو جانے سے عقد رہن  
 باطل نہ ہو گا اور شراب اگرچہ ابتداء محل بیع نہیں ہے مگر بقاۃ محل بیع ہے بریل اس سلسلہ کے کہ اگر ایک شخص نے بشرہ  
 انگور خریدا بھر وہ نبھ سے پہلے شراب ہو گیا تو عقد بیع باقی رہیگا لیکن اتنی بات ہے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہو جائیگا  
 کہ چاہے بیع توڑ دے کیونکہ قبضہ سے پہلے بیع متغیر ہو گئی جیسے وہ مورثیکہ بیع عیب دار ہو جاوے تو مشتری کو اختیار



ہو جائے۔ اسی طرح ابتدائی رہن جو سترہ انگور پر واقع تھا صحیح تھا تو باقی ہونے کی حالت میں تبغ شراب سے اعلیٰ نہیں ہوگا اور ہنوز باقی تھا کہ وہ سرکہ ہو گئی تو باقی رہا۔ ولورہن شاة قیمتہا عشرۃ بعشرۃ فماتت۔

مذکورہ جملہ باقصاریاوی درجہ فہورہن بدرہم لان الرہن یقرر بالہلاک فاذا حی بعض المحل یعود حکم بقدرہ۔ اور اگر ایک بکری قیمتی دس درم کو بعض دس درم کے رہن کیا پھر وہ مر گئی پس اسکی کھال غبت کر لی گئی جو ایک درم قیمت کے نزدیک کھال بعض ایک درم کے رہن ہوگی اس دلیل سے کہ رہن بوجہ تلف ہونے سے متقرر ہو چکا پھر جب محل رہن میں سے بعض خلیفہ کیا گیا تو اسی کی قدر رہن کا حکم عود کے لگاؤ۔ پس کھال بعض ایک درم کے رہن ہوگی اور باقی نذر قرضہ مرہن بوجہ ہلاکت مرہن کے ساقط ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ماتت شاة البیعة قبل القبض فماتت جملہ لا یعود البیع لان البیع یتقض بالہلاک قبل القبض والمنتقض لا یعود ما الرہن یقرر بالہلاک علی ما بینا۔ برخلاف بیع کے کہ اگر بکری فروخت کی اور وہ قبضہ مشتری سے پہلے مر گئی پس اسکی کھال دباغت کر لی گئی تو بیع عود نہیں کرتی اگرچہ نہ بیع تو قبضہ سے پہلے بیع تلف ہو جانے سے ٹوٹ جاتی ہے اور ٹوٹا ہوا عقد عود نہیں کرتا ہے اور رہن میں ایسا نہیں کیونکہ رہن تو مرہن تلف ہونے سے قوب متقرر ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ اور کھال میں دباغت کی شرط اسولطے لگائی کہ غیر مدیون قابل بیع و محل عقد نہیں ہے۔ ومن مشائخنا من ینعی سالة البیع ویقول یعود البیع ما رہن ہمارے شاخ میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ سئلہ بیع کا جو حکم مذکور ہوا منوع ہے اور فرمایا کہ بیع بھی عود کرے۔ یعنی بعض شاخ کے نزدیک مثل رہن کے بیع بھی اس مدبغ کھال میں عود کرے حتیٰ کہ یہ کھال بعض ایک درم کے چاہے مشتری لے۔ قال واما الرہن للراہن و بمثل الولد والنمر واللبن والصفوف لانه متولد من ملک ویکون رہنا مع الاصل لا تتبع لہ والرہن حق لازم فیسے الیہ۔ فرمایا کہ مرہن کی بڑھاد جو کچھ ہو ملک ماہن ہے جیسے بچہ و بھیل و دو درم و صوف یعنی بال و اون اسولطے کہ یہ سب اسکی ملکیت سے متولد ہوا۔ پھر یہ بڑھاد بھی اصل کے شاخ میں مرہن رہے گی۔ اسولطے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہوتا ہے تو اسکا حکم اس تابع تک ساری ہوگا۔

ف۔ لیکن مرہن اسکا ضامن نہ ہوگا۔ فان ملک یہلاک بغیر شیء لان الاتباع لا یقط لہا ما یقابل بالاصل لا ہما لم تدخل تحت العقد مقصودا اذا للفظ لا یقنا لہما۔ پھر اگر یہ زوائد تلف ہو جائیں تو مفت تلف ہو گئی یعنی جبکہ مرہن نے انکو تلف نہیں کیا تو مرہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا اور نہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ امانت ہے اسولطے کہ تابع چیزوں کے واسطے اس مال سے کوئی حصہ نہیں ہوتا جو اصل کے مقابلہ میں قرار پایا ہے اور اسکی کھال کا عقد میں داخل ہونا قصدی نہیں ہوتا کیونکہ لفظ انکو شامل نہیں ہے۔ پس اگر باندی رہن کی و لفظ باندی اسکی بچہ کو شامل نہیں اور نہ بکری کا لفظ اسکی بچہ و اون و صوف کو اور نہ درخت کا لفظ اسکی بھل کو شامل ہے تو قصداً انکے مقابلہ میں مال نہیں ہے۔ وان ملک الاصل وبقی الثمار افلک الراہن بحصہ تقسیم الدین علی قیمتہ الرہن یوم القبض و قیمتہ الثمار یوم الفکاک لان الرہن یصیر مضمونا بالقبض والزیادۃ یصیر مقصودۃ بالفکاک اذا بقی الے وقتہ والبیع یقابلہ شیء اذا صار مقصودا کولہ البیع فما اصاب الاصل یخط من الدین لانه یقابلہ الاصل مقصودا وما اصاب الثمار افلک الراہن لما ذکرنا۔ اور اگر اصل مرہن تلف ہوا اور اسکی بڑھاد باقی رہی تو راہن اس بڑھاد کو بعض اسکے حصہ کے ملک رہن کرے اور حصہ اسطرح کا لا جاوے کہ کل قرضہ کو اصل مرہن کی اس قیمت پر قرضہ کے روز قحی



اور بڑھاد کے اس قیمت پر جو تک رہن کرنے کے روزہ تقسیم کیا جاوے (مثلاً بکری کی قیمت پیم الدین دس درم تھی اور بچہ کی قیمت روز تک رہن بھی دس درم ہو تو دس درم فرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پیم الدین دس درم پڑے) اسکی وجہ یہ ہے کہ رہن تو قبضہ کی وجہ سے ضمانتی ہو گیا تھا اور بڑھاد جو تک رہن کرنے کے اصل مقصود ہو گیا جبکہ وہ تک رہن کرنے کے وقت تک باقی رہے اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع جب مقصود ہو جاوے تو اسکے مقابلہ میں حلال ہو جاتا ہے جیسے بیع کا بچہ چنانچہ کتاب البیوع میں گزرا پس فرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے جو کچھ مقابلہ اصل مرہون واقع ہو وہ راہن کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا (کیونکہ مرہون تلف ہو گیا) اسواسطے کہ مقصد تل بمقابلہ اصل کے مقصود واقع ہو اور جب مقصد بمقابلہ جہاد کے واقع ہو اسکو دیکر راہن تک رہن کو کسے بوجہ مذکورہ کہ یہ بھی تک رہن کرتے ہیں مقصود ہو گئی۔ مثال دیگر یہ کہ مان کے مقابلہ میں ہزار درم فرضہ تھا اور مان کی قیمت ہزار درم تھی پھر بچہ پیدا ہو کر ہزار درم قیمت کا ہو گیا پس اگر بچہ مر گیا تو مفت گیا اور راہن اسکی مان کو ہزار درم دیکر چھوڑا وے اور اگر مان مری اور بچہ باقی رہا نہان تک کہ راہن نے اسکو چھوڑا نہا جا ہا اور اسوقت ہزار درم اسکی قیمت ہو تو کل فرضہ دو وزن پر تقسیم کرنے سے پانچ سو درم بمقابلہ مان کے اور پانچ سو درم بمقابلہ اس بچہ کے پڑے پس پانچ سو درم دیکر چھوڑا وے اور اگر تک رہن سے پہلے بچہ بھی مر گیا تو بچہ مفت گیا اور مرہون کا کل فرضہ بمقابلہ اسکی مان کے جو پہلے مر گئی تھی ساقط ہو گیا۔ ک۔ و صور المسائل علی ہذا الاصل تخرج وقد ذکرنا بعضها فی کفایہ المنتہی و تمامہ فی الجامع والزیادات۔ اور اسی اصل مذکورہ پر مسائل کی صورتیں نکلتی ہیں اور ہم نے بعض صورتوں کو کفایہ المنتہی میں بیان کیا ہے اور بدایان جامع کبیر زیادات میں ہے۔ ولو رہن شاة بعشرة و قیمتہا عشرة وقال الراہن للمرہن ما حلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلبت شرب خلا ضمان علیہ فی شئ من ذلك۔ اور اگر ایک بکری دس درم قیمتی ہو دس درم فرضہ کے رہن کی کا وہ راہن مرہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دو ہنا پس جو کچھ تو دودھ لے گا وہ تجھے حلال ہے پس مرہن نے دو ہکر یا تو مرہن پیرا بارہ مین کچھ ضمان نہو گی۔ اگر کہا جاوے کہ ضمان واجب ہوتا جاہیے اسواسطے کہ راہن نے دودھ کا مالک کیا حالانکہ اس فعل پر معلق کیا کہ جو دودھ کرے وہ تجھے حلال ہے اور اصول میں معلوم ہوا کہ مالک کرنا اس طرح تعلیق بخلاف کو قبول نہیں کرتا تو تملیک صحیح نہوتی پس ضامن ہو گا جواب یہ کہ تملیک نہیں بلکہ اباحت ہے۔ اما الا باحت فیصح تعلیقہا بالشرط و الخطر لانہا اطلاق و لیس تملیک فیصح مع الخطر۔ اباحت ایسی چیز ہے کہ اسکو شرط پر مطلق کرنا اور ایسی چیز پر معلق کرنا جسکے حاصل ہونے میں خطرہ ہو صحیح ہوتا ہے اسواسطے کہ اباحت تو اطلاق و اجابت ہے اور یہ تملیک نہیں تو اباحت مع الخطر صحیح ہے۔ چنانچہ مرہن کو تعزیرت بمنع تھا پس راہن نے اطلاق کرنا اور راہ کھول دی کہ مالعت دور کرے تو اسکو شرطیہ طور پر کرنا بھی جائز ہے اور یہ بمنزلہ اسکے ہوا کہ اگر تو میرا مال پاوے تو تیرے واسطے میرے مال سے دو روپیہ بیاح ہیں اسی طرح جو کچھ تو دودھ لے دے تیرے واسطے حلال ہے اگرچہ یہ خطرہ ہے کہ شاید بکری دودھ ہی نہ دے تو کچھ حاصل نہو لیکن اباحت کے واسطے تعلیق بخطرہ جائز ہے اور تملیک نہیں تاکہ جائز نہ ہو۔ پس جو کچھ مرہن نے کھالیا تو سوائے دیانت کے ظاہری حکم یہ ہے کہ وہ اسکا ضامن نہوگا۔ ولا یسقط شئ من الدین لانه ائلفہ باذن المالك۔ اور مرہن کے فرضہ میں سے کچھ ساقط ہو گا اسواسطے کہ مرہن نے جو کچھ کھالیا وہ مالک کی اجازت سے کھالیا ہے۔ فان لم یفتک الشاة حتی ماتت فی ید المرہن قسم الدین علی قیمۃ اللبن الذی شرب و علی قیمۃ الشاة مما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذہ المرہن۔



من الراهن لان اللین تلف علی ملک الراهن بفعل المرتهن ولفعل قبيل من قبله فصار  
 كان الراهن اخذه واتفق فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين فبقي بحصته - پھر اگر رہن  
 نے بکری کو نہیں چھوڑا یا تھا کہ وہ مرہن کے قبضہ میں مرگئی (حالانکہ اس اصل کے ساتھ میں بڑھاد یعنی دودھ بھی  
 پیدا ہوا تھا جو مرہن نے بحکم راہن تلف کر ڈالا) تو کل قرضہ اس دودھ کی قیمت پر جو مرہن نے پیا اور بکری  
 کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے پس جو بکری کے مقابلہ میں بڑے وہ ساقط ہوا۔ (کیونکہ مرہون مطمئن تلف ہوا) اور  
 جو حصہ بمقابلہ دودھ کے واقع ہو وہ راہن سے مرہن وصول کر لے گا (اگرچہ دودھ بھی مرہن نے کھا یا ہی) اس واسطے کہ دودھ  
 تھا راہن کی ملک پر مرہن کے فعل سے تلف کیا گیا اور فعل مذکور راہن کی جانب سے سنا کرنے پر پیدا ہوا تو ایسا ہوگا  
 کہ گو راہن نے اسکو لیکر خود تلف کر ڈالا پس اسکی ضمانت راہن پر واجب ٹھہری (کیونکہ وہ مرہون کے تابع تھا) تو اس  
 دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ ہوا پس وہ بعوض اپنے حصہ کے باقی رہا۔ کیونکہ خود تلف نہیں ہوا تھا بلکہ تلف  
 کرنے سے تلف ہوا تو وہ گویا بمقابلہ اپنے حصہ کے باقی رہی پس راہن اسکا حصہ ادا کرے کہ یہی اسکا ملک رہن ہو۔ و  
 کذاک دلہ الشاة اذا اذن له الراهن فی اکلہ وکذاک جمیع النماز انذی یحدث علی ہذا القیاس  
 اور اسی طرح بکری کا بچہ جبکہ راہن نے مرہن کو اس کے قید کر کے کھانے کی اجازت دی ہو یہی حکم ہے اور اسی طرح  
 ہر ایک بڑھاد جو پیدا ہوئی اسی قیاس پر اسکا بھی حکم ہے۔ کہ جب راہن کی اجازت سے مرہن نے تلف کیا پھر  
 اصل مرہون تلف ہو گیا تو بڑھاد کی قیمت اور زوائد کی قیمت پر قرضہ تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ بڑھاد کے کھلے  
 وہ راہن مرہن کو ادا کرے گا اور باقی قرضہ مرہن ساقط ہو گیا۔ قال ویجوز الزیادۃ فی الرهن ولا یجوز فی  
 الدین عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک رہن میں زیادتی کرنا جائز ہے اور قرضہ میں نہیں  
 جائز ہے۔ مثلاً سو روپیہ قرض لیا اور بکری رہن کی پھر ایک گائے زیادہ کر دی تو دودھ مرہون ہو جائیگا  
 اور اگر سونے کا کنگن رہن کیا پھر سو روپیہ دیکر بابتیہ رہن کا عوض نہیں ہو سکتا۔ ولا یكون الرهن رہن ہوتا  
 اور اس زائد کے مقابلہ میں مرہون مذکور رہن نہیں ہو جائیگا۔ بلکہ مرہون تو بمقابلہ قرضہ اول کے رہن  
 رہے گا اور یہ قرضہ دوم بغیر رہن کے ہوگا۔ وقال ابو یوسف تجوز الزیادۃ فی الدین ایضاً۔ امام ابو یوسف  
 نے کہا کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا یجوز فیہما و الخلفاء سہما فی الرهن الثمن  
 و الثمن و المهر و المنکوحہ سواء وقد ذکرناہ فی البیوع۔ اور امام شافعی و زفر نے فرمایا کہ مرہون یا قرضہ  
 دودھ مرہن میں زیادہ کرنا نہیں جائز ہے (یعنی اصل عقد سے ملحق نہ ہوگا) اور امام زفر و شافعی رحمہما کے ساتھ تو رہن و فن  
 بیع و ہر و منکوحہ سب میں یکساں اختلاف ہے کہ کسی میں زیادتی نہیں جائز ہے اور ہم اسکو کتاب البیوع میں بیان  
 کر چکے ہیں۔ یعنی باب مردیہ کی فصل میں مذکور ہے۔ ولای علی یوسف رحمہما فی الخلافۃ الاخری ان لا یجوز  
 فی باب الرهن کا لثمن فی البیوع و الرهن کا لثمن فیجوز الزیادۃ فیہما کما فی البیوع و البیوع میں ہم  
 الاتفاق باصل العقد للحاجة و الاسکان۔ اور دلیل امام ابو یوسف رحمہما صورت اختلاف یعنی زیادتی نہیں  
 میں یہ ہے کہ باب رہن میں قرضہ ایسا ہے جیسے بیع میں فن ہے اور مرہون ایسا ہے جیسے بیع میں بیع ہے اور قرضہ و مرہون  
 دودھ مرہن میں زیادہ کرنا جائز ہے جیسے بیع کے فن و بیع میں اتفاق زیادتی جائز ہے اور دودھ مرہن بیع میں امر  
 جامع مشترک بلکہ ضرورت کی وجہ سے اصل عقد سے لافق ہو اور اسکا مرہون ہے۔ پس جیسے بیع میں ضرورت  
 کا وجہ سے باوجود اسکا کہ اصل عقد سے اتفاق ہو ایسی رہن میں ہو سکتا ہے۔ و لہذا و ہوا القیاس ان الزیادۃ



Marfat.com



کے روز تھی۔ و اذا ولدت المرهونۃ ولدت ثم ان الراہن زاد مع الولد عبداً وقيمة كل واحد الف  
فالعبد رہن مع الولد خاصة تقسم ما فی الولد علیہ وعلی العبد لانہ جعلہ زیادۃ مع الولد وولن لہ  
ولو كانت الزیادۃ مع الام تقسم الدین علی قیمتہ الام یوم العقد وعلی قیمتہ الزیادۃ یوم القبض فہذا  
اصاب الام قسم علیہا وعلی ولدہ لان الزیادۃ دخلت علی الام۔ اور اگر مرہونہ باندی کے بچہ پیدا  
ہوا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام زیادہ کر دیا حالانکہ باندی و بچہ غلام ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو تو یہ غلام  
خاص کر بچہ کے ساتھ مرہون ہوگا پس جو حصہ قرضہ کہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ و غلام زائد دونوں پر تقسیم ہوگا اس واسطے  
کہ راہن نے غلام نہ کر کے باندی کے ساتھ نہیں بلکہ خاص کر بچہ کے ساتھ زائد کیا ہے (پس بچہ کا حصہ اس غلام و بچہ پر باعتبار  
قیمت معتبرہ کے تقسیم ہو کر ہر ایک کے مقابلہ کا مال ضمانتی دریافت کیا جاوے) اور اگر غلام کی زیادتی اس مرہونہ باندی کے  
ساتھ ہو تو کل قرضہ کو باندی کی قیمت روز عقد بچہ و غلام زائد کی قیمت روز قبضہ پر تقسیم کیا جاوے پس جو کچھ باندی کے حصہ  
میں پڑے وہ اس باندی و اسکے بچہ پر مقسوم ہوگی اس واسطے کہ زیادتی کا داخلہ خاص کر اس باندی پر واقع ہوا ہے۔ قال  
فان رہن عبداً یا دوسے الفا بالعت ثم اعطاه عبداً آخر قیمتہ الف رہنا مکان الاول فالاول  
رہن حتی یردہ الی الراہن والمرحمن فی الآخر امین حتی یجملہ مکان الاول۔ اگر راہن نے ہزار درہم  
قیمت کا غلام بیوض ہزار درہم قرضہ کے رہن کیا پھر باہمی رضامندی سے راہن نے دوسرا غلام قیمتی ہزار درہم دیا کہ یہ  
بجائے اول غلام کے رہن ہو تو اول غلام ابھی برابر رہن کے حکم میں رہیگا یہاں تک کہ مرتن اسکو راہن کے  
قبضہ میں واپس دے (حتی کہ قبل اسکے تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا) اور دوسرے غلام میں مرتن برابر امین رہیگا  
ہاں تک کہ اسکو بجائے اول غلام کے قرار دے۔ **ف** حتی کہ قبل اسکے اگر دوسرا غلام تلف ہو جاوے تو امانت  
میں گیا۔ لان الاول انما دخل فی ضمانہ بالقبض والدین و ہما باقیان فلا یخرج عن الضمان  
الا بنقض القبض مادام الدین باقیہ و اذا بقی الاول فی ضمانہ لا یدخل الثانی فی ضمانہ لانہما ضمنا  
بدخل احدہما فیہ لا بدولہما فاذا رد الاول دخل الثانی فی ضمانہ۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اول غلام کا  
ضمانت میں داخل ہونا جو قبضہ قرضہ کے تھا اور ابھی تک قبضہ و قرضہ دونوں باقی ہیں تو وہ ضمانت سے خارج نہیں  
ہوگا مگر اس طرح کہ قبضہ توڑ دے جب تک قرضہ باقی ہے (یعنی راہن کو دین ہے) اور جب پہلا غلام اسکی ضمانت میں مرہون  
رہا تو دوسرا غلام اسکی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا اس واسطے کہ راہن و مرتن دونوں غلاموں کے داخل رہنے  
پر راضی نہیں ہوئے بلکہ ان دونوں میں سے ایک کے مرہون ہونے پر راضی ہوئے ہیں تو جب اول غلام واپس  
دیا جاوے تب دوسرا غلام اسکی ضمانت میں داخل ہوگا۔ ثم قبل لشرط تجدد القبض لان یہ المرتمن علی  
الثانی ید امانۃ و ید الراہن ید استیفاء و ضمان فلا یثبوت عنہ کمن لہ علی آخر حیا و فاستوفی زیوفہ  
علمنا حیاداً ثم علم بالزیافۃ و طالبہ بالحباء و اخذ ما فان البقاء امانۃ فی یدہ ما لم یرد الزیادۃ  
و یجدد القبض۔ پھر اول غلام واپس کرنے کے بعد بھی دوسرے غلام کے مرہون مضمون ہو جانے کے لیے بعض  
مشائخ لکھا کہ اب پھر جب قبضہ کرنا شرط ہے اس واسطے کہ دوسرے غلام پر مرتن کا قبضہ امانتی ہے حالانکہ قبضہ راہن  
تو قبضہ وصولی و ضمانتی ہوتا ہے پس امانتی قبضہ اسکا نائب ہوگا جیسے اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم  
واجب تھے پس زید نے کھوئے درہم کو کھرے بھکر وصول کر لے پھر اسکو کھوئے ہوتا معلوم ہوا تو اسنے مدیون سے  
مطالبہ کر کے کھرے وصول کر لیے تو ابھی کھرے درہم اسکے پاس امانت ہیں یہاں تک کہ کھوئے واپس کر کے کھرے



درہون پر جدید قبضہ کرے۔ حتیٰ کہ جدید قبضہ سے پہلے تلف ہونے والی امانت کا مال گیا مثلاً دیدنے لکھو میں  
 کھرے درم وصول کر کے رکھے اور فیض آباد میں جا کر کھونٹے درم واپس کیے اور ابھی لوٹ کر لکھو نہیں آیا اور چنانچہ  
 قبضہ نہیں کیا تھا کہ کھرے درم ضائع ہوئے تو درہون کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام درہن میں سمجھنا چاہیے۔  
 قبل لا یشتراط لان الرهن تبرع کالہبتہ علی ما بینا ہ من قبل وقبض الامانۃ ینوب عن قبض الہبت  
 ولان الرهن عینہ امانۃ والقبض یرد علی العین فینوب قبض الامانۃ عن قبض العین۔ اور بعض  
 شلخ نے کہا کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ شرط نہیں ہے۔ اول اس دلیل سے کہ رہن تو عقد تبرع مانندہ ہے ہی  
 چنانچہ ہمتی تبدلے کتاب میں اسکو بیان کیا ہے اور قبضہ امانت قبضہ ہبہ کا نائب ہو جاتا ہے (مثلاً دیکھ کے پاس بکر کا  
 غلام امانت ہو پھر بکر نے اسکو یہ غلام ہبہ کیا تو کہتے ہی ہبہ پورا کیا کیونکہ قبضہ تو پہلے سے موجود ہے اور امانتی قبضہ اس  
 قبضہ ہبہ کا نائب ہو گیا) اور دوم اس دلیل سے کہ مرہون کا عین تو امانت ہوتا ہے (صرف مالیت مضمون ہوتی ہے) اور  
 قبضہ کا درود تو عین پر ہوتا ہے پس قبضہ عین کے واسطے امانتی قبضہ نائب ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ جدید قبضہ کی کوئی  
 ضرورت نہیں ہے۔ مترجم کتاب کہ ہے آسان قول ہے۔ ولو ابرأ المرتهن الراهن عن الدين او وہبہ منہ ثم  
 ہلک المرهن فی ید المرتهن یہلک بغیر شئی استحقاقاً خلافاً لفرم لان الرهن مضمون بالدين او بقر  
 عند تمام الوجود کافی الدین الموعود ولم یبق الدین بالابراء او الہبتہ ولا جہتہ لسقوطہ الا اذا احدث  
 منعاً لانه یصیر بہ غاصباً اذ لم یبق لہ ولا یتہ المنع وکذا اذا ارتقت المرأة بالصدیق فابراۃ او وہبتہ  
 او ارتدت والیاء بالتدقیل الدفول او اختلفت منہ علی صداقہا ثم ہلک المرهن فی ید المرتهن یہلک بغیر  
 شئی نے ہذا کلمہ ولم تضمن شیئاً لسقوط الدین کافی الا ببراء۔ اگر مرتهن نے راہن کو قرضہ سے بری کیا یا قرضہ  
 اسکو مہر کر دیا (حتیٰ کہ ہبہ کرتے ہی پورا ہو گیا) پھر مرتهن کے قبضہ میں مرہون تلف ہو گیا تو استحقاقاً وہ مفت تلف ہو گیا  
 اور اس میں زفر فرم کا اختلاف ہی ہماری دلیل یہ ہے کہ رہن کا مضمون ہونا بمقابلہ قرضہ کے ہے یا قرضہ کی وجہ سے ہے تو ہم  
 وجود قرضہ جیسے موعود قرضہ میں ہوتا ہے اور بیان قرضہ بوجہ بری یا ہبہ کرنے کے باقی طین رہا اور قرضہ کی جہت بھی ہو جو  
 سے نہیں کہ قرضہ ساقط ہو گیا تو ضامن نہیں رہا اگر آنکہ وہ راہن کے طلب کر لے پھر مرہون دینے سے انکار کرے تو  
 ضامن ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ غاصب ہو جائیگا کیونکہ اب اسکو مکنے کی ولایت باقی نہیں رہی تھی۔ اور اسی طرح  
 اگر عورت نے اپنی مہر کے عوض رہن لیا پھر شوہر کو مہر سے بری کیا یا مہر اسکو ہبہ کر دیا یا اللہ عز و جل من ذلک عورت  
 مرتدہ ہو گئی قبل اسکے کہ دفل واقع ہو (حتیٰ کہ مہر ساقط ہو گیا) یا بعد دفل کے اسنے اپنی مہر پر شوہر سے طلع لیا  
 (حتیٰ کہ مہر ساقط ہوا) پھر مرہون اس عورت کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو ان سب صورتوں میں مفت تلف ہو گیا یعنی  
 عورت کچھ ضامنہ نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دین مہر تو مانندہ بری کر لے کے ساقط ہو چکا تھا۔ پس مرہون اسکے قبضہ میں  
 بطور امانت باقی تھا۔ ولو استوفی المرتهن الدین با یغار الراهن او با یغار المتطوع ثم ہلک المرهن فی  
 ید المرتهن بالدين وحبب علیہ رد ما استوفی الے سن استوفی منہ وہو من علیہ او المتطوع بخلاف الابرار  
 اور اگر مرتهن نے قرضہ وصول کر لیا خواہ راہن سے وصول کیا یا کسی تطوع لینے احسان کر کے ادا کرنے والے سے وصول کیا  
 پھر مرتهن کے پاس مرہون تلف ہوا تو وہ بعض قرضہ کے تلف ہوا اور مرتهن بردا جب ہے کہ اسنے جو کچھ وصول کیا ہے وہ  
 جس سے وصول کیا اسکو واپس دے اور وہ راہن ہے یا تطوع ہے یا برخلات مرتهن کے بری کرنے کے۔ چنانچہ  
 امیر گوراکہ اگر مرتهن نے بری کیا ہو پھر مرہون تلف ہوا تو ضامن نہیں ہے۔ وجہ الف۔ انہ لا یبرأ لیسقط الدین

درہون پر جدید قبضہ کرے۔ حتیٰ کہ جدید قبضہ سے پہلے تلف ہونے والی امانت کا مال گیا مثلاً دیدنے لکھو میں کھرے درم وصول کر کے رکھے اور فیض آباد میں جا کر کھونٹے درم واپس کیے اور ابھی لوٹ کر لکھو نہیں آیا اور چنانچہ قبضہ نہیں کیا تھا کہ کھرے درم ضائع ہوئے تو درہون کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام درہن میں سمجھنا چاہیے۔ قبل لا یشتراط لان الرهن تبرع کالہبتہ علی ما بینا ہ من قبل وقبض الامانۃ ینوب عن قبض الہبت ولان الرهن عینہ امانۃ والقبض یرد علی العین فینوب قبض الامانۃ عن قبض العین۔ اور بعض شلخ نے کہا کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ شرط نہیں ہے۔ اول اس دلیل سے کہ رہن تو عقد تبرع مانندہ ہے ہی چنانچہ ہمتی تبدلے کتاب میں اسکو بیان کیا ہے اور قبضہ امانت قبضہ ہبہ کا نائب ہو جاتا ہے (مثلاً دیکھ کے پاس بکر کا غلام امانت ہو پھر بکر نے اسکو یہ غلام ہبہ کیا تو کہتے ہی ہبہ پورا کیا کیونکہ قبضہ تو پہلے سے موجود ہے اور امانتی قبضہ اس قبضہ ہبہ کا نائب ہو گیا) اور دوم اس دلیل سے کہ مرہون کا عین تو امانت ہوتا ہے (صرف مالیت مضمون ہوتی ہے) اور قبضہ کا درود تو عین پر ہوتا ہے پس قبضہ عین کے واسطے امانتی قبضہ نائب ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ جدید قبضہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مترجم کتاب کہ ہے آسان قول ہے۔ ولو ابرأ المرتهن الراهن عن الدين او وہبہ منہ ثم ہلک المرهن فی ید المرتهن یہلک بغیر شئی استحقاقاً خلافاً لفرم لان الرهن مضمون بالدين او بقر عند تمام الوجود کافی الدین الموعود ولم یبق الدین بالابراء او الہبتہ ولا جہتہ لسقوطہ الا اذا احدث منعاً لانه یصیر بہ غاصباً اذ لم یبق لہ ولا یتہ المنع وکذا اذا ارتقت المرأة بالصدیق فابراۃ او وہبتہ او ارتدت والیاء بالتدقیل الدفول او اختلفت منہ علی صداقہا ثم ہلک المرهن فی ید المرتهن یہلک بغیر شئی نے ہذا کلمہ ولم تضمن شیئاً لسقوط الدین کافی الا ببراء۔ اگر مرتهن نے راہن کو قرضہ سے بری کیا یا قرضہ اسکو مہر کر دیا (حتیٰ کہ ہبہ کرتے ہی پورا ہو گیا) پھر مرتهن کے قبضہ میں مرہون تلف ہو گیا تو استحقاقاً وہ مفت تلف ہو گیا اور اس میں زفر فرم کا اختلاف ہی ہماری دلیل یہ ہے کہ رہن کا مضمون ہونا بمقابلہ قرضہ کے ہے یا قرضہ کی وجہ سے ہے تو ہم وجود قرضہ جیسے موعود قرضہ میں ہوتا ہے اور بیان قرضہ بوجہ بری یا ہبہ کرنے کے باقی طین رہا اور قرضہ کی جہت بھی ہو جو سے نہیں کہ قرضہ ساقط ہو گیا تو ضامن نہیں رہا اگر آنکہ وہ راہن کے طلب کر لے پھر مرہون دینے سے انکار کرے تو ضامن ہو جائیگا اس واسطے کہ وہ غاصب ہو جائیگا کیونکہ اب اسکو مکنے کی ولایت باقی نہیں رہی تھی۔ اور اسی طرح اگر عورت نے اپنی مہر کے عوض رہن لیا پھر شوہر کو مہر سے بری کیا یا مہر اسکو ہبہ کر دیا یا اللہ عز و جل من ذلک عورت مرتدہ ہو گئی قبل اسکے کہ دفل واقع ہو (حتیٰ کہ مہر ساقط ہو گیا) یا بعد دفل کے اسنے اپنی مہر پر شوہر سے طلع لیا (حتیٰ کہ مہر ساقط ہوا) پھر مرہون اس عورت کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو ان سب صورتوں میں مفت تلف ہو گیا یعنی عورت کچھ ضامنہ نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دین مہر تو مانندہ بری کر لے کے ساقط ہو چکا تھا۔ پس مرہون اسکے قبضہ میں بطور امانت باقی تھا۔ ولو استوفی المرتهن الدین با یغار الراهن او با یغار المتطوع ثم ہلک المرهن فی ید المرتهن بالدين وحبب علیہ رد ما استوفی الے سن استوفی منہ وہو من علیہ او المتطوع بخلاف الابرار اور اگر مرتهن نے قرضہ وصول کر لیا خواہ راہن سے وصول کیا یا کسی تطوع لینے احسان کر کے ادا کرنے والے سے وصول کیا پھر مرتهن کے پاس مرہون تلف ہوا تو وہ بعض قرضہ کے تلف ہوا اور مرتهن بردا جب ہے کہ اسنے جو کچھ وصول کیا ہے وہ جس سے وصول کیا اسکو واپس دے اور وہ راہن ہے یا تطوع ہے یا برخلات مرتهن کے بری کرنے کے۔ چنانچہ امیر گوراکہ اگر مرتهن نے بری کیا ہو پھر مرہون تلف ہوا تو ضامن نہیں ہے۔ وجہ الف۔ انہ لا یبرأ لیسقط الدین



کما ذکرنا وبالاستيفار لا يسقط لقيام الموجب - اور ابراہیم استيفار میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ قرضہ اصل سے  
 ساقط ہو جاتا ہے (خواہ قرض لیا ہو یا ادھار فن یا کرایہ یا مہر ہوا) چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے اور استيفار کی وجہ سے اصل سے  
 قرضہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ موجب قرضہ موجود ہے۔ یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ نیست نہیں ہوا مثلاً  
 کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا اجارہ کا کرایہ تھا یا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بدستور موجود ہے۔  
 الا انه يتعدى الاستيفار لعدم الفائدة لانه يعقب مطالبه مثله فاما هو في نفسه فقام فاذ اهلك يتقرر  
 الاستيفار الاول فانقضى الاستيفار الثاني - لیکن بات یہ ہے کہ وصول کرنا محال ہے کیونکہ اس میں کچھ فائدہ نہیں  
 ہے کہ مرہن سے اس کے پیچھے کے شل مطالبہ لگا ہوا ہے یعنی اگر مرہن نے راہن سے جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا ہے  
 قرضہ کا مطالبہ کیا تو راہن اس سے اپنے مرہن کا مطالبہ کرے گا یا جو ادا کیا اس کا مطالبہ کرے گا تو بیفائدہ ہے ہاں جو امر موجب  
 قرضہ تھا وہ بذات خود قائم ہے پس جب مرہن تلف ہو گیا تو وصول اصل متقرر ہو گیا پس دوسرا وصول ٹوٹ گیا پس  
 لہذا راہن یا مستطیع سے جو وصول کیا ہو وہ واپس کرنا واجب ہے کیونکہ ایک بار وصول کے بعد دوبارہ اس کو وصول کا استحقاق  
 نہیں ہے۔ وکذا اذا اشترى بالدين عينا او صلح عنه على عين لانه استيفار - اور اسی طرح اگر قرضہ کے عوض  
 مرہن سے کوئی چیز خریدی یا قرضہ سے کسی مال میں بر صلع کر لی تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ یہ بھی استيفار قرضہ ہے نہ  
 یعنی خرید و صلح ہر ایک وصول ہے تو مرہن پر مرہن واپس کرنا واجب ہے اگر باقی ہو یا اس کی قیمت اگر وہ اسی سے پہلے تلف  
 ہوئے۔ اقول میرے نزدیک ظاہر ہے کہ امر مذکور استيفار ہے تو مرہن تلف ہونے میں دوبارہ وصول نہیں ہوا گا بلکہ  
 مرہن سے وصول متقرر ہو چکا پس خرید و صلح ٹوٹ جائیگی حتیٰ کہ عین مذکور واپس کرے اور اگر یہ مال عین جو خرید یا صلح  
 صلح کی ہے یہ بھی تلف ہوا تو اس کی قیمت واپس دے۔ وکذا لک اذا حال الرهن المرتهن بالدين على غيره  
 ثم اهلك الرهن بطلت احواله ويهلك بالدين لانه في معنى البرارة بطريق الاداء لانه يزول به عن ملك  
 الرهن شل ما كان له على المحتمل عليه او ما يرجع عليه به ان لم يكن للمحتمل على المحتمل عليه دين لانه منزه  
 الوكيل - اور اسی طرح اگر راہن نے مرہن کو قرضہ کے لیے غیر برائے ترائی کر دی مثلاً دیدہ ہوا لہ کر دیا حتیٰ کہ راہن بری ہو گیا  
 بھر مرہن تلف ہو گیا تو حوالہ مذکور باطل ہو گیا اور مرہن کا تلف ہونا بعض قرضہ کے قرار دیا جائیگا اس واسطے کہ حوالہ بھی  
 ادا کے طریق پر برادرت حاصل کرنے کے معنی میں ہے یعنی گویا راہن نے ادا کر کے برادرت حاصل کی اس واسطے کہ ایسا کرنے  
 سے محمل لینے راہن نے جس قدر مال کا حوالہ کیا اسی قدر محتمل علیہ (زیادہ) ہو جائے گا تاہم اس میں سے زائل ہو جائیگا  
 محتمل علیہ اسی قدر اس سے واپس ہوا جائے گا اگر محتمل علیہ پر کچھ قرضہ نہ ہو اس واسطے کہ محتمل علیہ اس صورت میں نہ ہو  
 وکیل محمل کے ہر وقت اور وکیل نے حکم موکل جو کچھ خرج کیا وہ موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ وکذا لو تصادقا  
 علی ان لا دين ثم اهلك الرهن يهلك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه ليكون الاجتهاد باقية  
 بخلاف الا برار والتمتع لعل العلم - اور اسی طرح اگر راہن و مرہن نے باہم اتفاقی قرار کیا کہ مرہن کا قرضہ کچھ نہیں ہے  
 بھر مرہن بقیہ مرہن میں تلف ہوا تو قرضہ کے عوض تلف ہو گا (مثلاً پہلے مرہن لے دے عوی کر کے بائج سود مرہن  
 کے عوض رہن لیا تھا بھر تصادق کیا کہ قرضہ نہیں ہے تو مرہن تلف ہوا تو اسی مقدار بائج سود مرہن کے عوض قرار دیا جائے گا  
 کیونکہ قرضہ واجب ہونے کا توہم اس بنا پر باقی ہے کہ آئندہ دو دن قرضہ موجود ہونے پر اتفاق کریں تو جہت قرضہ  
 ابھی موجود ہے برخلاف ابرار کے کہ اس میں اصل سے قرضہ ساقط ہو گیا

نما لعل العلم بالصواب والبرار والتمتع



## کتاب الجنایات

ی کتاب جنایات کے بیان میں ہو

جنایات جمع جنایت پس جنایت اگر نفس پر ہو تو قتل ہو اور اگر نفس سے کم ہو تو تعدی کسی ایسے عضو پر ہوگی جس کا نقص  
 ہو تو تولد نفس بالنفس والعین بالعین الخ میں مذکور ہو یا ایسے عضو پر ہوگی جس کے واسطے جرمانہ ہو۔ م۔ قال  
 القتل علی خمسہ اوجہ عمد وشبہ عمد وخطا واما اجری مجری الخطا والقتل بسبب۔ تعدی رہنے کہا  
 کہ قتل پانچ وجہ پر ہے۔ ۱۔ قتل عمد۔ ۲۔ قتل شبہ عمد۔ ۳۔ قتل خطا۔ ۴۔ قتل جو بمنزلہ قتل خطا ہو۔ ۵۔ قتل جو کسی  
 سبب سے ہو۔ جسے وجہ نصاص یا ہرنی یا زنا کاری کے قتل کیا گیا۔ اور نیز تم کہتا ہے کہ اس میں تعزیری قتل  
 بھی شامل ہے یا جو شخص لوگوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے اپنی زوجہ یا ماں بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے  
 دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنگار نہیں ہے یہ بھی اسی سبب میں شامل ہے۔ والہر اذ بیان قتل متعلق بہ الاحکام۔  
 اور مراد ایسے قتل کا بیان ہے جس سے احکام متعلق ہوں۔ یعنی فعل کے واقعات بیان کرنا منظور نہیں  
 بلکہ یہ تقسیم لفظ احکام کے ہے جن پانچ قتل سے کبھی نصاص واجب ہوتا ہے اور کبھی دیت اور بعض قتل سے میراث سے  
 محروم ہو جاتا ہے اور کبھی قتل میں شیع کا حق متعلق ہونے سے امام یعنی ناب شرع مدعی ہے اور کبھی نہ۔ مدعی ہوتا ہے  
 غرض کہ لفظ متعلق احکام کے تقسیم مقصود ہے۔ قال فالعمد بالتمہ ضربہ بالسلاح او ما اجری مجری السلاح  
 كاللمحذ من الخشب وليطة القصب والمروءة المحذورة والنار لان المحذورة القصور ولا يوقف عليه  
 الا بدليله وهو استعمال الآلة القتالية فكان مستعمدا فيه عند ذلک۔ پس قتل عمد وہ قتل ہے کہ عمداً اسکو  
 ہتھیار سے یا جو تا تم مقام ہتھیار کے ہو اس سے مارے جیسے دھار دار لکڑی اور نرگش یا بانس و شاگ مرفہ میں  
 دھار ہو اور جیسے آگ۔ اس دلیل سے کہ عمد کے معنی قصد میں اور اس پر وفوف نہیں ہو سکتا مگر بدیل آوردہ اس طرح کہ  
 قتل میں ایسے آلہ کا استعمال کیا جو قاتل ہی تو ایسے آلہ کے استعمال کرنے کے وقت وہ قتل میں مستعمل ہوگا۔  
 جیسے فدا قرار کرے کہ میں نے عمد قتل کیا تو وہ اپنے اقرار پر یا غور ہوگا اگرچہ دروغ ہو پس حاصل یہ کہ عمد قتل اس  
 دلیل سے ثابت ہو جائیگا کہ اس نے مارنے میں ایسا آلہ استعمال کیا جو قاتل ہوتا ہے کیونکہ جب اسکو معلوم ہے کہ اس  
 آلہ کے استعمال سے یہ مقتول ہو جائیگا پھر بھی استعمال کیا تو یہ دلیل ہے کہ اس نے قصد قتل کرنے کی خواہش کی۔ و  
 موجب ذلک الما تم لقرآن تعالے و سن یقتل مومنا مستمداً فخر اوہ جہنم آلا تہ۔ اور ایسے قتل عمد کا موجب  
 لینے حکم لازم ہے کہ قاتل سخت گنہگار ہو یعنی کبیرہ گناہ ہو بدیل قولہ تعالے و سن یقتل مومنا مستمداً آلا تہ۔ یعنی جس شخص  
 نے کسی مومن کو مستمداً قتل کیا تو اسکی سزا جہنم ہے در حالیکہ اس میں خلود ہوگا۔ خلود یعنی دوام ہے اور اہل استقامت  
 سبھا جلع رکھتے ہیں اور یہی صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم سے متواتر ہے کہ بیان ایسا دوام مراد نہیں جو کبھی منقطع نہ ہو۔  
 جیسے کافرون کے حق میں دوام ہے پس سوائے شرک و کفر کے کوئی گناہ بندہ کو کافر نہیں کرتا۔ پس اگر خلود یعنی  
 دوام ابدی ہے انقطاع ہو تو آیت۔ من تعمد بظن ایمان ہے لینے کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو وجہ اسکے ایمان کے  
 محض قتل کیا ہے اسکے ایمان کی کچھ پروا نہ کی بلکہ باعث قتل ہی ایمان ہوا تو وہ کافر ہوا پس دائمی جہنم میں ہوگا  
 اور کبھی خلود ایک زمانہ و مدت کے واسطے بولا جاتا ہے تو قتل عمد راجع بقتل ہے لینے یہ فعل عمد ہوا اور اسکے بیان  
 کی وجہ سے تمہد نہیں کیا بلکہ کسی عداوت دنیاوی وغیرہ کے باعث سے قتل کیا۔ اور توضیح مقام یہ ہے کہ مستمداً قتل کے معنی











اپنی جان بچ کر نہ کرنے پر آمادگی ہو تو اس کے قتل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے کہ قصاص واجب  
 عین بریکن دلی مقتول کو بدون رضائے قاتل کے دیت کی جانب عدول جائز ہے۔ دلی قول الواجب احکم  
 بعینہ ویتعین باختیارہ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے دوسرے قول میں یہ آیا کہ قصاص و دیت میں سے ایک غیر متعین  
 واجب ہے اور دلی مقتول کے اختیار سے متعین ہو جاتا ہے۔ پس اگر دلی مقتول نے قصاص اختیار کیا تو قصاص  
 متعین ہو گیا اور اگر دیت اختیار کی تو دیت متعین ہو گئی۔ لان حق العبد شرع جابر اونی کل واحد نوع جبر  
 لیتعین۔ اس لئے کہ بندہ کافر تو جبر نقصان کے واسطے مشروع ہوا اور قصاص و دیت ہر ایک میں ایک طور سے  
 جبر نقصان ہوتا ہے پس دلی مختار ہے۔ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت لے۔ یعنی قاتل کے قتل سے اہل  
 مقتول کو نقصان ظاہری پہونچا اور مقتول اپنے دیون وغیرہ ادا نہیں کر سکا پس دلی مقتول کو اختیار دیا جاتا ہے کہ قاتل کی  
 جان و مال سے اپنی مصلحت کے موافق عوض لے تو اس کو اختیار ہے چاہے قصاص لے یا دیت منظور کرے لیکن ہمارے  
 اسے اختیار کیا وہ متعین ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر دیت منظور کی تو بھی بعینہ واجب ہو گئی اور آئندہ وہ قصاص اختیار نہیں  
 کر سکتا ہے۔ اور یہی مذہب جمہور اہل حدیث کا اور ایک حدیث مالک رحمہ اللہ سے ہے کہ چونکہ حدیث بعد امتدین عمر بن عباس  
 رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ اگر جس شخص نے منہم اقل کیا تو وہ اولیائے مقتول کو دیا جائیگا پس وہ چاہیں اس کو  
 قتل کون یا اس سے دیت لے لیں۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو شریح الکلبی رضی اللہ عنہ میں خطیب نے فرمایا کہ  
 میں وارد ہوں کہ پھر میرے اس کلام کے بعد جسے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے لوگ دو باتوں میں مختار ہوں چاہیں دیت  
 لیں اور چاہیں قتل کریں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں بھی مذکور ہے۔ رواہ ابوالجہاد  
 السنہ۔ پس یہ دلائل ہیں کہ جن سے نکالا گیا کہ دلی مقتول کو قصاص یا دیت میں اختیار ہے اور ترجیح کتاب ہے کہ اس میں کچھ  
 کلام نہیں کہ دلی کو یہ اختیار باقی ہے اس وجہ سے کہ قاتل جب اسے جاننے کے واسطے جان سے باز ہے اور اس کا  
 عین دلی مقتول دیت پر راضی ہو تو قاتل کی عین مراد اور نعمت غیر مترقبہ ہے پس قاتل کی طرف سے رضامندی و دریافت  
 کن اگر یا غرضی نہیں ہے اور احادیث کا اخراج اسی بناء پر ہے لیکن کلام قرآن ہے کہ موجب اصل کیا چیز ہے آیا قصاص ہے  
 یا دیت ہے تو دلائل مجملہ مفید ہیں کہ اصل قصاص ہے اور دیت کو یا غرضی چاہا چاہا بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ  
 اس میں اخیر غمی۔ میں کہتا کہ قتل محمد بن دیت قبول کرنا غمی۔ رواہ البخاری والنسائی۔ حتیٰ کہ اگر قاتل نے دیت دینی منظور  
 کی تو دلی مقتول کے واسطے حق قصاص ہے۔ ولنا ما تکتوننا من الكتاب۔ اور ہمارے واسطے دلیل لاول کتاب جو  
 پہلے حکمت کی ہے۔ کتب علیکم القصاص فی القتل۔ یعنی قتل عمر میں قہر قصاص مفروض کیا گیا پس موجب اصل  
 اس میں قصاص ہے اور دیت کی طرف عدول کرنا غمزہ میں داخل ہے۔ وروینا من السنہ۔ اور دلیل دوم جو حدیث  
 پہلے حکمت کی ہے۔ کہ اللہ تو دینی موجب قصاص ہے پس عمر کا موجب اسی میں منحصر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ  
 حدیث ضعیف ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ سنن ابویوسف میں طول حدیث کا ایک جزو یہ واقع ہوا اور اسکی اسناد بقول شیخ شافعی  
 ابن حجر مزی ہے۔ ولان المال لا یصلح مباحا لعدم الممانعة والقصاص یصلح للتماثل۔ اور دلیل سوم یہ کہ  
 مال دیت اس قتل کا موجب نہیں ہو سکتا کیونکہ مقتول کی جان میں اور مال دیت میں ممانعت نہیں ہے اور قصاص البتہ  
 اس میں ہے کیونکہ قاتل و مقتول میں ممانعت ہے۔ تو قتل عمر کا موجب و حکم لازم یہ کہ مقتول کے قتل پر ہمارے  
 اہل مدعا کی ہر ایک قاتل ہی اس کا موجب ہونے کے لائق ہے نہ دیت۔ و فی مصلحتہ الامار زجر اور جبر پختہ  
 اور قصاص ہی میں اہل مدعا کی حکمت اور اہل جبر پختہ ہی میں اپنی ہی مدعا نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا



وَلَمْ يَنْقُصْ حَيَاةَ يَدَاوِلِ الْبَابِ يَتَنَبَّهُ اَهْلُ عَقْلِ تَحَارُّفِ دَلَسْ قَضَا صِ مَشْرِعِ كَرَمِ مَنَ مَوَاتِ بَرِ -  
 مَبِينِ سَنِي كَرِ جَبِ قَاتِلِ قَتْلِ كَيْ كَا قَا آيَنَدَ لَوِ كُونِ كُو دَجَرِ بُو كَا كَرِ اس اَزْ كَا بَسْ سَ كَيْ فَا نَكْهَ كَرِ آخِرِ جَانِ نَ اَوْرِ جَانِ نَ  
 اَوْرِ پَرِ يَشَانِي اُتْخَالِي - اَوْرِ مَقْتُولِ اَوْنِ نَ اِگرِ اَبْنَا وَا رِثَ كُھُ رَا قَاتِلِ كَ لَوِ كُونِ لَ بَھِي بَرِ بَادِ كِي اَبَسِ نَعْمَا صَرِ مَبِينِ  
 رَجَرِ بَھِي مَوْجُو دِي اَوْرِ بَظَرِ بَندِ كَ بُو مَعْلُومَتِ جَبَرِ بَيَانِ كِي كُھِي دَھِ بَھِي مَوْجُو دِي رَ سَ دِي اَلْخَطَا وُجُو بِ اَلْمَالِ خُصْرُو دَ  
 صَوْنِ اَلْدَمِ عَنِ اَلْاَدَارِ - اَوْرِ قَتْلِ خَطَا كِي صَوْرَتِ مِیْنِ اَلِ وَا جِبِ بُو نَا صَرَتِ اِسِ مَعْرُورَتِ سَ كَ لَوْنِ رَا یَا كَانِ  
 بُو نَ سَ مَحْظُورِ سَ فَنَ - لَیْنِ اَتْلِ خَطَا كِي صَوْرَتِ مِیْنِ جَوْرِیْتِ لَادِمِ آتِي اِیْ اِگرِ جَوْرِ اَسِیْنِ بَھِي مَانَلَتِ نَبِیْنِ اِیْ  
 لَیْكِنِ بَظَرِ مَوْجِبِ اَصْلِي نَبِیْنِ بَلْ كَ خَلَا تَقِیَا سَ اِیْ بَرِیْنِ سَنِي كَرِ جَانِ تَلَفِ كَرْنَا اَمْرِ شَدِیْدِ اِیْ اَوْرِ جَوْنِ كَ قَاتِلِ نَ عَذَرِ كَرِ  
 كَرِ خَطَا اِیْ اَوْرِ عَمَلًا نَبِیْنِ اِیْ اَوْرِ حَالَاتِ سَ بَھِي اِیْ اَمْرِ مَتَعِیْنِ نَبِیْنِ بُو نَا كَ عَمْدِ اِیْ قَوِیْدِ اَعْتِدَا رَا اِسِ اَمْرِ كَا مَوْجِبِ اِیْ كَ اَلْمَوْظُفِ  
 كَیْوَ كَرِ خَطَا وُجُو دِیْنِ فَرَقِ اِیْ بَسِ دَھِ نَفُوسِ ضَالِعِ كَرِیْنِ پَرِ دَیْرِ نَبِیْنِ كَ بَرِ شُخْصِ كِي جَانِ اِسِ سَ مَعْرُضِ خَطَرِ مِیْنِ بُو سَگَرِ  
 بَرِ حَظِ اَهْلِي كَا مَلَزَمِ اِیْ كَیْوَ كَرِ اَمْرِ خَطِرِ مِیْنِ اِسْنِ اِیْ سِیْ بَدَا حَظِ اَهْلِي كِي كَرِ جَبِ سَ جَانِ ضَالِعِ بُو كُھِي اَبَسِ وَا رِثُونِ كِي دَلَا اِیْ  
 اَوْرِ اَسْ كِي اَحْطَا طِ مِیْنِ تَنْبِیْهِ كَ پَیْ دِیْتِ وَا جِبِ بُو لِي تَا كَ فَوْنِ كَا اَحْزَامِ بَانِي اِیْ اَوْرِ تَنْبِیْهِ اَحْطَا طِ بَھِي بُو جَاوِ سَ  
 اَوْرِ رَا یَ اِمْرِ جَوْنِ تَنَبَّهْ كَ قَاتِلِ پَرِ دِیْتِ قَبُولِ كَرْنَا لَازِمِ اِیْ كَرِ بَھِي اَسْ كِي هَلَا كَتِ كَا دَفْعِ كَرِیْنِ مَالَا اِیْ - قَوِیْمِ كَ تَیْنِ اِیْنِ كَ قَاتِلِ  
 پَرِ عَفْوِ كِي سُنْتِ اِیْ اَوْرِ لَازِمِ نَبِیْنِ كَرِ اَشَانِ سُنْتِ قَبُولِ كَرِیْنِ پَرِ مَجْبُورِ بُو اَوْرِ دَفْعِ هَلَا كَتِ نَبِیْنِ نَبِیْنِ - وَلا تَقْبَلْنِ لِعَدَمِ نَقْدِ  
 اَوْلِي بَعْدِ اَخْذِ اَلْمَالِ فَلَا تَعِیْنِ مَدْفَعًا لِّلْمَلَاكِ - اَوْرِ یَ تَقِیْنِ خَبِیْرِ كَرِ دَلِي مَقْتُولِ كَا قَعْدَالِ دِیْتِ لَیْكَرِ قَاتِلِ كِي اَوْرِ  
 كَ نَبِیْنِ اِیْ لَیْنِ شَا یَدِ مَلِي مَالِ دِیْتِ بَھِي دُحُولِ كَرِیْنِ اَوْرِ دَلِ مِیْنِ قَعْدِ بُو كَ بَعْدِ اَسْ كَ مَوْظِ پَا كَرِ مَارِڈَا اَوْرِ كَا تَرِ هَلَا كَتِ دَفْعِ  
 كَرِیْنِ اَوْرِ اِیْ اَمْرِ مَتَعِیْنِ نَبِیْنِ اَوْرِ فَنَ - اَبِ رَا یَ بَيَانِ كَرِ قَتْلِ عَمْدِ مِیْنِ قَاتِلِ پَرِ كَفَا رَ اِیْ اِیْنِیْنِ اَوْرِ لَیْنِ اِیْ كَ مَوْظِ بَرِ  
 اَزَاوِ كَرْنَا - وَلا كَفَا رَ قَوِیْمِ عِنْدَنَا - اَوْرِ اِیْ رَا سَ نَزْدِیْكَ قَتْلِ عَمْدِ مِیْنِ كَفَا رَ وَا جِبِ نَبِیْنِ اِیْ - وَعِنْدَا اَشَا فَعْلِیْ كَیْوَ  
 لَانِ اَلْحَاجَّةُ اِلَیْ اَلْكَفْرِ فِی اَلْحَمْدِ اَسْ مَھَا اِلَیْھِ فِی اَلْخَطَا لِكَا نِ اَدْعٰی لَیْ اِیْ كَ بَا بَا - اَوْرِ اَمَامِ شَا فَعْلِیْ  
 كَ نَزْدِیْكَ قَتْلِ عَمْدِ مِیْنِ كَفَا رَ كَا بَرِ دَھِ آدَاوِ كَرْنَا وَا جِبِ اِیْ رَ حَیْصَ قَتْلِ خَطَا مِیْنِ اَبَا تَفَاقِ وَا جِبِ اِیْ اَسْوَ سَ كَرِ قَتْلِ  
 خَطَا كِي نَبْتِ قَتْلِ عَمْدِ مِیْنِ كَفَا رَ اَوْرِ كَرِیْنِ كِي حَاجَتِ شَدِیْدِ اِیْ قَوِیْمِ كَفَا رَ وَا جِبِ كَرِیْنِ كِي حَاجَتِ زَیَادَہِ دَا عِیْ اِیْ - وَلا  
 اَنَّهُ كَبِیْرَ مَحْضَہِ وَفِی اَلْكَفَا رَۃِ مَعْنٰی اَلْعِبَادَۃِ فَلَا تَتَّخِذْ بِمِثْلِھَا - اَوْرِ اِیْ رَا سَ دَلِیْلِ اَوْلِ اِیْ كَ قَتْلِ عَمْدِ مَحْضِ كَرِیْنِ  
 كَ نَا اِیْ اَوْرِ كَفَا رَ مِیْنِ عِبَادَتِ كَ مَعْنٰی پَا ئَیْ جَانِیْنِ تَوِیْبِ عِبَادَتِ اِیْ سِیْ كَبِیْرُ كَنَا اِیْ سَ مَوْظِ بُو لَیْ كَ لَاقِ نَبِیْنِ اِیْ  
 وَلا نِ اَلْكَفَا رَۃِ مِّنَ اَلْمَقَادِیْرِ وَھِیْنَمَا فِی الشَّرْعِ لَدَفْعِ اَلْاَدْوٰی لَا بَعِیْنَهَا لَدَفْعِ اَلْاَعْلٰی - اَوْرِ دَلِیْلِ دَوْمِ  
 اِیْ كَ كَفَا رَ تَوَقُّدِیْرِ شَرِیْعِ مِیْنِ سَ اِیْ (وُ شَرْعِ كَ مَقْدُورِ كَرِیْنِ سَ مَعْلُومِ اِیْ اَوْرِ اَسْمٰنِ رَا سَ كَیْوَ دَخَلِ نَبِیْنِ) اَوْرِ شَرِیْعِ  
 مِیْنِ كَ كَرِیْنِ اِیْ لَیْنِ اِیْ قَتْلِ خَطَا وُ دَرِ كَرِیْنِ كَ لَیْ اِسْكَاسِیْنِ بُو نَا مَعْلُومِ اِیْ قَوِیْمِ اِیْ رَا سَ سَ دَفْعِ اَعْلٰی لَیْنِ قَتْلِ عَمْدِ دَفْعِ كَرِیْنِ  
 كَ لَیْ سَیْنِ بُو نَا نَبِیْنِ مَعْلُومِ بُو سَگَرِ كَیْوَ كَرِ اِسِ بَارَہِ مِیْنِ رَا سَ كَا مِ نَبِیْنِ كَرِیْنِ اِیْ خَلَا صَ اِیْ كَ شَرِیْعِ لَیْنِ كَ كَرِیْنِ  
 قَتْلِ خَطَا مِیْنِ بَرِ دَھِ مَوْظِ آدَاوِ كَرِیْنِ كَ كَفَا رَ مَھْضَرَا اِیْ اَوْرِ قَتْلِ عَمْدِ اِسِ سَ رَ حَ كَرِیْنِ اِیْ قَوِیْمِ كَیْوَ كَرِ جَانِ سَگَرِ مِیْنِ كَرِیْنِ  
 آدَاوِ كَرْنَا اِسِ سَمَحَتِ كَنَا كَ دَلِیْلِ بَھِي كَفَا رَ بُو جَا یَیْگَا اَوْرِ كَفَا رَ وُھِیْ جَوْنِ Kَا وُ دَرِ كَرِیْنِ اَوْرِ اِیْ كَرِیْنِ اِیْ مَطْلَبِ  
 Kَا بَرِ دَھِ آدَاوِ كَرْنَا كَیْوَ مَغْبُورِ بُو كَا قَوِیْمِ بَاتِ اِیْ Kَا اِسِ دَلِیْلِ سَ مَعْلُومِ اِیْ Kَا نَبِیْیُونِ سَگَرِ كَنَا بُو نِ Kِي بَدِیْ مِیْنِ فِیْلِ  
 پُو نَچَا اِیْ قَوِیْمِ اِیْ بَلِیْتِ Kَا كَفَا رَ نَبِیْنِ اِیْ Kَا كَفَا رَ شَرِیْعِ نَبِیْنِ كَرِیْنِ مِیْنِ - اَبِ رَا یَ Kَا قَتْلِ عَمْدِ اَزِ مِیْرَا ثِ مِیْنِ كَرِیْنِ  
 بُو نَا اِیْ شَلَا اِیْ كَ شَخْصِ نَ اَبَیْ مَوْرِثِ كَو قَتْلِ كَا وُ كَنَا دَقْصَا صِ اِیْ دِیْتِ لَوْنِ كُو اِیْ اِیْ مِیْرَا ثِ پَا دَا كَا اِیْ نَبِیْنِ -



فرایا۔ ومن حکم حرمان المیراث لقوله عليه السلام لا میراث لقاتل۔ اور منہ احکام قتل عمد کے ایک یہ حکم کہ قاتل عمد اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے دلیل قولہ علیہ السلام کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ یعنی ترمذی رحم نے فرائض میں حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ اور یہ حکم بیہقی رحمہ نے حضرت عمرو علی وزید بن ثابت و عبد اللہ بن مسعود و جابر وغیرہ سے روایت کیا اور یہی ایک جماعت اکابر تابعین وغیرہم کا قول بیان کیا اور ابو داؤد نے مانند حدیث ابو ہریرہ رضی کے عبد اللہ بن عمرو رضی سے روایت کی جسکی اسناد میں محمد بن راشد مشقی ہی اور اکثر ائمہ سے اسکی توثیق مذکور ہے اور بعض نے کلام کیا ہے پس حدیث حسن ہوگی۔ یہ سب قتل عمد کا بیان تھا و قسم دوم شبہ عمد یعنی ایسا قتل جو عمد کے مشابہ ہے۔ قال و شبہ العمد عند ابی حنیفہ رحم ان تعمد الضرب بالیس بسلح ولا ما اجری مجری اسلح وقال ابو یوسف و محمد و ابو قول الشافعی اذا ضربہ بکجر عظیم او بکشیہ عظیمہ فهو عمد و شبہ العمد ان تعمد ضربہ بالایقتل بہ غالباً لانه یتقاصر معنی العمد بالاستعمال آتہ صغیرہ لا یقتل بہا غالباً لانه لا یقصد بہا غیرہ کالتادیب و نحوہ فکان شبہ العمد ولا یتقاصر باستعمال آتہ لا تلبث لانه لا یقصد بہ الا لقتل کالسیف فکان عمدًا موجباً للقتل۔ اور شبہ عمد امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک یہ کہ ایسی چیز سے مارے جو متیار نہیں اور نہ قائم مقام متیار کے ہے اور امام ابو یوسف و محمد نے اور یہی قول شافعی رحم ہی یوں کہا کہ اگر کسی کو بڑے پتھر یا بیسی لکڑی سے مارا تو یہ قتل عمد ہے اور شبہ عمد یہ کہ ایسی چیز سے مارے جس سے غالباً مقتول نہیں ہوتا (جیسے چھڑی و ڈھیلہ وغیرہ اگرچہ وہ اتفاقاً مار گیا) اس واسطے کہ اس ضرب میں عمدی قتل کے معنی قاصر ہیں جو اس کے اسنے ایسا ناقص چھڑا آتہ استعمال کیا جس سے غالباً آدمی نہیں مرنے والا ہے و قصود عمدی میں قصور ہوا کیونکہ ایسی چیز کی اس سے سوائے قتل کے دوسری بات مانند ادب و چارہ وغیرہ کے مقصود ہوتی ہے تو یہ شبہ عمد ہوا اور اگر اسنے ایسا آتہ استعمال کیا کہ وہ مار ڈالنے میں دیر نہیں کرتا جیسے گرا پتھر و غیرہ تو اس سے عمدی معنی میں کوتاہی نہیں کیونکہ اس سے سوائے قتل کے کچھ مقصود نہیں ہوتا جیسے تلوار میں ہر نواہی سے مار ڈالنا قتل عمد موجب تقاص ہے۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتل خطأ العمد فقتل لیسو والعصا وفيہ ما تہ سن الابل۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل اول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو کہ خطا سے عمد کا مقتول ہو جو کوڑے و عصا کا مقتول ہو اور اس میں سوادنٹ ہیں فن اور خطا سے عمد سے مراد شبہ العمد ہے چنانچہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ آگاہ ہو کہ خطا سے شبہ العمد جو کوڑے و عصا سے مقتول ہوا اسکی دیت سوادنٹ ہیں از انکھ جالیس ایسے کہ جبکہ بیٹون میں لکھ کچھ ہوں۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ اور امام محمد رحم لے آثار میں ذکر کیا کہ قتل خطا اور عین جلدہ اور چالیس جبکہ بیٹون میں انکی اولاد مراد اس سے ہے کہ جو ان قابل عمل اولاد میں ہوں۔ اور یہی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ حجۃ الوداع میں مروی ہے۔ رواہ مالک و ابی الثرندی و رواہ احمد و الشافعی و عبد الرزاق و غیرہم۔ اور یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے کہ باطل حدیث قوی الا شاذ ہے اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے جو صغیر و کبیر یعنی چھڑی و لٹھی و لٹھیہ شامل ہے پس صغیر و کبیر کی قید لگام حاکم اطلاق اور ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ عصا سے جو مقتول ہو وہ شبہ عمد ہے۔ ولان آتہ غیر موضوعہ للقتل ولا استعمال فیہ اذ لا یکن استعمالہا علی غرۃ من المقصود قتلہ و یحصل لقتل غالباً۔ اور دلیل دوم یہ کہ عصا اگرچہ کمان ہو کچھ قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جائے گی۔ اور کچھ قتل مقصود ہے اسکی غفلت ہر اسکا استعمال کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اکثر اسی حالت غفلت ہی پر واقع ہوتا ہے۔ فقصر



العمدہ نظر اس کے آلات نہ فکان شبہ العمد کا قتل بالسوط والعصا الصغیر۔ تو بظن آگے قتل کے یہ قتل شبہ عمدا  
 برا جیسے بتل جھڑی دکر سے سے بالاتفاق شبہ عمدہ ہے۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ جو کوئی عیاریا یا سیا  
 بھر یا کوڑے یا عصا سے قتل کیا گیا تو قاتل پر دیت خطا لازم ہے۔ رعاہ الاربعہ الا الترمذی۔ ابن حجر نے فرمایا کہ اسکی ابتدا  
 قحی ہے اور تنقیح میں کہا کہ مرسل جید ہے۔ اور مستند اس باب میں نص مذکور ہے اور نیاس سرائق صریح بیان اس امر کا کہ لغیر  
 خلاف قیاس نہیں ہے اور نہ معلول ہے ورنہ اکثر لوگ اس زمانہ میں لاطعی کو بطور آگے قتل کے استعمال کرتے ہیں۔ بالکل قتل ششقر  
 مانند جھڑکان و لٹھ میں اختلاف ہے پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اطلاق عمد سے حکم مطلق رکھتے ہیں کہ لٹھ ہو یا جھڑی ہو ہر صورت  
 شبہ عمدہ ہے اور صاحبین رحمہم و بانی المذہب کے نزدیک جو چیز غالباً قاتل پر وہ قتل عمدہ ہے اور جھڑی وغیرہ البتہ شبہ عمدہ ہے جو غالباً  
 قاتل نہیں ہے۔ قال و موجب ذلک علی القولین الا تم لانہ قتل ہو قاصد فی الضرب۔ اور ایسے قتل کا جو  
 یعنی جو کچھ اس قتل سے واجب ہوتا ہے وہ امام و صاحبین دونوں کے اختلافی قول پر ایک یہ کہ گناہ سخت ہے اس واسطے کہ قاتل  
 نے قتل کیا حالانکہ اس مارنے میں اس کا نفل عمدی تھا۔ و الکفارة بشبہ بالخطا۔ اور دوم یہ کہ کفارہ واجب ہے  
 کیونکہ وہ قتل خطا کے مشابہ ہے۔ و الیہ مغلطہ علی العاقلۃ۔ اور سوم دیت مغلطہ اسکی مددگار برادری بہرہ ہے۔  
 اور دیت ایک مغلطہ ہوتی ہے اور دوم مغلطہ ہوتی ہے اور انکا بیان ان شارائتہ تعالیٰ دیگا۔ بالکل اس قتل میں بقول صحیح  
 بالاتفاق کفارہ واجب ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا قول ہے۔ جیسے گناہ و دیت مغلطہ میں اتفاق ہے پس قتل عمد سے فرق یہ  
 قصاص نہیں ہے اور کفارہ واجب ہے۔ و الاصل ان کل ویتہ وجبت بالقتل ابتداءً لا بمعنی یحدث من بعد  
 فی علی العاقلۃ اعتباراً بالخطا۔ و قاعدہ کلیہ یہ کہ ہر دیت جو ابتداءً ہو جو قتل کے واجب ہو اور کسی دوسرے سے  
 معنی سے جو بعد میں ہوں واجب نہ ہو یہ دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی بقیاس قتل خطا کے۔ و عجب فی  
 ثلث سنین بقضیۃ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اور میں برس میں اسکی ادائیگی واجب ہوگی بحکم فیصل  
 حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے فتوے۔ جسکو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسناد میں کچھ ضعف ہے اور  
 راجح من ہے۔ و عجب مغلطہ و سنین صنفہ التغلیظ من بعد ان شارائتہ تعالیٰ۔ اور یہ دیت بطور تغلیظ  
 واجب ہوگی اور آئندہ ہم تغلیظ کی صفت ان شارائتہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ و تعلق بہ حرمان المیراث لانہ جو  
 القتل و الشبہہ تو ثری فی سقوط الفصا حص دون حرمان المیراث۔ اور حکم چہارم یہ کہ شبہہ العمد سے میراث  
 سے محروم ہونے کا حکم متعلق ہوتا ہے اگر قاتل نے بطور شبہہ العمد کے اپنے ثروت کو قتل یا قریب میراث سے محروم ہو جائیگا  
 اس واسطے کہ میراث سے محروم ہونا سزا ہے قتل ہے اور اس قتل میں اگرچہ شبہہ ہے تو شبہہ کا اثر صرف قصاص ساقط ہونے  
 میں ہوا اور میراث سے محروم ہونے میں نہیں ہوا۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ میراث سے محروم ہونا قتل عمد کا حکم ہے  
 اور بیان عمدہ ہونے میں شبہہ ہے اسی واسطے اسکو قتل عمد نہیں بلکہ شبہہ العمد کہتے ہیں تو جواب یہ کہ اسکا اثر صرف یہ ہوا کہ  
 قصاص ساقط ہوا اور میراث سے محرومی جو سزا ہے قتل ہے وہ اس میں باقی رہی۔ قال و الخطا علی نوعین خطائی  
 القصد و جوان یرمی شخصاً یظنہ صیداً فاذا ہوا آدمی او یظنہ حربیاً فاذا مسلم۔ قتل خطا کا بیان یہ ہے کہ  
 خطا دو قسم کی ہوتی ہے (خطاے قصد و خطاے فعل) پس خطاے قصد یہ ہے کہ ایک صورت کو صید گمان کر کے تیر مارا پس آدمی  
 آدمی نکلا یا جیسے حربی کا فر گمان کر کے تیر مارا پس وہ مسلمان نکلا۔ تو یہ قصد میں خطا ہے کہ اسنے شکار یا حربی  
 کا قصد کیا تھا اور اس قصد میں خطا واقع ہوئی کہ صید نہیں بلکہ آدمی تھا خواہ مسلمان یا ذمی اور وہ حربی نہیں بلکہ مسلمان  
 لشک کا آدمی تھا۔ و خطائی الفعل و جوان یرمی غرضاً فیصیب آدمیاً۔ اور دوم خطاے فعل یہ ہے کہ ہدف کو لٹکا



مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا فسار جسے لکڑی چیرنے کو لکھاڑی ماری پس اچھٹیکر آدمی کے سر پر لگا کہ وہ قتل  
 نوز قتل میں خطا ہو۔ و موجب ذلک الکفارة والدیۃ علی العاقلۃ لقولہ تعالیٰ فخریر رقبۃ مومتہ و دویۃ سلتہ  
 اسے اہلہ الآلۃ۔ اور اس قتل کا موجب یہ کہ کفارہ قاتل پر اور دیت مددگار برادری پر واجب ہو کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
 کہ فخریر رقبۃ مومتہ الخ۔ یعنی رقبہ مومتہ آزاد کرے اور مقتول والوں کو دیت دیے۔ دہی علی عاقلۃ فی ثلث سنین  
 لاجنہ۔ اور یہ دیت اسکی مددگار برادری پر نہیں برس میں واجب ہو بلکہ اس دیت کے جوہنے اور پر بیان کی ہو۔  
 فس۔ یعنی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اد پر مذکور ہوا۔ ولا اثم فیہ۔ اور اس قتل خطا میں گناہ نہیں ہو۔ یعنی  
 فی الوجہین۔ یعنی دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہو۔ فس۔ اور مقصد میں خطا کرے یا فعل میں خطا کرے۔ قالوا  
 المراد اثم القتل قاتلانی نفسہ فلا یجری عن الاثم سن حیث ترک الغریۃ والمباغۃ فی الثبوت فی  
 حال الرمی اذ شرع الکفارة یوفون باعتبار ہذا المعنی۔ شائع رہے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ قتل کا گناہ نہیں ہو بلکہ  
 بذات خود خطا کاری کرنا تو یہ گناہ سے خالی نہیں اس راہ سے کہ اسے قیر مارنے وقت غریبت جھڑی اور احتیاط میں  
 مبالغہ بھڑا کیونکہ کفارہ شروع ہونا اس معنی کے اعتبار کر کے کہ شروع ہو۔ و یحرم عن المیراث لان فیما ثما نصح  
 تعلیق المحرمان۔ بخلاف ما اذا التزم بضرب موضع من جسدہ فاخطا فاصاب موضعاً آخر فمات حیث  
 یجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنہ و جمیع البدن کا قتل الواحد۔ اور چہاں وہ  
 میراث سے محروم ہوگا یعنی اگر خطا سے موت کو قتل کیا دیراٹھ سے محروم ہوگا اس واسطے کہ قتل خطا میں بھی ایک دفعہ  
 کا گناہ ہو تو محرومی میراث کو اس فعل سے متعلق کرنا صحیح ہو (چنانچہ کفارہ واجب ہوا دلیل گناہ ہو اگرچہ اس فعل کے  
 اثر یعنی قتل میں گناہ بوجہ جوک جانے کے نہیں ہو کیونکہ اسنے قتل کا قصد نہیں کیا تھا) برخلاف اس کے اگر محروم اس کے جسم میں  
 کسی مقام پر ضرب کا وار کیا مگر اس مقام سے ہاتھ جوک کیا اور دوسرے مقام پر وار کیا کہ جس سے وہ قتل ہو گیا تو یہ قتل  
 خطا میں بلکہ عمدہ کہ قصاص واجب ہوگا اس واسطے کہ قتل مذکور اس کے بعض جسم کا قصد کر کے پایا گیا اور تمام بدن میراث کا ایک محل کہ صرف  
 یعنی قتل عمدہ کے واسطے یہ لازم ہو کہ قصد کر کے اسکو قتل کرے خواہ ضرب سر یا بدن ہو یا جگر یا دانت ہو کیونکہ قتل عمدہ کے واسطے کسی محل  
 خاص کی ضرورت نہیں ہو۔ باقی راہ قتل کہ وہ میراث قتل خطا ہو۔ قال وما اجری مجری الخطا مثل انما یقلب علی  
 رجل فیقذفہ فیکل حکم الخطائی الشرع۔ اور جو میراث قتل خطا کے جلدی کیا گیا اسکی مثال یہ کہ جیسے سوتا ہو شخص کو ٹھیک کسی شخص پر گر کر اسکو  
 قتل کر دیا یعنی اسے گرنے سے وہ شخص میراث کا حصہ نہ اٹھا کر گیا تو اسکا حکم شرع میں میراث قتل خطا ہے۔ اور وہ اس میں سوتا ہوا میراث قتل  
 قرار دیا گیا حتیٰ کہ گناہ میں مگر اسے کفارہ لازم اور دیت اسکی مددگار برادری پر تین سال میں واجب اور اگر وہ قتل  
 کیا ہو تو اسکی یہ اٹھ سے محروم ہوگا۔ راہ قتل جو اسے مار کتب سائرت سے نہ یعنی اپنے بدن کے لگا دے نہ بلکہ  
 سنے کوئی سبب ایسا یا رنگہ کیا جس سے وہ شخص مقتول ہو گیا چنانچہ فرمایا۔ اما القتل بسبب کافر الہیر و واضع الحجر  
 فی غیر ملک۔ قتل بسبب کی مثال یہ ہے کہ کسی نے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پھر ملک میں پھر رکھ دیا فس۔ تو غیر ملک  
 کی وجہ سے یہ شخص متعدی ظالم ہو پس اس گڑھے یا کنوین میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹکڑا کر مر گیا تو اسی  
 ظالم کے سبب نہ کہ جس سے یہ شخص مرا۔ اور چونکہ گرنے والے و ٹکڑا کر کھانے والے کا آنا و ٹکڑا کر کھانا اپنی ذاتی چیز سے طبعی  
 اور وہ بیان مخبر نہیں اس واسطے کہ اسکی ذاتی چیز یعنی جسمانی وجہ جس سے گڑھا کھائی وہ اس کے قتل کی علت نہیں ہو کسی  
 اور نہ گڑھا غیر اس امر کے واسطے صالح ہو دلائی قتل قتل اس سبب انگیزی کی جانب مضاف ہوا کہ یہ شخص جسے متعدی ہے  
 غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پھر رکھا ہو یہی علت قتل ہو کر اسکا قاتل ہو لیکن مخفی نہیں کہ اسے اس شخص مقتول کے قتل کر



کے واسطے گلاھا نہیں کھودا اور نہ پتھر رکھا ہی بلکہ غیر ملک میں یہ فعل مرت لندی ہی تو مقتول اس میں اتفا قائم رہا۔ و موجب  
اذا تلف فیہ آدمی الدی علی عاقلہ لانه سبب التلف و هو متعذ فیہ فانزل مو تعذر ا قعا فوجبت الدی  
اور ایسے طور پر کنوان کھودنے و پتھر رکھنے کا موجب یہاں کہ جب اس میں کوئی آدمی تلف ہو جاوے تو اس شخص کی  
مددگار برادری پر دیت واجب ہو اس واسطے کہ یہی اس آدمی کے تلف ہونے کا سبب ہوا حالانکہ وہ اس فعل میں مستعد ہی رہا  
یعنی یہاں طور پر اسے غیر ملک میں کنوان کھودا و پتھر راہ میں ڈالا ہی تو یہی شخص اس آدمی کو کنوین میں ڈالنے والا اور پتھر  
ڈالنے والا ہو گیا نہ سپردیت واجب ہوئی نہ۔ اور چونکہ قتل بوجہ سبب انگیزی واقع ہوا تو اس دیت کو مددگار برادری  
اطہادگی۔ و لا کفارة فیہ۔ اور اس قتل سببی جن کفارہ نہیں ہے۔ و لا یتعلق بہ حرمان المیراث۔ اور اس  
قتل سے میراث کی محوری بھی متعلق نہیں ہوتی، نہ سبب متعلق کہ جس شخص نے راہ میں پتھر ڈالا یا غیر ملک میں کنوان  
کھودا جس سے اس کا مورث مر گیا تو یہ اس کی میراث سے محروم ہوگا۔ و قال الشافعی لم یحق باختطاری احکامہ لان  
الشروع انزلہ قاتلا۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ یہ قتل بھی قتل خطا کے ساتھ احکام خطا میں ملا دیا جائیگا اس واسطے  
کہ شروع نے اس کا قتل کی جگہ قرار دیا نہ۔ اور قاتل کمتر دہم ہے کہ خطا سے ہو تو یہ قاتل بھی ضامن ہوگا اور کفارہ وہاں  
اور میراث سے محروم ہوگا۔ و لنا ان القتل معدوم منہ حقیقہ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی نے حق غیرہ علی  
الاصل و ہوان کان یا ثم بالحفر فی غیر ملک لایا تم بالموت علی ما قالوا۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ اس شخص کی جانب  
سے قتل کرنا حقیقت معدوم ہے تو وہ ان کے حق میں وہ قتل خطا سے ملا یا گیا پس سوائے اسکے دیگر امور میں وہ اپنی اصل  
پر باقی رہا اور اصل یہ ہے کہ اگر وہ غیر ملک میں کنوان کھودنے سے ضامن ہوا تو بنا بر قول شافعی کے موت سے ضامن نہ ہوگا  
نہ۔ خلاصہ یہ کہ حقیقہ قتل کرنا اس کی جانب سے معدوم ہے نہ ان سبب قتل موجود ہے۔ و ہذہ کفارہ ذنب القتل  
مالانکہ یہ کفارہ دگنا قتل کا کفارہ ہے نہ۔ کہ ایک مرتبہ پردہ آدا کرے۔ و کذا الحرامان بسببہ ہاوردی  
میراث سے محرومی بھی سبب قتل ہے نہ۔ حالانکہ بیان حقیقی قتل ندارد ہی تو کفارہ و محرومی بھی ندارد ہی۔ و ما  
شبهہ عہدی النفس فہو عہد فیما سواہ لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الایاد و مادونہا لا یختص اتلافہ  
بالہ و دن آلہ و اللہ اعلم۔ اور جو فعل کہ نفس کے حق میں شبہ عہد ہے (قصاص ساکت کرتا ہے) وہ اس واسطے نفس  
محیط سے موجب قصاص ہے اس واسطے کہ نفس تلف کرنا تو لہذا اختلاف آک قتل کے مختلف ہوتا ہے اور جو نفس سے کم  
اس کا تلف کر کسی آلہ کے ساتھ مختص نہیں خواہ یہ آلہ ہو یا وہ آلہ جو جس سے تلف کرے اتلاف ہی و اللہ اعلم  
نہ۔ خلاصہ یہ کہ جان تلف کرنے کے بارہ میں عہد شبہ عہد میں فرق ہے جان طور کہ قتل عہد کا آلہ جو عہد آک قتل  
پر دلیل ہو وہ اختیار و اسکے مانند ہیں جو اوپر مذکور ہوئے اور شبہ عہد کی دلیل دیگر آک قتل ہے اور اس سولے جان  
مظاہر کوئی عضو کاٹ ڈالا یا زور ملا یا کسی آلہ سے جو بہر صورت عہد ہے کیونکہ احکامات مودہ ہی تو آلہ کی خصوصیت بیان  
ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

## باب ما یوجب القصاص و مالایوجیہ

باب ایسے امور کے بیان میں جو موجب قصاص ہیں اور جو نہیں ہیں۔

چونکہ قتل عہد کا موجب قصاص ہے لیکن وہ کسی اسے موجب پر جاری ہوتا اور کسی بوجہ شرط ندارد ہونے وغیرہ کے نہیں  
جاری ہوتا، لہذا تفصیل کی ضرورت ہوئی۔ قال القصاص واجب بقتل کل محقوق الدم علی التام۔



اذا قتل عدا۔ ہر شخص جس کا خون دائمی طور پر محفوظ رکھا گیا ہو اس کے قتل سے قصاص واجب ہے بشرطیکہ عدا  
 قتل کیا جاوے۔ پس شرط اول یہ کہ آپا شخص ہو کہ اس کا خون دائمی طور پر محفوظ کیا گیا ہو جیسے مسلمان  
 ذمی کہ ذمی کو بھی دائمی امان دی گئی ہے اور مرتد یا باغی جو نامہ لازمی نہیں ہے تو بالفعل اس کے واسطے دائمی طور پر  
 امان ہے اور اس سے وہ عربی کا قتل کیا جولاں لیکر دارالاسلام میں آیا ہے کیونکہ اس کو دائمی طور پر امان نہیں دی گئی  
 حتیٰ کہ جب وہ دارالکفر میں لوٹ جائیگا تو اس کا قتل کرنا بیاح ہو جائیگا پس اگر بالفعل اس کو کوئی قتل کرنے تو قاتل برقصام  
 حسین کہو کہ اس کا خون اصل بیاح ہے اور بالفعل ایک عارضی امان سے روکا گیا تھا تو شبہ موجود ہے۔ شرط دوم یہ کہ  
 قتل عدا ہو تب قصاص کا موجب ہوگا۔ اما الحمد للہ فلما بناہ۔ پس قتل عدا ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم اوپر بیان  
 کر چکے۔ یعنی بیل قرآن و حدیث و ملاء۔ و اما حقن الدم علی التابید فلست تنفی شبہۃ الاباحہ و تحقیق المساواة  
 و اما دائمی طور پر محفوظ ہونا تو اس واسطے کہ خون بیاح ہوئے کا شبہ نہ رہے اور مساوات پائی جاوے۔ ف جیسے قاتل کا خون بھی  
 محفوظ ہے اسی کے قتل مقتول کا خون بھی بطور دائم محفوظ ہو کیونکہ قاتل قتل دارالاسلام کے رہنے والوں سے ہے اور جو دارالاسلام میں  
 متوطن ہے اس کا خون دائمی طور پر محفوظ ہے اگرچہ وہ ذمی کافر ہو اور اگر قاتل مسلمان ہوگا تو وجہ اسلام کے وہ محفوظ ہے پس اگر ذمی کافر نے  
 کسی عربی مسلمان کا قتل کر دیا تو قصاص نہ ہوگا اور ذمی مخالفت خون میں مسلمان کے برابر ہو قال و یقتل الحر بالحر و الحر  
 بالعبد للعمرات۔ اور آزاد آدمی بعوض آزاد کے قتل کیا جائیگا اور آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جائیگا بیل عمرات نعوض۔ یعنی  
 اگر آزاد آدمی نے دوسرے آزاد کو جس کا خون محفوظ ہے قتل کیا اور وہ قاتل کا بے سرنشین ہے تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور اگر غلام کو  
 جس کا خون محفوظ ہے قتل کیا تو بھی آزاد نہ کرے قصاص لیا جائیگا اس واسطے کہ نعوض کا عموم درون کو شامل ہے۔ یعنی روح  
 وغیرہ نہ لکھا کہ جیسے قولہ قتالے کتب علیکم القصاص فی القتل۔ یعنی قتل جسے قتل ہے اور یہ عام ہے کہ قتل آزاد ہو یا غلام  
 ہو۔ اور جیسے قولہ قتالے ان النفس بالنفس الآیہ۔ یعنی نفس ببقابلہ نفس کے قصاص کیا جاوے۔ پس یہ عام ہے کہ نفس  
 آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے حدیث احمد تود۔ یعنی قتل عدا موجب قصاص ہے۔ پس عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو۔  
 منہج کتنا ہے کہ سلاسل شکل ہے اور بنیاد و اصل کے بعض احادیث دیگر ہیں لیکن ائمہ خفیہ رحمہ نے اولیٰ تو عمرات میں سے  
 باب کی تخصیص کی یعنی باب بعوض اپنے پس کے قتل نہیں کیا جائیگا اور دوم بولی بوجہ اپنے غلام کے قصاص نہیں کیا جائیگا  
 اور حضرت ابراہیم نخعی و داؤد ظاہری کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے بیل حدیث الحسن بن علی سمرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً جیسے  
 اپنے غلام کو قتل کیا تو ہم اس کو قتل کرینگے اور جسے اپنے غلام کی ناک کاٹی تو ہم اس کی ناک کاٹینگے۔ رواہ الاربعہ و احمد والاکمال  
 و اس کی اسناد حسن اور باصول الخفیہ مطلقاً محبت ہے خواہ حسن نے سمرہ زہد سے سنا ہو (اور یہی صحیح ہے) یا کہ سنہ  
 جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ناک کا قصاص بھی مذکور ہے حالانکہ یہ منسوخ ہے تو قتل کا قصاص بھی منسوخ ہے اور بعض  
 نے اس کو سیاست پر محمول کیا ہے ہم بطور سیاست و انتظام کے اس سے قصاص لینے۔ و فیہ نظر۔ م۔ پس حاصل یہ کہ  
 آزاد و بنیاد میں سولے باہر کے در حدیث قتل ہر کے اور ملک میں سولے اپنے غلام کے عتوبہ حکم ہے کہ آزاد بعوض  
 آزاد و بعوض غلام کے قصاص لیا جائیگا۔ و قال الشافعی رحمہ لا یقتل الحر بالعبد لقولہ قتالے الحر بالحر و  
 العبد بالعبد۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہیں کیا جائیگا بیل قولہ قتالے الحر بالحر  
 و العبد بالعبد الآیہ۔ یعنی قصاص آزاد بعوض آزاد کے اور قصاص غلام بعوض غلام کے۔ آخر تک۔ قرآدا کو آزاد سے آزاد  
 غلام کو غلام سے مقابلہ کیا۔ ومن ضرورۃ ہذہ المقابله ان لا یقتل حر بعبد۔ اور اس مقابلہ کی ضرورت سے  
 یہ بات ہو کہ آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جاوے۔ یعنی مقابلہ کے لوازم میں سے یہ امر ہے کہ آزاد اگر غلام کو



قصر کرے تو قصاص نہ ہو نہ مقابلہ نہ کورہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ولان یمنی القصاص علی المسادات  
وہی تخفیہ بین المالك والمملوک۔ اور نیز دلیل قیاس یہ کہ قصاص تو مسادات پر نہیں ہر بیغے مقتول جب  
ساری قاتل ہو تو قاتل سے قصاص لیا جاوے حالانکہ یہ مسادات مالک و مملوک کے درمیان نہاد و فرست  
تو قصاص بھی نہاد ہوگا۔ ولان لا یقطع حلف المکر لبطرفہ سادہ اسی وجہ سے آزاد کا عضو بعض عضو غلام کے  
نہیں کاٹا جاتا ہر فرست۔ یعنی اگر آزاد نے کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق آزاد سے قصاص نہیں لیا جائیگا  
یعنی ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور یہ اسی وجہ سے کہ آزاد کا ہاتھ غلام کے ہاتھ سے مساوی نہیں بلکہ اعلیٰ ہر تو ادنیٰ کے عوض  
اعلیٰ کا ٹٹا جائز نہیں ہوا۔ بخلاف العبد لانہما یستویان۔ بر خلاف غلام بمقابلہ غلام کے کیونکہ وہ دونوں برابر  
ہیں۔ و بخلاف العبد حیث یقتل باحر لانه تفاوت اسے نقصان۔ اور بر خلاف غلام کے کہ وہ بعض  
آزاد کے قتل کیا جائیگا اس واسطے کہ یہ تفاوت بجانب نقصان ہر فرست۔ یعنی منزل آزاد کے عوض آزاد ہاتھ غلام  
تھا لیکن قاتل غلام کے پاس دو موجود نہیں بلکہ کئی فرسے لیا جائیگا کیونکہ یہ تو قاتل نے کسی کے ساتھ ادا کیا  
ولنا ان القصاص ليعتد المسادات فی العصمت وہی بالدرن او بالدار ویستویان فیہما۔ اور جاری دلیل  
یہ کہ قصاص کا اعتماد خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دار لہذا  
کے ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں فرست۔ یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کیا تو قصاص ہر  
سے لیا جاوے کہ قصاص واجب ہوتا تو عصمت کے اعتماد پر ہے یعنی عصمت خون جو تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا  
اور عصمت خون دو طرح ہوتی ہے یا تو دین میں و دون سلمان ہوں یا دار الاسلام میں و دون محفوظ ہوں اور بیان غلام  
در حال سے خالی نہیں یا تو سلمان ہوگا یا ذمی ہوگا تو فہم دین کی وجہ سے یا دار الاسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہوگا  
بس لازم آتا کہ خون محفوظ ہو تو قصاص لیا جائیگا اور غلام کا خون بملح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے  
غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق قصاص جاری ہوتا ہے۔ و جریان القصاص بین العبدین یؤذن بانتفاء  
شبہہ الا باحت۔ اور دو غلاموں میں قصاص جاری ہونا ہر گاہ کہ ہر کہ غلام کا خون بملح ہونے کا شبہ نہاد  
ہر فرست۔ ورنہ جس خون میں بملح ہونے کا شبہ ہو وہ حد قصاص ساکت کر لیا اس دلیل سے کہ حدود و شبہ  
کے دور کی جاتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نفس آیت بن آزاد کا آزاد سے مقابلہ ہے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو ہم کہتے ہیں  
کہ مقابلہ ایک تو معنی میں ہوتا ہے اور ایک صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں مراد صرف بیان میں مقابلہ ہے۔ چنانچہ فرمایا  
والنفس تخصیص بالذکر فلا یغنی باعداء۔ اور نفس آیت میں صرف بیان کی تخصیص ہے تو اس سے اس کے ذکر  
کے نفی نہ ہوگی فرست۔ یعنی آیت میں یہ معلوم ہوا کہ آزاد کو بمقابلہ آزاد کے قصاص کیا جاوے اور یہ مذکور نہیں کہ آزاد  
سے بمقابلہ غلام کے قصاص نہ لیا جاوے بلکہ سکوت ہے اور ہم نے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس وغیرہ آیات سے جانا کہ آزاد  
بمقابلہ نفس غلام کے بھی قصاص لیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ ان النفس بالنفس الا یہ من النفس بالعام لیا جاوے  
کہ کوئی نفس ہر بمقابلہ نفس کے قصاص لیا جاوے یا النفس سے الف لام محدود ہو یعنی نفس محدود بمقابلہ نفس محدود  
کے قصاص لیا جاوے اور محدود وہ دوسری آیت قصاص میں مذکور ہے یعنی احر باحر الخ۔ پس اگر دوم مراد ہو تو عدم نہیں  
رہا بلکہ اول بمقابلہ آزاد کے مقتول ہوا اور آزاد سلطان بمقابلہ غلام یا کافر ذمی کے مقتول نہ ہوگا اور یہ اس واسطے مرجع ہے کہ  
الف لام محدود لینا اصل ہے تو اصل سے عدل کرنا بغیر ضرورت جائز نہیں ہے چنانچہ اصول میں صرح ہوا اور اگر ہم اصل چھل  
یعنی نفس سے عام مراد ہو تو بھی ہم کہتے ہیں کہ اس عام سے نفی باپ کو بمقابلہ پسر کے اور سلطان و ذمی کو بمقابلہ جولی و مستضعف



کے اور رسول کو بمقابلہ اپنے غلام کے خاص کر لیا تو یہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب وہ ظنی تھا تو اسکو حدیث واحد سے تخصیص کرنا جائز نہیں حدیث لا یقتل مسلم بکافر کافر کے مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا۔ اور جب تخصیص ممکن ہو تو اپنے مقابلہ کی دلالت چھوڑ کر تاویل کی ضرورت نہیں رہی پس آزاد بمقابلہ غلام کے بھی قتل نہوگا۔ یہ عام تقریر اعتراض کی سخت ہے اور وجہ جواب کلام باللہ سے مستخرج ہوگی فانتفہم۔ م۔ قال و المسلم بالذمی خلا فالشافعی۔ اور مسلمان بعض ذمی کافر کے قتل کیا جائیگا اس میں امام شافعی (رحمہ اللہ) کا خلاف ہے۔ یعنی ان الامون کے نزدیک مسلمان بمقابلہ ذمی کے قتل نہیں کیا جائیگا۔ نہ قولہ علیہ السلام لا یقتل مومن بکافر ولا نہ لاساواة بینہما وقت الجنایۃ و کذا الکفر مبیح فیورث الشبہۃ۔ امام شافعی رحمہ اللہ دلیل اول یہ حدیث ہے کہ مومن بعض کافر کے قتل نہیں کیا جائیگا اور دلیل دوم یہ کہ جرم قتل کے وقت قاتل و مقتول میں مساوات نہیں ہے اور دلیل سوم یہ کہ کفر و طعن مباح کرنے والی چیز ہے یعنی کافرون پر جہاد کرنا و انکو قتل کرنا مباح ہے کفر کے ہر تو اس سے ذمی کے خون مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے اور حدیث جس سے ہستہ لال کیا ہے صحیح بخاری و ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے کہ اور جب حدیث مرابور صریح موجود ہے تو عدول ممکن نہیں ہے۔ ولنا ما روی ان ابی علی علیہ السلام قتل مسلما بذمی۔ اور بخاری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو بعض ذمی کے قتل کیا۔ فنبینا لہام محمد رحمہ اللہ لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی ہے پھر اسی پر جزم کر کے فرمایا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ولان المساواة فی العصیۃ فظہر الی التکلیف او الدار۔ اور اس دلیل سے کہ ذمی کافر اور مسلمان کے درمیان مساوات اس نذر سے ثابت ہے کہ دونوں کو ایمان لانے کے واسطے حکم دیا گیا ہے یا اس نذر سے کہ دارالسلام میں دونوں متحد ہیں۔ لیکن بخانی نہیں کہ ایمان لانے کی تکلیف سے اگر مساوات ہو تو مسلمان و حربی میں بھی مساوات ہو وہی۔ رہا جواب اس امر کا کہ کفر مبیح ہے و شبہہ جہاد فرمایا کہ۔ والبیح کفر المحارب دون المسلم۔ اور خون مباح کرنے والا وہ کفر ہے جو اسلام سے لڑائی کرتا ہو نہ وہ کافر جو صلح و اطاعت میں ہو۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ اس سے انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی چیز موجود ہے کہ جس سے خون مباح ہوتا ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا۔ پس سوائے اسکے جواب نہیں ہو سکتا کہ جہاد خود بذاتہ امر خوب نہیں بلکہ بضرورت اطاعت کفار و دفع فساد و شرع ہے و جب وہ مطیع ہے لا اہت میں رہی اور شبہہ بھی ندارد ہوا۔ والقتل یمثلہ لوزن یا انتقام الشبہۃ۔ حالانکہ ذمی کو ذمی کے عوض قصاص لینے سے معلوم ہوا کہ شبہہ ندارد ہے۔ ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کرنا بوجہ شبہہ کے قصاص نہ تھا حالانکہ بالاتفاق قصاص لیا جاتا ہے۔ ان جو حدیث روایت کی وہ بظاہر وارد ہوتی ہے لیکن ہم اسکی تاویل کرتے ہیں و المراد باروی المحرری بسبب انہ دلاؤ و عہدنی عہدہ۔ اور کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے جو حدیث روایت کی اس میں حربی کافر مراد ہے یعنی مسلمان کو حربی کافر کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا (مثلاً ان بکرایا اور اسکو مسلمان بنے قتل کیا) اور یہ تاویل تقریبہ سیاق حدیث پر خائن ہے لہذا عہدنی عہدہ۔ یعنی وہ کافر بھی قتل کیا جاتا ہے جو عہدہ لے ہو ورنہ حالیکہ وہ اپنے عہدہ قائم ہو۔ پس اگر اول کافر سے بھی ذمی معاہدی مراد ہو تو مکرر الا سلام آو و العطف للغاۃ۔ حالانکہ خلف و معاشرت کے واسطے آتا ہے۔ پس دو عہدہ سے جو ذمی مراد ہے کافر سے و مراد ہے اور وہ لا محالہ حربی مسلمان ہو گا کیونکہ حربی کو قتل کرنا جہاد کرنا معلوم ہے۔ سداً فصیح ہو کہ اختلاف ایسی صورت میں ہو کہ قتل وقت قتل کے مسلمان ہو اور اگر اسوقت ذمی ہو اور اسنے کسی ذمی کو قتل کیا پھر مسلمان ہو گیا تو بالا جماع قصاص لیا جائیگا۔ یہ لیس یہ نکلا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث صحیح سے ہستہ لال کیا اور اسکے مقابلہ میں روایت بلاغ



یا مرسل غیر قوی لائی گئی حالانکہ شافعی رحمہ اللہ کو قبول نہیں کرتے ہیں علاوہ برین اگر صحت کو ہیونے تو بھی معارضہ ندارد ہی  
 کیونکہ مساوات نہیں ہے علاوہ برین جمہور سلف و خلف اسی قول پر ہیں جو شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا۔ نہ کافی رحمہ اللہ نے  
 کہا کہ یہی اکثر صحابہ و تابعین و جمہور کا قول ہے بلکہ شافعی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا کہ مسلم بمقابلہ کافر کے مقتول نہوگا۔ لیکن نقل  
 اجماع میں تامل ہے اگرچہ احادیث اس باب میں کثیر ہیں۔ از انجاء حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت بخاری وغیرہ حسین آیا  
 کہ لا یقتل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی مومن بوض کافر کے قتل کیا جاوے اور نہ ذمی اپنی حالت معاہدہ میں قتل  
 کیا جاوے۔ و اسناد صحیح کما قال فی التبیح اور اس سے معلوم ہوا کہ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے جو عطف و مغایرت کا بیان  
 کیا اس میں مغایرت کی ضرورت نہیں اس واسطے کہ یہ دو وزن مستقل احکام ہیں ایک یہ کہ مومن بوض کافر کے قتل کیا جاوے  
 خواہ کافر ذمی ہو یا غیر ہو اور کسی ذمی کو جب تک وہ اپنے عہد پر برقرار ہی قتل کیا جاوے۔ اور دوسری حدیث میں اس پر یہ  
 فرمائی کہ جس شخص نے معاہدہ کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہیں پاویگا یعنی محشر میں نہیں پاویگا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس کے  
 عوض میں قتل نہیں کیا گیا۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ کے مانند حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص و حدیث ام المومنین  
 عائشہ و ابن عباس و ابن عمر و عمران بن حصین وغیرہم سے مروی ہے۔ اور ائمہ حنفیہ رحمہ اللہ نے ان سب روایات میں کافر  
 حربی مستامن مراد لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا یقتل بالمستامن لانه غیر محقون الدم علی التابید و  
 كذلك کفرہ باعث علی الحراب لانه علی قصد الرجوع۔ اور مسلمان بوض حربی مستامن کے نہیں قتل  
 کیا جائیگا اس واسطے کہ حربی جو امان لیکر آیا وہ دائمی طور پر قتل سے محفوظ نہیں ہے اور اسی طرح اس کا کفر بھی لازمی پر عہد  
 ہے اس واسطے کہ وہ ابھی پھر جانے کے قصد پر آتا ہے۔ تو کوئی وجہ اس کے عصمت خون کے واسطے نہیں پائی جاتی ہے  
 ولا یقتل الذمی بالمستامن لما عینا۔ اور ذمی بھی بوض حربی مستامن کے نہیں قتل کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا  
 فن کہ ذمی لوجہ دار الاسلام کے معلوم الہم ہو اور حربی نہیں ہے تو حربی کے خون میں سیاح ہونے کا شبہ ہے تو ذمی  
 اس کے عوض قتل نہیں ہو سکتا ہے۔ ولا یقتل المستامن بالمستامن قیاساً للمساواة ولا یقتل المستامن  
 لقیام البیوع۔ اور حربی مستامن بوض اپنے مثل حربی مستامن کے قیاساً قتل کیا جاوے کیونکہ دو وزن مساوی  
 ہیں لیکن استثناء نہیں قتل کیا جائیگا اس واسطے کہ قتل سیاح کرنے والا سب موجود ہے فن۔ کیونکہ وہ ابھی کافر  
 ہونے سے مسلمانوں کا دشمن ہے تو اس کا خون سیاح ہے۔ ولا یقتل الرجل بالمرأۃ و البکیر بالصغیر و العجم بالار  
 و الزمن و بناقص الاطراف و بالمجنون للعومات دلائل فی اعتبارات تفاوت فیما وراہ العصمت  
 استناع القصاص و ظہور التقاتل و التقلے۔ اور مرد بوض عدت کے نقصان میں قتل کیا جائیگا۔  
 باق بوض صغیر بچہ کے قتل کیا جاوے اور جو شخص ہاتھ پاؤں سے تندرست آنکھوں والا عاقل ہو وہ بوض اندھے  
 کے اور بوض لہجے کے اور بوض ایسے شخص کے جس کے ہاتھ پاؤں میں نقص ہو اور بوض مجنون کے قتل کیا جائیگا اس واسطے  
 کہ قصاص کے نصوص عام ہیں اور اس واسطے کہ سوائے خون محفوظ ہونے کے دوسرے امور کا تفاوت اعتبار کرنے میں قیام  
 ممتنع ہو جائیگا اور باہمی قتال و دشمنی پیدا ہوگی فن۔ یعنی قصاص کے واسطے صرف اس امر پر اعتماد ہے کہ مقتول  
 ایسا شخص ہو جس کا خون بوجہ اسلام یا دارالسلام کے محفوظ ہو پس اس کے قاتل عہد سے قصاص لیا جاوے اور اس سے زیادہ  
 کسی بات میں مساوات محشر نہیں ہے کیونکہ اگر تدریجی اعضاء و عقل وغیرہ کا اعتبار کیا جاوے تو قاتل و مقتول میں مساوات  
 بہت دور بلکہ محال ہوگی کیونکہ ایک ہی تفاوت ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو ثوابت غلبہ حاصل ہے اور مقتول اس سے مغلوب  
 ہو گیا اور قاتل کسی وصف میں ضرور مقتول سے بہتر ہوگا پس اگر اس کا اعتبار ہو تو قصاص میں ہی مسدود ہو جاوے اور جب



شرع کی طرف سے قاتل سے قصاص نہ لیا جاوے تو مقتول کے وارث خود اپنے رنج و غصہ کی وجہ سے دلائیگی اور  
 اسوجہ سے جانیں کے کنبہ والوں میں قتال پھیل جائیگا اور اگر یہ بھی ضرور اس میں شک نہیں کہ مقتول کے وارثوں کو قاتل  
 سے عداوت دائمی رہیگی پس معلوم ہوا کہ جب مقتول ایسا شخص ہو کہ اسکا خون محترم و محفوظ ہو تو اس کے قاتل سے قصاص  
 لیا جائیگا اگر جب مقتول ہاتھ پاؤں سے لٹکاوا یا ہج یا اندھا تھا یا پیشہ سے اسکا ہاتھ پاؤں ندارد تھا خواہ پیدائشی یا  
 سبب سے نہیں رہا۔ حالانکہ قاتل خوبصورت توانا تندرست صحیح سالم ہو تو بھی قصاص میں قتل کر دیا جائیگا اور اسی طرح  
 اگر مقتول ایک دیوانہ مجنون تھا تو بھی قاتل مذکور قتل کیا جاوے۔ قال ولا یقتل الرجل بابنہ لقولہ علیہ السلام  
 لا یقاد الوالد بولده و ہوا بطلان حجة علی مالک رحمہ فی قولہ یقاد اذا ذبح ذبحا ولا نہ سبب لاحیاء فمن لہی  
 ان یستحق لہ افتاؤہ۔ اور آدمی بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہیں لیا جائیگا اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ والد بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہ کیا جاوے۔ سداہ الترمذی دارن ماجہ مع ضعف۔ اور یہ حدیث مطلق ہو کر  
 یعنی خواہ باپ نے فرزند کو قتل کیا ہو یا فرزند نے باپ کو قتل کیا ہو بہر صورت بدون قید کے حکم ہو کہ باپ سے قصاص نہ لیا جاوے  
 پس یہ حدیث اپنے اطلاق مذکور سے امام مالک رحمہ کے اس قول پر حجت ہو کہ اگر باپ نے فرزند کو قتل کر کے مارا ہو تو قصاص  
 میں قتل کیا جاوے۔ اور قیاس یہی مفتنی ہو کہ باپ سے قصاص نہ لیا جاوے کہ باپ تو اس کے احیاء کا سبب ہوا تھا  
 یعنی باپ سے وہ پیدا ہوا ہے تو یہ محال ہو کہ بیٹا اس کے قتل کرنے کا مستحق ہو یعنی بیٹے کے واسطے استحقاق قصاص ثابت ہو  
 جس سے باپ قتل ہو جاوے۔ ولہذا لایجوز لہ قتلہ وان وجدہ فی صف الا عوار مقاتلا اور انیاد محصور  
 اور اسی نکتہ کی وجہ سے پسر کو جائز نہیں کہ اگر باپ کو کافر دین کی صف میں شامل ہو کر قتل کر لے والا جاوے تو اس کا  
 قتل کرے یا باپ کو زنا کر کے والا جاوے حالانکہ محسن ہو تو اس کو رجم کرے۔ بلکہ اگر باپ نے کسی عورت  
 اجنبیہ سے زنا کیا اور وہ محسن ہو پس قاضی نے رجم کا حکم دیا اور بیٹا اس میدان میں حاضر ہوا تو بیٹے کو پتھر مارا نہیں  
 جائز ہو۔ اور اگر باپ نے اپنی دختر سے زنا کیا بغیر ہاتھ قمارے من ذلک حالانکہ وہ محسن ہو تو رجم کیا جائیگا  
 کیونکہ خاص ایک حق الہی عزوجل ہے تو دختر کے واسطے یہ قتل نہیں ہو لکن حق شرع وہ صواب دیا جائیگا اگر یہ دختر کی  
 نہ ہو۔ والقصاص لستمحکمہ المقتول ثم یختلفہ وارثہ۔ اور قصاص کا مستحق پہلے مقتول ہوتا ہے پھر مقتول کا وارث بجائے  
 اس کے قائم ہوتا ہے۔ پس ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اگر اس سے باپ سے قصاص لینے والا بیٹا نہیں ہوتا کیونکہ وہ  
 مقتول ہو چکا بلکہ اس کے وارث لوگ مانند مان و مامون وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لینے ہیں اور یہ لوگ اس کے فرزند  
 نہیں ہیں تو کچھ محال ہوا کہ باپ سے قصاص لیا جاوے جبکہ اسے فرزند کو عہد آخل کیا ہو۔ تو جواب دیا کہ اس میں قصاص  
 لینے کا استحقاق ان دامون وغیرہ کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ مقتول کو حاصل ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس  
 اگر باپ سے قصاص لیا جاوے تو لازم آوے کہ بیٹا اس کے قتل کا مستحق ہو حالانکہ یہ محال ہو۔ پس ثابت ہوا کہ باپ سے  
 قصاص بوجہ اس کی اولاد کے نہیں ہوتا۔ رہا مادا لینے باپ کا یا ما لینے ماں کا یا باپ کے پوتے یا ماں کو قتل کر کے  
 تو کیا قصاص لیا جائیگا اور اسی طرح ماں یا دادی یا نانی اگر اپنے فرزند یا پوتے یا نواسے کو قتل کر ڈالے تو کیا قصاص ہوگا  
 جواب یہ کہ نہیں۔ والیحد من قبل الرجال والنساء وان علانی ہذا بمنزلہ الاب۔ اور دادا و پردادا وغیرہ جو  
 درجہ ہر لینے باپ کے سلسلہ سے ہو یا ماں جو عورت یعنی ماں کے سلسلہ سے ہو وہ بھی اس حکم میں بمنزلہ باپ کے ہیں اگرچہ  
 بہت اونچا ہو۔ یعنی مادا یا پردادا یا اس سے بھی اونچا ہو اسی طرح نانا پردادا وغیرہ اپنے درجہ پر جو کسی سے  
 قصاص نہیں لیا جائیگا۔ ولذا الوالدۃ والجدۃ من قبل الاب والام قربت ام لعدت لابنہ۔ اور اسی طرح



ان وادی از جانب باب یا ثانی از جانب سان کا بھی یہی حکم ہے خواہ نزدیک درجہ میں ہو یا دور ہو بدلیل مذکورہ بالا۔  
 یہ مرد با عورتیں بھی اسکی زندگی کا باعث جو میت کو محال ہو کہ وہ انکی موت کا باعث ہو۔ سوال یہ کہ اگر فرزند نے باپ یا دادا کو  
 یا نانا وغیرہ یا ان وادی و نانی وغیرہ کو قتل عمد سے مار ڈالا تو کیا اس سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا۔ جواب بلکہ لیا جائیگا  
 و یقتل الولد بالوالد لعدم المسقط۔ اور فرزند بوجہ قتل عمد والد کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اسولئے کہ قصاص قتل  
 کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔ قال ولا یقتل الرجل بعبدہ ولا مدبرہ ولا مکاتبہ ولا بعبد ولده۔ اور آدمی  
 اپنے غلام کو قتل کرنے سے قصاص قتل نہیں لیا جائیگا اور نہ بوجہ اپنے مدبر کے اور نہ بوجہ اپنے مکاتب کے اور نہ بوجہ اپنے  
 فرزند کے غلام کے قتل۔ کیونکہ غلام اپنے آقا کی ملکیت ہے تو غلام کے واسطے جو استحقاق ہو وہ اول سے آقا کو حاصل  
 ہوگا تو قصاص کا استحقاق ہی نہیں ہو سکتا۔ لیکن آقا سے قاتل برابر قید میں ڈال دیا جاوے اور تحریر دیا جاوے جیسا کہ  
 عمر علی ث سے مروی ہے۔ لانه لا یستوجب لنفسه علی نفسه القصاص۔ اسولئے کہ آقا اپنی ذات کے واسطے اپنی ہی جان  
 پر قصاص کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ولا ولده علیہ۔ اور اسکا فرزند بھی اپنے باپ پر قصاص کا مستحق نہ ہوگا۔ یعنی جبکہ  
 فرزند کے غلام کو مار ڈالا تو غلام کی جگہ فرزند کو استحقاق قصاص ہوتا لیکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر خود فرزند کو قتل کرتا تو ہلکا  
 اپنے خون کا استحقاق نہ ہوتا تو خون ملکہ کا استحقاق بدرجہ اودے نہ ہوگا۔ م۔ وکذا لا یقتل بعبد ملک بعنف۔ لان  
 القصاص لا یجوزی۔ اور اسی طرح اگر کسی غلام کے حصہ کا مالک ہو تو اسکو قتل کرنے کے عوض میں بھی قصاص نہیں  
 لیا جائیگا اسولئے کہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً دیدہ کرنے ایک غلام خریدو دو وزن میں شتر کر کے  
 بھرا ایک شربک لے اسکو قتل کر دیا تو دو سرا شربک اپنے حصہ میں اسکے قصاص کا مستحق ہو اما لاکہ وہ شربک قاتل کا  
 بیٹا بھی نہیں ہے لیکن یہ قصاص ساقط ہے اسولئے کہ شربک قاتل بھی نعت یا جزو کا مالک ہے تو شربک دوم کو پھر استحقاق  
 نہوا اور قصاص ایسی چیز نہیں کہ تھوڑا یا جاوے پس نہ محالہ ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اچھا پورا کر دیا جاوے  
 اور ساقط کیا جاوے تو جواب یہ کہ وہ ناقظ علم ہے بخلات سقر کے کہ وہ لقمہ ہی نہیں ہے۔ قال ومن ورث قصاصاً  
 علی بابیہ سقط بحرۃ الابوة۔ اور جو شخص قصاص کا استحقاق اپنے باپ پر پاوے تو ساقط ہو جائیگا بوجہ پدری احرام کے  
 مثلاً دیدہ نے اپنی زوجہ ہندہ کو قتل کیا اور ہندہ کا وارث صرف اسکا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے لقمہ سے  
 ہے تو یہی مستحق قصاص ہو اگرچہ پدری احرام پدری کے ساقط ہو گیا حالانکہ اگر ہندہ کا باپ وارث ہو تو وارث ہونا تو قصاص  
 بھرا کر سکتا تھا۔ اب رہا یہ امر کہ قصاص حامل کرنا کس طور پر ہوتا ہے مثلاً قاتل نے آگ سے جلا کر مار ڈالا تو کیا قاتل کو بھی اسی طرح  
 قتل کیا جائیگا۔ جواب یہ ہے کہ۔ قال لا یتوفی القصاص الا بالسیف۔ قصاص نہیں حاصل کیا جائیگا سوا  
 تلوار کے ساتھ۔ اگرچہ قاتل نے دوسرے طور پر تکلیف دیکر مارا ہو۔ وقال الشافعی رحمہ لفعیل یہ مثل  
 ما فعل ان کان فعلاً مشروعاً۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ قاتل کے ساتھ اسی طرح برتاو کیا جاوے جیسا کہ  
 کیا تھا بشرطیکہ فعل مشروع ہو۔ حتی کہ اگر غیر مشروع ہو مثلاً قاتل نالائق نے کسی مرد کی مفقہ میں نیزہ ڈالکر قتل  
 کیا یا کسی عورت کے ساتھ ایسی فحش حرکت کی تو قصاص میں یہ بخش نہیں کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر بھاری چتر سے سر  
 کھل دیا ہو تو اسی طرح اسکا سر کھل کر مار ڈالا جاوے لیکن یہ لازمی نہیں ہے اگرچہ تلوار سے مردے بلکہ سنی یہ کہ حصہ  
 قصاص کا اختیار ہے۔ فان مات والا فجوہر فہتہ لان معنی القصاص علی المساوات۔ پس اگر قاتل اسی طرح  
 مارنے سے مرگیا تو خبر دینا اسکی گردن کاٹ دیا جاوے اسکی دلیل یہ کہ بناے قصاص تو مساوات بہرہ۔ پس  
 قتل میں بھی برابری کر دیا جائیگی۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ایک یہودی نے ایک باندی کو زبردستی لپٹے سے دو چھوڑ دیا



کے در بیان سہل کر مار ڈالا تھا تو اسکے قصاص میں یہودی بھی اسی طرح مارا گیا۔ ولنا قوله علیہ السلام لا قود الا بالسیف۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث میں آیا کہ قصاص نہیں مگر بغیر شمشیر۔ رواہ البزار وابن ماجہ من حدیث ابی بکرہ مرفوعاً وابن ابی شیبہ و احمد مرسلہ من حدیث النعمان مرفوعاً اطرح ابن ماجہ و الطحاوی و ہذا حدیث حسن و حسن اگر کہا جاوے کہ تلوار کی تخصیص تھا تو نزدیک خود نہیں کیونکہ نیزہ سے بھی جائز ہے۔ جواب کہ ان گراہی حدیث سے ہننے جانا۔ والمرا د بہ السلیح۔ اور حدیث میں سلیح سے متخیر مراد ہے۔ فرما تلوار ہو یا کوئی دوسرا آہ حدیث میں ولان فیما ذہب الیہ استیفاء الزیادۃ لو لم یحصل المقصود بمثل ما فعل فنخز نجیب الخرز علیہ مکافی کسر العظم۔ اور اس دلیل سے کہ امام شافعی رح نے جو مذہب اختیار کیا اسکے مطابق ذوق قصاص سے زائد حاصل کرنا ایسی صورت میں لازم آجائیگا جس صورت میں کہ قاتل کے قتل کے مثل کرنے سے مقصود حاصل نہ ہو تو اس وقت اس کی گردن جدا کی جائیگی پس ایسے طریقے سے احتراز واجب ہے جیسے بڑی توڑنے میں ہوتا ہے۔ یعنی استحقاق صرف قصاص میں ہے پس جب اسے ہی قتل کیا جو قاتل نے کیا تھا تو قصاص ہو گیا پھر اسکے بعد اگر وہ ہلاک ہوا تو گردن جدا کرنا ق سے زائد ہے تو اس سے احتراز واجب ہوا۔ جیسے اگر بڑی توڑی پس اگر دانستہ ہو تو قصاص ممکن ہے کیونکہ وہ محدود ہے اور اس واسطے دانستہ کے اگر بڑی توڑی جاوے تو معلوم نہیں کہ کتنے توڑے گئے ہیں اگر اسی قدر یا کم تو جتنی قتل کرنے والے نے توڑی ہے تو قصاص ہو گا اور اگر زیادہ توڑی تو یہ جائز نہیں ہے نہ کہ اطمینان نہیں ہو سکتا اس لیے بڑی کا قصاص ہی متبع ہوا بخلاف اسکے کہ ق سے زائد نہ ہو۔ اسی طرح جب قاتل کے قتل سے زائد کرنا لازم آتا ہے تو اس سے احتراز لازم ہے۔ علاوہ برین حکم اسے قتل کرنے میں اصل مقصود حاصل ہے کہ قاتل بھی نیست ہو گیا اور قاتل نے نہ کوئی جرم کی تو یہ اس کی بیہودگی تھی اور قاضی اس کا حکم نہ فرماوے چنانچہ حدیث میں ہے کہ اذا قتلتم فاحسوا العقیلۃ یعنی جب تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو قتل سے قتل کرو الخ۔ اور تمام حدیث دربارہ رحمت ہے۔ یعنی امتہ قتل کرنے ہر چیز میں رحمت لکھی ہے پس جب تم قتل کرو تو قتل سے قتل کرو الخ۔ چنانچہ کتاب الذبائح میں گورام۔ م۔ قال و اذا قتل المکاتب عبد او امیسا لہ وارث الا المولے و ترک و ظلم ظلم القصاص عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف و قال محمد لا اسکن ہذا قصاصاً لانہ اشتبه بسبب الاستیفاء فاد الولا وان مات حر او الماک ان مات عبد او صا مکن قال النضر یعنی ہذا الجاریہ کہنا و قال المولے زوجہا منک لا یحل لہ و طہا لا اختلاف بسبب کہنا ہذا۔ اور اگر مکاتب قتل ہو گیا گناہ کیسے اس کو قتل کیا اور سوائے مولی کے کہ اس کا کوئی وارث ہو جو نہیں کر اور حال یہ کہ مکاتب مذکور نے اس قدر مال چھوڑا جس سے اس کی کنایت ہو سکتی ہے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مولی کے واسطے حق قصاص ہے اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ میرے علم میں اس صورت میں قصاص نہیں آتا ہے سوائے جس جہت سے حق استیفاء حاصل ہو وہ شنبہ ہے چنانچہ اگر وہ آزاد ہو کر مرے تو مولی کو وجہ دے کہ حق قصاص ہو گا اور اگر وہ غلام مرا ہو تو وجہ ملک کے حق قصاص ہو گا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ دے یہ باندی میرے اتھ سو دہرہ کو فروخت کی ہے اور سولے لے کہا کہ میں نے اس کو میرے ساتھ نکاح میں دیا ہے تو دیکھ کے واسطے اس باندی سے دلی حلال نہ ہوگی کیونکہ سب مختلف ہے پس اسی طرح قصاص مکاتب میں بھی سب مختلف نظر آتا ہے۔ تو قصاص ساقط ہو گا۔ ولہذا ان حق الاستیفاء للمولی یجوز علی التقدرین وہو معلوم و احکم متحد و اختلاف السبب لا یقضي الی التنازع و لا الی اختلاف حکم فلا یبالی بہ۔ شہین رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دو ذوق تقدیر میں ہر (خواہ دلا ہو یا ملک ہو) مولی کے واسطے حق قصاص حاصل ہو یا نہیں ہو



اور سولی ایک شخص معلوم ہو اور حکم یعنی نصاب حاصل کرنا نہ ہو اور سبب کا اختلاف ہو یا کچھ باہمی نزاع ہو نہ ہو  
 ہو یا نہ ہو اور نہ اختلاف سبب سے حکم مختلف ہو یا نہ ہو ایسے اختلاف سبب کا کچھ لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ بخلاف ترک  
 المسان لان حکم ملک ایسے میں نیا حکم النکاح۔ برخلاف اس مسئلہ جاریہ کے کہ اس میں ملکیت سے نکاح کا حکم  
 مستلزم ہے یعنی اگر باندی مذکورہ اسکی ملک میں ہو تو اسکے احکام دیگر میں اور اگر سولی نے نکاح میں دی ہو تو اسکے  
 احکام دیگر میں ہیں نزاع و فساد تک نہ پہنچے گی اگرچہ نفس حلت دو وزن طہر بربطیت ہو جائی ہے لیکن خیر میں جو سبب  
 کہ موجب نزاع ہو وہ فاسد و غیر مستبر قرار دیا گیا تو ان میں سے کوئی بھی حلت کا سبب نہ ہو اس پر سبب ایسی صورت میں کہ  
 نکاح مذکورہ نے سولی کو وارث چھوڑا اور جسکے واسطے ملک رقبہ حاصل تھی۔ ولو ترک و فادولہ وارث غیر المولے  
 فلا نقصاص وان اجمعتوا مع المولے لانه اشتبه من له الحق۔ اور اگر مکاتب مذکورہ ملکے کا بت کھائے گا تو  
 مال چھوڑ کر مقتول ہوا اور سولے سولی کے اسکا بیٹا وغیرہ کوئی وارث ہو تو ہر دو باتفاق نقصاص نہوگا اگرچہ سولی کے ساتھ  
 میں یہ ورثہ اسکے نقصاص کے لیے متفق و مجتمع ہوں اس واسطے کہ جس شخص کے واسطے حق نقصاص ہو وہ مستحب ہے۔ لانه  
 المولے ان مات عبدا و الموارث ان مات حرا اذ ظہر الاختلاف بین الصحابة رضی اللہ عنہم فی موضع  
 علی لغت الحرۃ او الرق۔ اس واسطے کہ اگر مکاتب مذکورہ بعت غلامی مراد سولی حضار کا اور اگر بعت آزاد  
 مراد اسکا وارث حقدار ہو (اور کوئی جہت متعین نہیں) اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں باختلاف ظاہر ہوا کہ بعض  
 آزادی مراد ہی یا بعت غلامی مراد ہی ہے۔ یعنی جو مکاتب مال کافی چھوڑ کر قتل ادا کرے مر جائے تو بعض کے نزدیک  
 آزاد مراد ہے جب یہ مال ادا کیا گیا تو حکم ہوا کہ مکاتب مذکورہ اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرے اور بعض کے نزدیک  
 نہیں بلکہ غلام مراد ہے تو اس میں سے کوئی جہت قطعی نہیں ہے جس پر وہ شخص نہیں معلوم جو نقصاص حاصل کرے گا۔ بخلاف املاطی  
 لان المولے متعین فیہا۔ برخلاف صورت اول کے کہ اس میں سولی متعین ہے۔ یعنی سولے سولی کے کوئی  
 و مان ستن نہیں اور وہ معلوم ہے تو نقصاص لیا جاوے اور دوسری صورت میں بھی وہ حقیقت نقصاص واجب ہوا کہ  
 نقصاص اس وجہ سے ممکن نہیں کہ وہ شخص ستن ہو وہ مستحب ہے۔ یہ سبب اس وقت کہ مکاتب مقتول نے اداے کا بکائی  
 کافی مال چھوڑا ہو۔ وان لم یرک و فادولہ ورثہ احراز وجب القصاص للمولے فی قولہم جمیعاً لانہ  
 عبدا بل ریب لا یفسخ الکتابۃ۔ اور اگر مکاتب مذکورہ قتل کیا گیا حالانکہ اسنے اداے کا بت کھائی کافی  
 مال نہیں چھوڑا ہو اور اس مقتول کے ورثہ سب آزاد لوگ ہیں تو بھی اسکا نقصاص بالاتفاق اسکے سولی کے واسطے  
 واجب ہوگا یہی سبب امامون کا قول ہے اس واسطے کہ وہ بے شبہ بہالت غلامی مراد ہے کہ اسکا عقد کتبیت و اسطے گیا  
 فن۔ گو بادہ عاجز ہو گیا۔ بخلاف معتق بعض اذ مات ولم یرک و فادولہ لان المعتق فی بعض  
 لا یفسخ بالعب۔ برخلاف ایسے غلام کے جس میں سے کوئی حصہ آزاد ہوا (اور باقی کے واسطے وہ کائی کرنا ہے) کہ وہ  
 اگر مراد اسنے اداے فرمے کہ کوئی مال چھوڑا تو غلام نہیں اس واسطے کہ عاجزی کی وجہ سے بعض عتق منقطع نہیں ہوتا  
 حسن۔ اور یہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کے اجتہاد پر مبنی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بعض کی آزادی سے کل  
 آزاد ہو جائیگا پس بقول امام ابو حنیفہ رحمہ اگر معتق بعض کو کسی نے قتل کیا حالانکہ اسنے اداے کا بت کھائی کافی  
 مال نہیں چھوڑا تو اسکے قاتل پر نقصاص نہوگا یعنی اصل میں واجب ہے مگر استیفاء ممکن نہیں کیونکہ اسکے واسطے حق قاتل  
 سے وہ مستحب ہے۔ و اذا قتل عبد المرہن فی ید المرہن لم یجب القصاص حتی یجتمع الراہن والمرہن  
 لان المرہن لا ملک له فلا یلیہ والراہن لو تولاہ لیطل حق المرہن فی الدین فیستترط اجتماعہما۔



حق المرتن برضاہ۔ اور اگر غلام مرہون اپنے مرتن کے قبضہ میں عہد آفل کیا گیا تو قاتل پر قصاص نہیں واجب ہوگا  
یہاں تک کہ راہن و مرتن مجتمع ہوں (پس اگر متفق ہوں تو راہن قصاص وصول کرے گا) اس واسطے کہ مرتن کے واسطے  
تاک نہیں ہر ذرہ قصاص لینے کا متولی نہیں ہو سکتا اور راہن اگر اس کا متولی ہو جاوے تو مرتن کا حق دربارہ قرضہ کے  
ساقط ہو جائیگا (کیونکہ اسکی ضمانت میں غلام تلف ہوا) پس راہن و مرتن دونوں کا اجتماع شرط ہے تاکہ مرتن کا حق  
اسکی رضامندی کے ساتھ ساقط ہو۔ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دہت قیمت بجا دے تو یہ قیمت  
بجائے مقتول کے مرہون ہوگی کہ سعاد آئے ہر مرتن اسہن سے اپنا قرضہ لے لیگا جبکہ جنس واحد ہو۔ یعنی جنس واحد  
ہونے کی صورت میں بھی سعاد قرضہ آئی تو مرتن وصول ہونے والا ہو گیا حتیٰ کہ اسکے بعد اگر تلف ہو جاوے تو مرتن کا  
قرضہ ساقط ہے۔ و اذا قتل ولی المعتوہ فلا یبہ ان یقتل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر معتوہ کا ولی نافع عہد آفل  
کیا گیا تو معتوہ کے باپ کو قصاص میں قاتل کو قتل کرنا جائز ہے۔ مثلاً ایک معتوہ جسکی عقل بن دیرانگی دہت  
کا اختلاط ہے اسکا ولی مورث قتل کیا گیا مثلاً مامون وغیرہ کہ جبکا وارث ولی مرتن ہی معتوہ ہے تو مقتول کا قصاص ہی  
معتوہ کی طرف منتقل ہوا اور معتوہ کا باپ موجود ہے تو معتوہ کی وجہ سے استیفاء قصاص ساقط ہوگا بلکہ معتوہ کی طرف سے  
اسکا باپ اس قصاص کو معتوہ کے واسطے حاصل کرے گا۔ لانه من الولاية علی النفس شرع لا مر راجع لہما  
و هو تشفی الصدر۔ اس واسطے کہ قصاص حاصل کر لینا بمنزلہ ولایت نفس کے ہے اور معتوہ کے نفس پر اسکا باپ  
متولی ہے کیونکہ استیفاء قصاص ایسے امر کی وجہ سے مشروع ہوا جسکا مرجع مرتن نفس کی طرف راجع ہے اور وہ دل  
کی تشفی ہے۔ یعنی قاتل نے مقتول کو نافع قتل کر کے مقتول کے وارثوں کے سینہ میں آتش غم و غصہ بھڑکائی  
پس اسے بجھانے کے لیے معتوہ کے قصاص مشروع کیا تاکہ تشفی ہو جاوے اور آئندہ باہمی کشت و خون  
صداوت عام سے نجات ہو اور بانیوں کی زندگی رہے پس معتوہ کا باپ اسکی طرف سے قصاص حاصل کرنے کا بھی  
متولی ہوگا کیونکہ وہ اسکے نفس کی اصلاح و تشفی کے امور کا متولی ہے۔ فیلیہ کالانکاح۔ زوجیہ معتوہ کا نکاح کرنے کا  
متولی ہے قصاص لینے کا بھی متولی ہوگا۔ ولہ ان یصلح لانه النظر فی حق المعتوہ۔ اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ قاتل  
سے صلح کر لے اس واسطے کہ معتوہ کے حق میں بدلے قصاص کے مال کے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس واسطے کہ  
معتوہ بوجہ اختلاط عقل کے غناک و غیظ میں آلودہ نہیں رہیگا تو قاتل کو قتل کرنے سے بہتر کہ اس سے ال صلح کر لے۔  
ولیس لہ ان یعفولان فیہ البطلان حنفہ۔ اور باپ کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو عفو کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں معتوہ کا حق  
مٹا لازم آتا ہے۔ حالانکہ معتوہ کے حق میں اسکا ضرر ظاہر ہے اور ولایت پدری ایسی ولایت ہے جس میں بہتری کی  
شرط ہے پس باپ کی ولایت سے ہر وہ کام نفع دہ ہوگا جس میں معتوہ کی بہتری ہو پس مفت عفو کرنا جائز نہوا۔ یہ اس وقت  
کہ معتوہ کا مورث کسی نے عہد آفل کیا ہو۔ و لکن لک ان قطعت پدر المعتوہ عہد آفل لکنا۔ اور اسی طرح اگر  
معتوہ کا ماتہ کسی نے عہد آفل کیا ہو تو یہی حکم بدلیل مذکورہ بالا ہے۔ کہ باپ اپنے مردہ معتوہ کا متولی ہے ہر ذرہ  
اسکی بہتری دیکھ کر چاہے قاطع سے ہاتھ کا قصاص لے اور چاہے قاطع سے مقدار ارش پر صلح کر لے اور معاف  
کر سکے۔ اور اگر باپ نے مقدار ارش سے کم پر صلح کر لی تو کمی نہیں جائز ہے جیسے پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر  
صلح کر لی تو کمی نہیں جائز ہے اور قاتل و قاطع پر کمی پوری کرنا واجب ہوگا۔ یہ اس وقت کہ معتوہ کا باپ موجود ہو اور اگر باپ نہ ہو  
تو باپ کا دمی سوجہ ہے تو فرمایا۔ والوصی بمنزلہ الاب فی جمیع ذلک الا انہ لا یقتل لانه لیس لہ ولایۃ علی  
نفسہ و ہذا سن قبیلہ۔ اور دمی ان سب امور میں بمنزلہ باپ کے ہے۔ اسے ایک امر کے کہ دمی کو یہ اختیار نہیں



کہ قاتل کو قصاص میں قتل کرے اس واسطے کہ دمی کو سزا کے نفس برد لایت نہیں ہو مالا نہ قصاص لینا از قسم ولایت  
نفس ہر قسم۔ تو دمی مختار نہوا پس سوائے قصاص لینے کے باقی تصرفات کا مطلقاً اختیار رہا۔ ویدرج  
تحت ہذا الاطلاق الصلح عن النفس واستيفاء القصاص فی الطرف فانہ لم یستثن الا لقتل  
اور اس اطلاق کے تحت میں نفس کے عوض صلح کرنا اور اطراف ہاتھ پاؤں کا قصاص حاصل کرنا سب سدرج ہر اس واسطے  
کہ امام محمد رحمہ نے سوائے قتل کے کچھ استثنا نہیں کیا۔ یعنی صرف قصاص نفس کو مستثنی کیا تو قصاص طرف  
داخل رہا حتی کہ اگر کسی نے عمدہ سزا کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو دمی کو اختیار ہے کہ چاہے قاطع سے قصاص لے اور اگر اسے  
سزا کو جان سے مار ڈالا ہو تو دمی اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا قطع عضو سے صلح  
کر لی تو جائز ہے اور یہ جامع وغیرہ میں کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ صلح جائز ہے۔ ولی کتاب الصلح ان لو  
لا یلک الصلح لانه تصرف فی النفس بالا علیاض عنہ فیمنزل منزلة الاستيفاء۔ اور کتاب الصلح  
میں مذکور ہے کہ دمی کو اس خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ یہ تو نفس کے قصاص سے نفس کا عوض  
بیکر نفس میں تصرف ہوا تو یہ بمنزلہ استيفاء قصاص کے ٹھہرا۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ دمی کو نفس میں تصرف  
کام اختیار نہیں ہے۔ ووجه الذکور یہنا ان المقصود من الصلح المال وان یجب بعضہ لکلیجب بعضہ  
الاب بخلاف القصاص لان المقصود التشفی و یومخض بالاب۔ اور یہاں جو روایت مذکور ہوئی  
یعنی قصاص نہیں لے سکتا اور صلح کر سکتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ صلح سے مال مقصود ہوتا ہے اور یہ دمی کے عقد کرنے سے  
واجب ہو جائیگا جیسے باپ کے عقد کرنے سے واجب ہو جائیگا یہ حکمت قصاص کے کیونکہ قصاص سے سوزش دل  
کی تشفی مقصود ہوتی ہے اور یہ بات صرف باپ کے واسطے شخص ہر قسم۔ کیونکہ باپ کو مانندیہ کے غم دفعہ لاوی  
ہو جاتا ہے جب اسکے بچے کو غم درج ہو پچے تو سزا کے بجائے اگر اسکے باپ نے قصاص یا تو تشفی حاصل ہوئی اور  
دمی محض اجنبی ہر قسم کے قصاص سے مقصود تشفی کچھ نہیں حاصل ہوگا اور سزا تو خود باگلا ہے اسکا اعتبار نہیں  
وہ نہ وہ خود ہی قصاص لینا۔ پس ظاہر ہوا کہ باپ و دمی میں دلی تشفی کا فرق ہے لہذا باپ قصاص لے اور دمی سے  
مکمل نہیں ہے اور مالی وجہ کا کچھ فرق نہیں رہا ہے باپ صلح کرے یا دمی صلح کرے دونوں برابر ہیں۔ ولا یلک  
الغفر لان الاب لا یلک لما فیہ سن الا لبطال فہو اولے۔ اور دمی کو مفت بخور کرنے کا اختیار نہیں لینے  
سزا کے قاتل یا قاطع کو اگر دمی نے مفت بخور دیا تو باطل ہے اس واسطے کہ جب باپ کو مفت بخور کا اختیار اس سے نہ  
کہ فرزند کا حق شاننا و ضرر لازم آتا ہے تو دمی کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار نہ ہوگا۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ اطلاق عبارت  
امام محمد رحمہ سے لکھتا ہے کہ اگر سزا کا ہاتھ پاؤں کسی نے عمدہ کاٹا ہو تو دمی کو قصاص لینے کا اختیار ہے۔ و قالوا  
القیاس ان لا یلک الوسی الاستيفاء فی الطرف کما لا یلک فی النفس لان المقصود سخر و  
هو التشفی۔ اور شلح نے فرمایا کہ قیاس و مقتضی تھا کہ دمی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا بھی اختیار نہ ہو جیسے قصاص  
نفس حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ قصاص کا مقصود نہ جان و عضو میں ایک ہی ہے لینے دل کی تشفی جو ذات  
لیکن استحقاق نفس و طرف عضو میں فرق ہے۔ ولی الاستحسان یلک لان الاطراف یلک بہا سلب  
الاموال فانہا خلقت وقایہ للافس کالمال علی ما عرفت فکان استيفاء بمنزلة التصرف فی المال  
اور مقتضی استحسان میں دمی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا اختیار ہے اس واسطے کہ اعضاء اطراف ایسے چیز ہیں  
جسکے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ اموال کی طرح یہ اعضاء اطراف بھی جان کی نگہداشت کے واسطے پیدا کیے گئے



ہیں چنانچہ اصول میں اسے منع پر معلوم ہوا ہے تو اطراف کا قصاص حاصل کرنا اگر یا مال میں نفرت ہو۔ اور مال میں نفرت جائز حتیٰ کہ دمی اس سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اطراف کا قصاص بھی جائز ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مقتول یا مقلوع کوئی معتود ہو کہ اس کا باپ دمی موجود ہے۔ والصبی فی ہذا بمنزلۃ المعتود۔ اور طفل اس حکم میں بمنزلۃ معتود کے ہے۔ حتیٰ کہ اگر طفل صغیر عمداً قتل کیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹا گیا پس اگر باپ موجود ہو تو سب احکام دھارین جو معتود میں مذکور ہوئے اور اگر باپ کا دمی موجود ہو تو دمی کے سب احکام وہ ہیں جو معتود میں مذکور ہوئے۔ یہ سب اس وقت کہ باپ یا دمی ہو اور اگر نہ ہو پس اگر سلطان ہو تو وہ بالاتفاق قصاص حاصل کر سکتا ہے۔ والقاضی بمنزلۃ الالب فی الجمع لا تری ان من قتل ولادلی لہ یتوفیہ السلطان والقاضی بمنزلۃ لہ۔ اور قاضی بھی صبیح قول میں بمنزلۃ باپ کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایسا شخص قتل کیا گیا یعنی نافع عمداً قتل ہوا کہ جس کا دل کوئی نہیں ہے تو سلطان اس کا قصاص حاصل کرتا ہے اور قاضی اس بارہ میں بمنزلۃ سلطان کے ہے۔ پس قاضی بھی قصاص حاصل کر سکتا ہے۔ ومن قتل ولہ اولیاء صغار وکبار فاکلہا ران یقتلوا القاتل عندابی حلیفۃ رحم۔ اگر ایک شخص عمداً قتل کیا گیا حالانکہ اس کے اولیاء غیر بالغ اور بالغ دونوں موجود ہیں (اور بالغون کو غیر بالغین کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہے) تو بالغین کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کریں یہ امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ فی قیاس دق اور اس کا استحسان اظہر ہے ورنہ فوت فقہ اگر ہر واسطے کہ بچوں کے بلوغ ہونے تک تحمل و ضبط غصہ مشکل ہے اور فی الحال یہ غیظ بالغین بالغون کو پہونچا۔ وقال لیس لہم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بہتم ولا یکن استيفاء البعض لعدم التجرہ فی استيفائهم لکل البطلان عن الصغار فلو خالی اور لہم کما اذا کان بین البکیرین واحد ہما غائب او کان بین المولیین۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بالغین کو بھی قصاص حاصل کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ بچے صغار بھی بالغ ہو جاویں (اور یہی سرسری قیاس مجہر ہے) اس واسطے کہ قصاص قاتل سب اولیاء میں مشترک ہے یعنی بالغین وغیر بالغین سب کا حق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ بالغین کا حصہ قصاص بھی حاصل کر لیا جاوے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کل قصاص حاصل کریں) کیونکہ کل حاصل کر لینے میں غیر بالغین کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو غیر بالغون کے بلوغ تک تاخیر کیا جاوے جیسے اگر دو بالغون کے درمیان قصاص کا استحقاق ہو اور حالیکہ انہیں سے ایک غائب ہے (تو دو ذون کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے جیسے مرد و عورت) میں قصاص کا استحقاق ہوا (تو دو ذون کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے)۔ مثلاً ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہے جنہیں سے ایک مملیٰ بالغ ہے اور دوسرا غیر بالغ ہے پھر غلام مشترک کو کسی نے عمداً قتل کیا تو بالاتفاق بالغ کو قصاص حاصل کرنے کا بھی اختیار نہیں یہاں تک کہ صغیر بالغ ہو جاوے لکنانی اتہایہ۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں بالغین کو مال صغیر میں تصرف کرنے کا اختیار ہو تو بالاتفاق صغیران کے بلوغ سے پہلے بالغون کو قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے۔ پس اختلاف مذکور اس صورت میں رہا کہ بالغین کو غیر بالغین کے واسطے ولایت تصرف نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ و مالک و طہا و داؤد و غیرہم کے نزدیک بالغین کو فی الحال قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے اور صاحبین و شافعی و مالک کے نزدیک نہیں یہاں تک کہ بچہ بالغ ہو جاویں۔ ولہ انہ حق لا تجزئ لثبوتہ بسبب التجزئ و ہوا القرابۃ و حمال العفو من الصغیر قطع فیہ لکل واحد کما کافی ولایۃ الانکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ قصاص اہل حق پر جو ٹکڑے نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے سبب سے حاصل ہوا ہے قابل بارہ کرنے کے نہیں ہے اور وہ عفو ہے جو غیر بالغ کی طرف سے عفو کا احتمال قطع ہے کیونکہ وہ ابھی غیر بالغ و فانیہ مشتبہ ہے) تو یہ حق ہر ایک کے واسطے



کامل حاصل ہوا جیسے نکل کر سنے کی ولایت میں ہر قسم کے ہر ایک دلی کو پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔ غلو  
 یہ کہ حق قصاص ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے جیسے غلام کی ملکیت ٹکڑے ہوتی ہے بلکہ نکل کر سنے کی ولایت کے مانند  
 حق بھی ہر ایک کو کامل ہوتا ہے کیونکہ اسکا سبب یعنی قرابت ہی اس قابل نہیں کہ وہ بارہ بارہ ہوسکے بخلاف سب کے کہ  
 وہ آدمی و تنہائی و بے محتائی وغیرہ کو مختل ہی پس جب ہر وارث کو کامل ولایت قصاص حاصل ہوتی بالذات کو کوئی امر مانع  
 نہیں ہو سکتا سوائے اسکے کہ دوسرا ممل شاید قاتل کو عفو کرے اور یہاں دوسرے ادبیار سب صغار ہیں کہ بالغ  
 صغیر سنی کے انکو عفو کی ولایت حاصل نہیں ہے اور بعد بلوغ کے عفو شنبہ ہو لکھ بلوغ ہی شنبہ ہے بلکہ شاید بلوغ کی  
 حالت میں مجنون یا مسنود ہو تو ایسے مشتبہ در مشتبہ پر مدار حکم نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ اولیائے بالغین قصاص  
 لے سکتے ہیں۔ بخلاف الکبیرین۔ برخلاف دوزن بالغین کے سن۔ کہ جب ایک کہیں غائب ہو تو سفر کو  
 گیا ہو تو اسکی غیر حاضری میں اگرچہ حاضر کو پورا استحقاق قصاص ہے مگر اسکے حاصل کرنے سے ایک امر مانع ہے اور وہ  
 دوسرے کی غیر حاضری۔ فان احتمال العفو ثابت من الغائب۔ اسوئے کہ غائب کی طرف سے عفو کا احتمال  
 ثابت ہے سن۔ کیونکہ وہ بھی بالغ ہے اور بالغ کو عفو کا اختیار حاصل ہے حالانکہ جب ادبیائے مقتول میں سے کسی نے  
 عفو کیا تو بجز نہ سون سے قصاص حاصل کرے ممکن نہیں ہے بلکہ انکا حق بجانب مال منتقل ہو جاتا ہے۔ و مسالۃ المؤمنین  
 ممنوعۃ۔ سادہ مولادون کا مسئلہ منوع ہے سن۔ چنانچہ مولانا حمید الدین الضری رحمہ نے لکھا کہ بعض شلخ کے  
 نزدیک امام ابو حنیفہ رحمہ کے قتل پر بالغ کو قصاص لینے کا اختیار حاصل ہے اور غیر بالغ کے لمغ تک اختیار ہوگا۔ ک۔  
 اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحقاق یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بمنزلہ اموال کے تلف کے ہے کیونکہ آدمی کو اسکے  
 مورث کے قاتل سے جو غیظ و غصہ لاحق ہوتا ہے کہ جسکے تشفی کے واسطے قصاص کی ضرورت ہوتی ہے وہ غلوہ کے قتل سے  
 لاحق نہیں ہوتا ہے۔ غلیتال۔ قال ومن ضرب رجلاً بمرقطة فان اصابه بالحد يد قتل به وان اصابه  
 بالعود فعليه الدية۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کھل یا سیلچہ سے مارا کہ اسکو قتل کر دیا پس اگر  
 وہ باہو نچا جس سے وہ قتل ہوا تو قاتل اسکے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر لکڑی کے صدمے سے مراد قاتل پریش  
 واجب ہوگی سن۔ اور بعض نے مر کے معنی ہل بیان کیے جس سے زمین جوتنے کی عادت اس دیار میں معروف  
 ہو سکتی ہے یعنی۔ اور یہ مسئلہ قتل منتقل کے فرع ہے لہذا صاحبین کے نزدیک اگر لکڑی سے قتل غالب ہو تو بھی قصاص  
 ہوگا اور یہی ائمہ ثلاثہ رحمہ کا قتل ہے۔ قال رضى الله عنه و هذا اذا اصابه بحد يد لود و اخرج فكل  
 السبب۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لو ہانگنے سے بھی قصاص کا حکم اسوقت ہے کہ اسکو لوہے کی دھار لگی ہو کہ نہ جرح  
 پائی گئی تو سبب کامل ہو گیا۔ وان اصابه بغير الحد يد فعندہما بحب و ہو روا یہ معن ابی حنیفہ رحمہ علیہ  
 منہ لئلا یدھوا الحدید۔ اور اگر مقتول کو دھار کی پشت لگی ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا (اور یہی  
 قول ائمہ ثلاثہ ہے) اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگرچہ مجروح نہ ہو) کیونکہ امام رحمہ لے آئے کو اعتبار کیا  
 اور وہ لوہا ہے سن۔ اور بنا کل ہتھیار کے مانند ترسے ہتھیار سے قتل کیا پس قصاص ہوگا۔ وعنہ انما بحب۔  
 اذا جرح و هو الصبح علی ما بینہ ان شارب السد فمالے۔ اور دوسری روایت امام رحمہ سے یہ کہ پشت کی جانب  
 لو ہانگنے سے قصاص بھی واجب ہوگا کہ مقتول مذکور مجروح ہوا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ ہم ان شارب السد  
 اسکے بیان کرینگے سن۔ کہ جرح سے یہ جرم کامل ہوتا ہے اور پشت سے اگر جرح نہ ہو بلکہ کوفت ہو گیا تو مجروح ہونے  
 اور کوفت ہونے میں ممانعت نہیں ہے۔ و علی ہذا الضرب۔ لسنجات المیزان۔ اور اسی طرح اگر زائد کے ہتھیار



سے اسے قاضی تفصیل پر حکم فرما۔ کافی میں لکھا کہ باتون سے اسے کے بانٹ مراد ہیں۔ پس بتا رہا ہوں  
 اہم کے اگر کوئی ہے کے بانٹ سے دھمی ہو کر مبرا ہو تو قصاص ہو در نہ نہیں اور بتا رہا ہوں صاحبین سے کہ اگر اس سے  
 قاتل ہلاکت ہو تو قصاص ہوگا۔ واما اذا ضرب بالعود فانما تجب الدية لوجود قتل النفس المعصومة وبتنازع  
 القصاص حتى لا يهدر الدم۔ اور ہاں یہ کہ جب اس نے سیلو کی ڈنڈی لینے لکڑی کی ڈنڈی سے مارا تو دیت واجب ہو  
 گی یہ وجہ ہو کہ نفس معصوم کا قتل ہوا اور قصاص متنع ہو (خودیت ضروری ہو) تاکہ خون معصوم راجگان نہ ہو  
 ثم قيل هو بمنزلة العصاة الكبيرة فيكون قتلا مشقلا وفيه خلاف ابی حنیفہ رحم علی ما بین۔ پھر کہا گیا کہ  
 سیلو کی لکڑی بمنزلہ بڑی لاٹھی کے ہو تو یہ قتل بذریعہ بیماری چیز کے ہو گیا (یعنی شبہا لعمد ہو) اور اس میں امام  
 ابو حنیفہ رحم کا خلاف ہو چنانچہ ہم بیان کرینگے۔ دلیل ہو بمنزلہ السوط وفيه خلاف الشافعی وہی مسالہ  
 الموالات۔ اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ یہ لکڑی بمنزلہ کوڑے کے ہو اور اس میں امام شافعی رحم کا خلاف ہو اور یہ بھی  
 مسئلہ موالات ہو سن۔ یعنی بے وجہ اڑنا۔ اصل مسئلہ یہ کہ اگر ایسی چیز سے مارے کہ قاتل اس سے ہلاکت  
 نہیں ہوتی جیسے کوڑا ہیں اگر پے در پے اڑتا چلا گیا حتی کہ وہ مر گیا تو بعض مشائخ کے نزدیک بقول صاحبین رحم قتل  
 ہو اور بعض کے نزدیک شبہ عمد ہو اور اگر پے در پے نہیں مارا تو بلا خلاف صاحبین کے نزدیک شبہ عمد ہی النہی  
 پس سیلو کی لکڑی میں بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر ہم ماریں تو بعض کے نزدیک قتل عمد ہو در نہ شبہ عمد ہو  
 اس میں امام شافعی رحم کا خلاف ہو کہ شافعی رحم کے نزدیک جبکہ متواتر ہم جوٹ ہو تو عمد ہو۔ لہذا ان الموالات  
 فی المضمرات الی ان مات دلیل العمدۃ فی تحقیق الموجب۔ شافعی رحم کی دلیل یہ ہو کہ لگاتار جوٹیں  
 یہاں تک تارنا کہ وہ مر جاوے عما قتل کی دلیل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مقتول کے قتل ہی کا قصد کیا تھا  
 ووجب قصاص ہاں گیا۔ ولنا ما روينا الا ان قتل خطأ العمد ویروی شبہ العمد الحدیث۔ اور ہماری  
 دلیل وہ حدیث جو ہم ادھر ادھر کر چکے کہ خبردار ہو کہ خطا سے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول آخر  
 سن۔ یعنی خطبہ مجاہدوداع میں فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطا سے عمد کا مقتول جو کوڑے دھما سے مقتول ہو سوا دنت میں  
 ۳۰ صفحہ۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ قابل حل ہیں اور سنن اربعہ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ خبردار  
 ہو کہ دیت خطا شبہ العمد وہ کوڑے دھما سے مقتول ہو سوا دنت میں الخ۔ درغاہ احمد شافعی وغیرہم۔ پس اصل  
 یہ کہ اس میں مقتول عداوت ہو کہ شبہ عمد قرار دیا اور وہ مطلق ہو جس میں کوئی قید نہ ہو وغیرہ کی نہیں کہ حتی کہ وہ بھی مقتول  
 عداوت ہو تو بھی دیت کے سوا اس میں قصاص ہوگا۔ ولان فیہ شبہۃ عدم العمد فی لان الموالات  
 قد تشمل للحدیب اولیٰ اعتراف القصد فی خلال المضمرات فیعری اول الفعل عنه وعما  
 اصحاب القتل۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں عداوت نہ ہو کہ شبہ عمد اس واسطے کہ بے وجہ ضربات کا استعمال کسی  
 ادب دینے کے واسطے کیا جاتا ہو (فرعاً نہ ہوگا) یا شاید کہ ضربات کے درمیان میں اس پر قتل کا قصد طاری ہوا ہو کہ ابتدا  
 قتل اس سے ظاہر ہوگا اور شاید کہ اس کی چوٹ اتفاقاً ایسی جگہ پڑ گئی کہ وہ مقتول ہو گیا سن۔ تو کئی وجہ سے شبہ عمد  
 کہ یہ پورا قتل عداوت نہ ہو۔ والشبہۃ دارئہ للقود ووجبت الدیۃ۔ اور شبہ ایسی چیز ہے کہ قصاص دو کہنے  
 بتا ہو خودیت واجب ہوئی سن۔ واضح ہو کہ صحیحین میں یہودی کے بارہ میں حدیث گویا ہے کہ اس نے اپنے زبوں کے واسطے  
 ایک چھوڑی کا سر دو پتھر دن کے درمیان پھیل دیا تھا آخر قاتل یہودی بھی اسی طرح قتل کیا گیا۔ اور امام مالک نے اپنے اثر  
 روایت کیا جس میں عبد اللہ بن مہمان نے قاتل مقتول کو جلا لیا تھا قصاص دیا یا مجھے قاتل کو لا لیا



قتل کیا۔ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ ہمارے یہاں یعنی علمائے مدینہ منورہ میں یہ مختلف ہے کہ اگر کسی نے عمر  
دوسرے کو عرصے سے مارا یا تھپتھپک مارا یا بعد ازاں کسی چیز سے مارا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہے اور اس میں قصاص واجب ہے  
میں ہمارے یہاں قتل عمد یہ کہ آدمی دوسرے کو قصد کرتے ہوئے قتل کرے حتیٰ کہ اسکی بیوی بچہ نکل جاوے۔ ورنہ ہو کہ اگر خفیہ  
تازک کوئی سے ایک دودھ مارا کہ وہ مر گیا تو وہ بالاتفاق شبہ عمدہ ہے اور اگر متوالی مارا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا  
بس اگر ایسا ہو کہ ایسے جلاطرات سے غالباً مر جائیگا تو یہ صاحبین کے نزدیک قتل عمد ہے اور یہی امام مالک و شافعی و حنبل  
کا قول ہے۔ اور اگر گھٹا گھٹ کر مارا جائے اب ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شبہ عمدہ ہے کہ قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا مگر جبکہ وہ ایک  
قتل میں معروف ہو اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہے۔ اور اگر ایک شخص کو بھونچا جائے یا زہر  
کر دیا جائے کہ وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت واجب ہوگی اور امام  
شافعی رحمہ کے نزدیک علی الاصح قصاص واجب ہوگا۔ قال ومن غرق صبیاً او بالغاً فی البحر فلا قصاص  
عندہ ابی حنیفہ رحمہ۔ جاسع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی طفل یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ پانی میں غرق کر دیا تو امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک غرق کرنے والے پر قصاص نہیں ہے۔ وقال لا یقتص منہ وہو قول الشافعی رحمہ غیر ان عندہما  
یستونی خرا وعنده یغرق کما بینا ہ من قبل۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اس سے قصاص یا جائیگا اور یہی امام  
شافعی کا قول ہے صرف متنازع ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ دینے کے طور پر قصاص یا جائیگا اور امام شافعی کے  
ز نزدیک غرق کر دیا جائیگا جیسا کہ بعض سابقین بیان کیا ہے۔ لہم قولہ علیہ السلام من غرق غرقاً ولان الالة  
قاتلہ فاستعمالہا امارۃ العمدۃ والامر ان فی العمدۃ۔ صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ جس نے غرق کیا ہم اُسکو غرق کریں گے اور اس دلیل سے کہ جس چیز سے قتل کیا وہ مار ڈالنے کی  
چیز ہے یعنی پانی میں ڈالنے سے آدمی مر جاتا ہے پس اسی کا استعمال کرنا عمدہ قتل کی دلیل ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ  
جسکو قتل کیا اُسکا خون محفوظ تھا۔ برابر بن عازب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت  
کی کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا تو ہم اُسکو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے مارا یا ہم اُسکو جلا دیں گے اور جس نے غرق کیا ہم  
اُسکو غرق کریں گے۔ رواہ البیہقی فی کتاب المعرۃ والسنن۔ صاحب تہذیب نے کہا کہ اسکی اسناد میں کثیر وغیرہ مہول  
ہیں۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتل خطأ العمدۃ قتل السوط والعصار وفیہ وفی کل خطا مارش  
ولان الالة غیر معدۃ للقتل ولا تستعمل فیہ لتعذر استعمالہ فتکنت شبہ عمدۃ العمدۃ ولان القصاص  
مبنی عن المماثلۃ ومنہ یقال اقتص اثرہ ومنہ المقصۃ للجلیم ولان ماثل بین الجرح والدق لقصو  
الثانی عن تخریب الظاہر کذا لا یتماثلان فی حکۃ الزجر لان القتل بالسلح غالب وبالمنقل  
ناور ومارواہ غیر مرفوع اد ہو محمول علی ایساہ وقد اوست الیہ اضافۃ الی نفسہ فیہ واذا  
القصاص وجبت الدیۃ وہی علی العاقلۃ وقد ذکرناہ فامثلة الروایتین فی الکفارة۔ اور امام  
ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ خبردار ہو کہ خطا عمدہ کا مقتول کوڑے سے دھماکا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطا  
میں امش واجب ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ بمعناہ مطولا۔ یعنی غرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کے مانند ہے  
اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا کہ نہیں ہے جو قتل کے واسطے موضوع ہو اور نہ قتل کے کام میں استعمال ہو کیونکہ اس کام  
میں استعمال کرنا محال ہے غرق کرنے کے قتل میں قتل عمد نہ ہونے کا شبہ ممکن ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ  
قصاص سے مائت کے معنی نکلنے ہیں یعنی یکساں مسادات ہو چاہیے چنانچہ ہر ذریعہ نے فلان شخص کے قتل



قدم کا قصاص کیا اور اسی سے قیچی کے دونوں پہلوں کو مقصد کئے تین پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص ہو تو ان  
کھٹے سے ہو گا مالا نہ گردن کھٹے میں اور غرق بالائی مارنے میں مانت ندارد کیونکہ غرق بالائی سے جسم خارجی  
غائب کرنے میں کمی ہوتی ہے اور اسی طرح زجر قصاص کی حکمت میں بھی دونوں یکساں نہیں ہیں کیونکہ قصاص سے قتل  
کرنا غالب ہو اور بذریعہ چھروں یا غرق کے مار ڈالتا ندارد یعنی جو قتل تادیر ہوئے کے واسطے حد نہیں رکھی گئی ہے اور  
اسی وہ حدیث جو امام شافعی نے روایت کی وہ حدیث مرفوعہ میں ہے (اور اس کے بعض راوی بھول ہیں التعلیق) یا  
وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی بطور سیاست کے جو غرق کرے ہم مسکوف غرق کیے گئے اور حدیث میں اس کا  
اشارہ بھی ہے کہ اس سزا کو اپنی جانب منسوب کیا یعنی یہ نہیں فرمایا کہ جو غرق کرے وہ غرق کیا جائیگا پس جب قصاص  
منسوخ ہوا اور حدیث واجب ہوئی اور دیت اُسکی مددگار برادری پر ہوئی اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔  
اور ہر کفارہ تو اس میں دور و اربعین مختلف ہیں۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں کفارہ واجب ہو گا اور دوسری  
روایت میں نہیں۔ پھر دلچ ہو کہ مصنف نے جو دعویٰ کیا کہ حدیث صاحبین مرفوعہ میں ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں چنانچہ  
اور پر مذکور ہوا کہ وہ حدیث مرفوعہ ہے یا مادی کا محمول ہونا کہ سفر نہیں کیونکہ یہ قصاص کے نزدیک کئی جرح نہیں ہے  
نہ حدیث مرفوعہ صحیح ہوئی طحاوی برین موقوف بھی محبت ہے لہذا کہا گیا کہ مسائل جنابات میں اکثر صاحبین کا قول راجح ہے اور  
وہی موافق احادیث ہے اور شاید کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے لئے میں لائے یا پھر سے مارنا تادیر ہو ورنہ بعد اُسکے وہ فساد ہے  
بجیل گیا حتیٰ کہ اس زمانہ میں اکثر قتل اسی سے واقع ہوئے ہیں مانند تعالے اعلم ع م۔ قال ومن جرح رجلاً  
عند اقل یزل صاحب فراش حتی مات فعليه القصاص لوجود السبب وعدم ما یبطل حکمہ فی  
الظاہر فاخضع الیہ۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو عداً مجروح کیا پس مجروح برابر بستر پر پڑا رہا یا نہ کہ مرگ  
تو جرح پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ سبب قصاص پایا گیا اور ظاہر میں کئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس سبب کا حکم مٹا دے  
تو مرنا اسی جرح کی جانب منسوب ہو گا۔ اور اس حکم میں اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے انہر بن ابراہیم نخعی سے  
یہ حکم روایت کر کے لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ قال واذا التقى الصنفان من  
المسلمین والمشرکین فقتل مسلم مسلماً ظن انه مشرک فلا قود علیہ وعلیہ الکفارة لان هذا حد یؤعی  
وخطا علی ما بیناہ والخطا بنوطیہ لا یوجب القود و یوجب الکفارة وکذا الدینہ علی ما لفظ بہ نص  
الکتاب۔ طحاوی صفر بن ہریرہ کہ اگر عداوت میں مسلمان اور کافر قتل کی دونوں صفیں مل گئیں اس حالت میں ایک مسلمان  
نے دوسرے مسلمان کو شترک گمان کر کے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں اور کفارہ اُس پر واجب ہے اس واسطے کہ یہ بھی  
خطا کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم ہے اور خطا اپنی دونوں قسموں کے ساتھ موجب قصاص نہیں ہے مگر موجب کفارہ ہے  
اور اسی طرح موجب دیت بھی ہے چنانچہ قرآن مجید کے ساتھ ناطق ہے۔ ولما اختلفت سیوف المسلمین علی ایمان  
ابی حدیقۃ ثم قضی رسول اللہ علیہ السلام بالمدینہ۔ اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں خدیفہ تھیں  
تو ان کے والد بیان پر واقع ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم دیا۔ اور بات یہ ہوئی کہ بیان  
رضی اللہ عنہ جنگ احد میں بسبب بوجہ کے ایک ٹیلہ پر عداوت کے ساتھ تھے پس ناگاہ اُنکو شہادت کا دلولہ آیا اور  
وہ ٹیلہ سے اُتر کر ایسے راستہ سے مسلمانوں کی جانب بھاگے کہ جہر مشرکین کا شکر تھا پس مسلمانوں نے اُنکو شترک  
گمان کر کے فوراً تلواریں چلوائیں اور خدیفہ تھنے ہر چہ تادیری کہ میرا پیسہ میرا باپ ہے لیکن لڑائی میں کسی نے سنا نہیں  
بھوکا کہ دانہ اگر ہم پہچانتے تو ہر گوشت مکر نے پس خدیفہ لے لے گا کہ فیض اللہ علیہ وعلیہ السلام۔ پھر آنحضرت صلی اللہ



علیہ وسلم نے چاہا کہ مذہب کو اسکی دیت دین تو حدیث رضی اللہ عنہ نے یہ دیت بھی مسلمانوں پر تصدیق کر دی پس اس  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حدیث کے حق میں بہتری زیادہ ہوئی۔ اس قصہ کو شافعی و بخاری و ابن سعد و حاکم  
 و داقدی و ابن ہشام و غیرہ نے مختصر و مطول روایت کیا ہے۔ قالوا انما تجب الدیۃ اذا کانوا مختلفین فان کان  
 فی صفۃ المشرکین لا تجب سقوط عصمتہ بتکثیر سوادہم قال علیہ السلام من کثر سواد قوم فهو منهم۔  
 مشائخ نے فرمایا کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت بھی جمعی واجب ہوئی کہ کفار و مسلمین باہم مخلط ہوں اور اگر یہ شخص مشرکوں  
 کی صف میں ہو تو دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ مشرکوں کی جماعت زیادہ کرنے کی وجہ سے اسکا قتل کی عصمت ساقط ہو گئی  
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی قوم کی جماعت زیادہ کرے وہ انہیں میں سے ہے۔ اور  
 شخص کسی قوم کے کام پر رضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے۔ روایہ ابو یعلیٰ عن ابن سعد رضی اللہ عنہ۔ اور  
 اور قصہ یہ ہوا کہ ابن سعد رضی اللہ عنہ ایک ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے پس جب آکر مکان میں داخل ہونے  
 لگے تو لہو کی آواز سنی پس بلے فریاد کیا کہ آپ کیوں بلے تب یہ حدیث روایت کی اور اسی کے مانند  
 عبداللہ ابن المبارک نے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ قال ومن شیخ نفسه وشبه رجل و  
 عقبره اسد واصابه حیه فمات من ذلک کل فعلی الاجنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد واصابه  
 جنس واحد لکونه ہدرا فی الدنیا والآخرۃ وفعلہ یفسد ہدرا فی الدنیا معتبر فی الآخرۃ حتی یوثم علیہ  
 فی النوادر ان عند ابی حنیفہ ومحمد رحم لیسعل ویصل علیہ وعندی ابی یوسف رحم لیسعل ویصل علیہ  
 وفی شرح المسبب الکبیر ذکر فی المصلوۃ علیہ اختلاف المثلث علی ما کتبناہ فی کتاب التنجیس والمطہر  
 فلم یکن ہدرا مطلقا وکان جنسا آخر وفعل الاجنبی معتبر فی الدنیا والآخرۃ فصارت ثلثہ اجناس  
 فکان النفس تملفت بثلثہ افعال فیکون التالفت بفعل کل واحد ثلثہ یجب علیہ ثلث الدیۃ  
 واللہ اعلم۔ اگر ایک شخص نے اپنا سر بچھا اور ایک شخص دیگرے بھی اسکا سر زخمی کیا اور ایک شیر نے بھی اسکو  
 خستہ کیا اور ایک سانپ نے بھی اسکو کاٹ لیا یا بھردہ سب ان زخموں سے مر گیا تو اجنبی شخص پر دیت کی تہائی  
 واجب ہوگی اسواسطے کہ سانپ اور شیر کا فعل ایک ہی جنس ہے کیونکہ انکا فعل دنیا و آخرت دونوں میں ہمارے یعنی خیر  
 یا سانپ کو اسکے فعل کی وجہ سے سزا نہیں دی جاتی اور نہ جہانم واجب کیا جاتا ہے اور ہر مقتول کا فعل باہمی ذات پر ذمہ  
 دنیا میں باطل ہے اور آخرت میں مجبور و حتی کہ خود کشی پر گنہگار ہوتا ہے اور توادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے  
 نزدیک اس سب کو قتل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے اور ابو یوسف رحم کے نزدیک قتل دیا جائے اور نماز نہیں  
 پڑھی جائیگی۔ اور شیعہ میر کبیر میں اس پر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف مشائخ ذکر کیا ہے جیسا ہے کتاب التنجیس والذی  
 میں بیان کیا۔ بالکل اس شخص کا ذاتی فعل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک جنس دیگر ہو گیا۔ اور ہر اجنبی کا فعل ذمہ  
 دنیا و آخرت دونوں میں معتبر ہے تو یہ سب افعال تین اجناس ہو گئے پس اگر یا اسکی جان تین جنس کے افعال سے  
 فناء ہوئی تو ہر فعل کی وجہ سے تہائی جان تلف ہوئی تو اجنبی پر تہائی دیت واجب ہوئی واللہ اعلم بالصواب

### فصل

قال ومن شر علی المسلمین سیفا فلیعلم ان یقتلوه لقولہ علیہ السلام من شر علی المسلمین سیفا  
 فقتلوا و لا تہ باع فقتلوا عصمتہ بیغیہ ولانہ یقتل عن نفسه فله قتله۔ جانیق  
 میں ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی یعنی فہاہ رات میں یا دن میں فہاہ شہر میں یا باہر رات و دن تو مسلمانوں



چہ یہ امر تو ایسے شخص کو قتل کر دینا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمان پر تلوار کھینچی  
 اپنا خون باطل کیا اور اس دلیل سے کہ وہ باغی ہو تو بغاوت کی وجہ سے اس کے خون کی حفاظت جاتی رہی اور اس دلیل سے  
 کہ ہر مسلمان کو اپنی ذات سے قتل دو کرنا اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ اس شخص کو قتل کر دے تو معلوم ہوا کہ اس کے اسلحہ اسلحہ  
 قتل کر دینا جائز ہے۔ اور جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی وہ ناسانی نے بطریق اسحاق بن راہویہ بسند  
 صحیح حدیث زبیر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ جس شخص نے تلوار کھینچی بھر جلائی تو اس نے اپنا خون  
 باطل کیا ورواہ الطبرانی والحاکم وغیرہم۔ پس اس حدیث میں یہ قید ہے کہ تلوار جلائی ہو یعنی خالی تلوار کھینچنے سے خون  
 حلال نہ ہوگا بلکہ جب تلوار کھینچ کر کسی پر جلا دے تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اگرچہ اس کی تلوار جلانے سے کوئی قتل  
 نہ ہوا ہو۔ و قوله فعلمیم وقول محمد رحمہ فی الجامع الصغیر فتح علی المسلمین ان یقتلوا اشارۃ الی  
 الوجوب والمعنی وجوب دفع الضرر فی سرقة الجامع الصغیر ومن شہر علی رجل سلا حالیلا اوہنا  
 او شہر علیہ عصا لیلانی مصر اوہنا رانی طریق فی غیر مصر فقتلہ المشہور علیہ عمد افلا شئ علیہ لما یثابہ اور  
 یہ جو مخصوصین مذکور ہیں کہ (تو مسلمانوں پر) اور یہ جامع محمد نے جامع صغیر میں فرمایا (تو مسلمانوں پر حق ہو کہ اس کو قتل  
 کر دیں) یہ اشارہ ہے کہ مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس کے اندر بات یہ ہے کہ جان کا ضرر دو کرنا واجب ہوتا ہے  
 اور جامع صغیر کی کتاب السرقة میں مذکور ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار کھینچا خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو یا کسی مکان  
 پر لاٹھی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راہ میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار یا لاٹھی اٹھائی  
 گئی تھی اس نے اٹھانے والے کو عمدہ قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ ہوگا بدیل اسی حدیث و قیاس کے جو ہم نے اوپر بیان کیا  
 و ہذا لان السلاح لا یلبث فیحتاج الی دفعہ بالقتل والعصا الصغیرۃ وان کان یلبث ولکن۔  
 اللیل لا یلحقہ الغوث فیضطر الی دفعہ بالقتل وکذا فی النہائی غیر المصر فی الطريق لہ یلحقہ الغوث  
 فاذا قتلہ کان دمہ ہذا قالوا فان کان عصا لا تلبث یقتل ان یکون مثل السلاح عندہما۔ اور اس کی  
 وجہ یہ ہے کہ ہتھیار ایسی چیز ہے جس سے قتل ہو جانے میں دیر نہیں لگتی ہے تو جس شخص پر ہتھیار اٹھایا وہ اپنی ذات سے  
 ضرر دو کر نے میں اٹھانے والے کے قتل کا محتاج ہوگا یعنی خواہ عمدہ اس کو ضرورت ہوگی کہ ہتھیار اٹھانے والے کو  
 قتل کر دے اور جھوٹی لاٹھی اگرچہ ایسی چیز ہے کہ اس سے موت میں تاخیر ہوتی ہے لیکن رات میں کوئی فریادی اس تک  
 نہیں پہنچ سکتا ہے تو بھی وہ لاٹھی اٹھانے والے کے قتل پر مجبور ہوگا اور اسی طرح دن میں بھی شہر کے باہر راہ  
 میں فریاد پر کوئی مددگار نہیں پہنچ سکتا پس جب اس نے ہتھیار اٹھانے والے یا لاٹھی اٹھانے والے کو قتل کر دیا تو اس کا  
 خون راجح ہوگا۔ شاخ نے فرمایا کہ اگر بڑا لٹھ ہو جس سے موت میں تاخیر نہیں ہوتی تو شاید صاحبین کے نزدیک  
 وہ ہتھیار کے مثل ہوگا۔ یعنی اگر بڑا لٹھ مارنے کو تاخیر نہ پڑے تو وہ اس کو ہر حال میں قتل کر سکتا ہے خواہ شہر  
 میں ہو یا شہر کے باہر ہو اور خواہ رات ہو یا دن ہو۔ قال وان غیر المجنون علی غیرہ سلا حاً فقتلہ المشہور  
 علیہ عمدہ فعلیہ الدیۃ فی مالہ وقال الشافعی رحمہ لا شئ علیہ وعلی ہذا الخلاف العصبی والدابة وعن  
 ابی یوسف رحمہ انہ یجب الضمان فی الدابة ولا یجب فی العصبی والمجنون للشافعی رحمہ انہ قتلہ دفعا  
 عن نفسه فیعتبر بالیانغ الشاہر ولا ینصریحہ محمولا علی قتلہ لبعقلہ فاشبہ المکرہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجنون  
 نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا پس حسیہ ہتھیار کھینچا اس نے مجنون کو عمدہ قتل کر دیا تو قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب  
 ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے (اور یہی قول مالک و اکثر اہل علم و رجح) اور ایسا ہی



مقتول دُعاؤ کے مسئلہ میں یہ ہے اگر طفل نے تمہارا کچھنا قاتل پر دیت اپنے ال میں ہو لینے مدگار برادری نہیں  
اٹھا دیگی اور اگر جائز مارنے دوتا تو قاتل پر اسکی قیمت واجب ہو اور امام الی یوسف سے حدایت ہے کہ جائز کی صورت  
میں تاوان قیمت واجب ہو اور طفل و مجنون کی صورت میں دیت نہیں واجب ہو امام شافعی رحم کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے  
اپنی ذات سے موت دفع کرنے کے واسطے طفل یا مجنون یا جائز کو قتل کیا تو اسکا قیاس عاقل بالغ اختیار کیجئے ورنہ پرہیز  
لینے جیسا مسئلہ اوپر گزرا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ مجنون وغیرہ اسکو اپنی قتل پر لاچار کرنے والا بوجہ اپنے فعل کے  
ہو یعنی مجنون وغیرہ نے ایسا فعل کیا کہ وہ اپنی جان بچانے کے واسطے لاچار کے قتل پر آمادہ ہوا تو قاتل ایسے شخص  
کے ساتھ ہو گیا جو اگر کسی فعل پر مجبور کیا جائے تو اسکو جو شخص لاچار کیا جائے وہ خاص نہیں ہوتا۔  
دلائی یوسف رحم ان فعل الدا بہ غیر معتبر اصلحتی لو تحقق لا یوجب الضمان اما فعلہا معتبرتی البطلان  
حتی لو تحقق وجب علیہا الضمان وکننا عصمتہا لحقہا وعصمتہ الدا بہ نعم مالکھا فکان فعلہا سقطا  
للعصمتہ دون فعل الدا بہ ونا انہ قتل شخصاً معصوماً او اطفالاً معصوماً حقاً لئلا یلک وفعل الدا بہ  
لا یصلح سقطاً وکننا فعلہا وان کانت عصمتہا حقہا لعدم ختیار صیح ولہذا لا یجب المقصا ص تحقیق  
الفعل منہا بخلاف العاقل البالغ لانہ اختیاراً صحیحاً وانما لا یجب المقصا ص لوجود البیوع و  
ہو دفع الشر فوجب الدیہ۔ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جائز کا قتل بالکل مجہر نہیں ہے حتی کہ اگر جائز کوئی  
فعل کرے یعنی شکار وغیرہ کرے یا مار ڈالے تو جائز پر تاوان واجب نہیں ہوتا، یعنی جائز اس قابل نہیں کہ ہر تار  
واجب ہو اور رہا مجنون و طفل کا فعل زندہ فی البطلان معتبر ہے حتی کہ اگر ان دونوں نے کوئی فعل سرزد کیا تو ان دونوں پر  
تاوان واجب ہوگا اور اسی طرح ان دونوں کے خون کی حفاظت بوجہ نکلنے ذاتی کے ہے اور جائز کی حفاظت بوجہ  
حق مالک کے ہے پس طفل و مجنون کا فعل تو انکی حفاظت ذاتی کا ساقط کرنے والا ہو اور جائز کا فعل ایسا نہیں ہوتا  
یعنی جب انکی عصمت ذاتی تھی تو انکے حفاظت فعل سے ساقط ہو جائیگی اور جائز کی عصمت ساقط نہو گی کیونکہ ذاتی نہیں ہے  
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب مجنون یا طفل کو قتل کیا تو ایک شخص معصوم کو قتل کیا یعنی ایسے شخص کو قتل کیا جسکا  
خون محفوظ و محترم ہو یا جب اسنے جائز مار ڈالا تو ایسا مال تلف کیا جو حق مالک کی وجہ سے محفوظ محترم ہو پس تاوان واجب  
ہوگا (اور یہ جو کہنے لگا کہ جائز کے فعل سے حفاظت ساقط نہیں ہوتی اور طفل و مجنون کے فعل سے انکی عصمت  
ساقط ہو جاتی ہے تو یہ فرق صیح نہیں ہے) اور جائز کا فعل اس ذات نہیں کہ عصمت ساقط کرے اسی طرح طفل و مجنون کا  
فعل بھی اس ذات نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی اختیار صحیح حاصل نہیں ہے یعنی عاقل نہ اختیار نہیں ہے اگر بے انکی  
عصمت لمحاظ انکی ذات کے ہو اور اسی وجہ سے جو فعل اسنے سرزد ہو انکا قصاص واجب نہیں ہوتا یعنی اگر اختیار  
صحیح حاصل ہوتا تو قصاص واجب ہوتا بخلاف فعل عاقل بالغ کے یعنی اگر وہ تلوار کیجئے تو اسکا فعل اسکا خون براح  
کرے گا اور عصمت ساقط کرے گا اسواسطے کہ عاقل بالغ کو اختیار صحیح حاصل ہے اور قصاص صرف اسوجہ سے واجب نہیں  
ہوگا کہ ایسا امر موجود ہو جو حلال کرنے والے طفل و مجنون کا قتل براح کرتا ہو اور وہ اپنی ذات سے سرزد ہو کر یا یعنی جسکو  
وہ اپنی ذات کو اسی طرح بچا سکتا ہے کہ حلال کرنے والے طفل یا مجنون کو قتل کرے تو اسکو قتل براح ہے مگر اس سے یہ لازم  
نہیں کہ طفل یا مجنون کا خون بوجہ انکے فعل کے غیر محفوظ ہو نہ دیت واجب ہوگا۔ قال ومن شر علی غیرہ سلا حاک  
فی المصر فضر بہ ثم قتلہ الآخر فعلی العاقل المقصا ص معاد اذا ضربہ فانصرف لا یدخر من ان یكون  
مخار با بالانصراف فعداوت عصمتہ۔ مگر با کہ اگر ظہر میں ایک نے دوسرے پر تمہارا کچھنا شکار کر کے مار ڈالا



بکر پر ہتھیار کھینچا پھر یہ ہتھیار ارا بھر کر کے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہو گا۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ زید نے بکر کو ہتھیار مارا بھر اسطرح نوک دیا مارنے کا قصد نہیں ہر قاتل زید کو قتل کرنے سے بکر پر قصاص ہو گا کیونکہ زید جو ہتھیار بھر کر جانے کے محارب نہیں رہا قاتل کے خون کی حفاظت روٹ آئی۔ یعنی زید کو قتل کرنا اسوقت تک مباح تھا جب تک وہ ہتھیار کھینچ کر مارنے پر آمادہ رہے کیونکہ اس حالت میں سوائے اسکو مار ڈالنے کے بکر کے حق میں اپنے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں ہر اور جب وہ اس سے باز آیا تو اسکی جان معصوم محترم ہو گئی پس اب اسکا خون مباح نہیں ہے۔ قال عمن دخل علیہ غیرہ لیلۃ و اخرج السرقة فاتبعہ وقتلہ فلا شیء علیہ لقولہ علیہ السلام قاتل دون مالک ولا نہ یبلح لہ القتل دفعانی الا بتدارک فلذا استرد ادانی الانتہار و تاویل المسالۃ اذا کان لا یتکمن من الاسترداد الا بالقتل و اللہ اعلم۔ اگر ایک شخص گھر میں رات کو چور کھا اور مال سرفراہ نکال لایا پس صاحب مال کے اسکا بچھا کر کے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ واجب ہو گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مال کے پیچھے قتال کر۔ اور اس دلیل سے کہ ابتداء میں دفع ضرر کے واسطے اسکا قتل کرنا مباح تھا تو آخر میں اپنا مال پھر لینے کے واسطے بھی قتل کرنا مباح ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جب مال پھرنا سوائے قتل کے کسی طرح ممکن نہ ہو تو قتل مباح ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور جو حدیث شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قصہ میں روایت کیا کہ اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر ایک شخص نے آکر میرا مال لینا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا مال تو اسکو ست دے۔ اُس نے عرض کیا کہ اگر وہ مجھے قتال کرے تو فرمایا کہ اُس سے قتال کر۔ اُس نے عرض کیا کہ اگر میں مارا گیا تو فرمایا کہ تو شہید ہے۔ اُس نے عرض کیا کہ اگر میں نے اسکو مار ڈالا تو فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے۔ رواہ مسلم۔ و حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ میں آکر کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے مارا گیا وہ شہید ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و غیر ہم۔ اور اس باب میں حضرت علی و سعید بن زید و ابن عمر و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ لکھا قال الترمذی۔ اور امام محمد نے انارمن حضرت ابراہیم غنی سے روایت کی کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کو کھا پھر صبح کو مردہ پایا گیا پس مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ساتھ مکاہرہ و مقابلہ کیا تھا جو وہ دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص چوری میں شہم ہو تو اسکا خون باطل ہے اور مالک مکان پر عید واجب ہوگی اور اگر وہ چوری میں شہم نہ ہو اور سوائے بھلائی کے اُس سے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے قصاص لیا جائیگا اور اگر مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو اپنی چوروں کے پیچ پر پایا لہذا قتل کیا تو بھی دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص زنا کاری میں شہم ہو تو قصاص باطل ہے اور مالک مکان پر عید واجب ہوگی۔ اور اگر اس سے سوائے بھلائی کے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے اسکا قصاص لیا جائیگا۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور سرفراہ صورت میں یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور زنا کاری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کا قول یہ نہیں ہے ستر ہم کہتے ہیں کہ یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے اور حدیث سے مخالفت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر یہ بات محقق ہو کہ وہ چوری و زنا کاری ہی کے واسطے داخل ہوا تو اسکا خون باطل ہو گا و علیٰ ہذا اگر کسی نے اپنی نسبی عورت محرمہ کے ساتھ دوسرے کو زنا کرتے پایا اور دونوں کو قتل کر دیا تو صورتیکہ پر عورت رضی تھی تو کچھ گناہ نہیں ہے اور براغذہ ہو گا اور اگر یہ امر ثبوت نہ ہو بلکہ صرف مالک مکان کا دھمکا ہو تو اُس صورت میں موافق قول ابراہیم غنی کے حکم ہو گا۔ اور در صورتیکہ چسکا قصداً اور مکاہرہ ثبوت ہو یا زنا کاری ثبوت ہو تو قاتل پر کوئی وجہ عید کی نہیں ہے اور نہ اس بارہ میں ابو حنیفہ سے کوئی رد انتہائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمد کا قول مخصوص ہے کہ اُس پر کچھ واجب نہ ہو گا۔



## باب القصاص فیما دون النفس

یہ باب جان سے کم کے بارہ میں قصاص لینے کے بیان میں ہے۔

قال ومن قطع ید غیرہ عما من المفصل قطعت یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعۃ لقولہ تعالیٰ  
والبحر جرح قصاص وہو ینبئ عن المماثلۃ فکل ما امكن رعایتہا فیہ القصاص ولا فلا وقد امكن فی  
القطع من المفصل فاعبر ولا یعتبر بکبر الید وصغرہ لان منفعة الید لا تختلف بذلک وكذلك الرجل و  
مارن الالف والاذن لا سکان رعایۃ المماثلۃ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ جوڑ پر سے عمدہ اکاٹ ڈالا تو قطع  
کا ہاتھ قطع کیا جائیگا اگرچہ اسکا ہاتھ بہ نسبت منقطع ہاتھ کے بڑا ہو اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا جرح قصاص  
اور قصاص سے مائت کے سنی نکتے میں نو ہر زخم جسمین بنا سبت ممکن ہو اس میں قصاص واجب ہوگا اور جہان مائت ممکن  
نہو وہاں قصاص بھی ہوگا اور جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مائت کی رعایت ممکن ہے تو قصاص معتبر ہوا اور ہاتھ کے بڑے  
و چھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہاتھ کی منفعت میں اس سے فرق نہیں ہوتا اور یہی حکم باذن کا اور ناک کے زخم کا  
اور کان کا ہے کیونکہ اس میں بھی مائت کی رعایت ممکن ہے۔ حتیٰ کہ اگر جوڑ پر سے پاؤں کاٹے تو جوڑ پر سے اسکا بھی  
پاؤں کاٹ جائیگا اور ناک کا زخم جہاں تک نرم ہے قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی میں قصاص کی حفاظت ممکن نہیں ہے  
قال ومن ضرب عین رجل فقلعہا لا قصاص علیہ لاستناع المماثلۃ فی القلع وان کانت قائمۃ فذہب  
ضوءہ بالفعلیۃ القصاص لا مکان المماثلۃ علی ما قال فی الکتاب تحمی لہ المرآۃ و یجعل علی وجہ قطن رطب  
و تقابل عینہ بالمرآۃ فینذہب ضوءہا وہو ما نور عن جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور اگر ایک شخص نے  
دوسرے کی آنکھ میں اسطرچ مارا کہ اسکا دیدہ نکال لیا تو اس پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ دیدہ نکال لینے میں برابری محال ہے  
اور اگر اسکی آنکھ قائم رہی مگر روشنی جاتی رہی تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مائت اس طریقہ سے ممکن ہے جو کتاب  
میں بیان کیا کہ آئینہ فوس گرم کیا جاوے اور اُسکے چہرہ پر بھیگی ردی رکھ کر (اور دوسری آنکھ باندھ کر) آئینہ مذکور اسکی آنکھ  
کے مقابل کیا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہیگی اور یہی طریقہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔  
عبدالرزاق عن علی رضی اللہ عنہ فی مشاوردۃ عثمان مع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ قال و فی السن القصاص لقولہ تعالیٰ  
وان سن بالسن وان کان سن من یقتل منہ اکبر من سن الاخر لان منفعة السن لا تفاوت  
بالصغر والکبر۔ اور دانت توڑنے یا اکھاڑنے میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا بالسن بالسن اور  
اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اسکا دانت بہ نسبت دوسرے کے دانت کے بڑا ہو یہ اس واسطے کہ دانت کی منفعت  
میں چھوٹے و بڑے ہونے کی وجہ سے تفاوت نہیں ہوتا ہے۔ قال و فی کل شخست تحقق فیہا المماثلۃ القصاص  
لا تلوناہ۔ اور ہر زخم جسمین برابری ممکن ہو قصاص واجب ہوگا بدلیل اُس آیت کے جو کہ جو جرح ہو برتعدت کی یعنی  
البحر جرح قصاص الآیہ۔ قال ولا قصاص فی عظم الا فی رسن و هذا اللفظ مروی عن عمر رضی اللہ عنہ  
وابن سعود رضی اللہ عنہ وقال علیہ السلام لا قصاص فی العظم والمراد غیر رسن ولان اعتبار المماثلۃ  
فی غیر السن متعذر لاجمال الزیادۃ والنقصان بخلاف رسن لانه یبر بالبرک و لو قلع من اصلہ لقلع  
الثانی لیتما مکان۔ اور کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے سوائے دانت کے اور یہ لفظ حضرت عمر و ابن سعود رضی اللہ عنہما  
عنہما سے مروی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (در عربی ہو یا بی نہیں گئی) اور



پڑی سے سوائے دانت کے مراد ہے۔ اور اس دلیل سے کہ سولے دانت کے دوسری پڑیوں میں مماثلت ہو سکتی ہے  
 کیونکہ زیادتی و کمی کا احتمال پر خطرات دانت کے کہ وہ سواہن سے رہتا جائیگا اور اگر اسے دانت کو جڑ سے اکھاڑ لیا دیا گیا  
 بھی دانت جڑ سے اکھاڑ لیا جائیگا پس دونوں برابر ہو جائیں گے۔ قال ولیس فیما دون النفس شبه عما نما ہو  
 عدا و خطا لان شبه العمد یو دلس الالہ و القتل ہو الذی یختلف باختلافہا دون ما دون النفس لانہ  
 لا یختلف تاکلف باختلاف الالہ فلم یبق الا العمد و الخطا۔ مخرج ہرکہ جان حکم تلف کرنے میں شبہ عمد نہیں ہے بلکہ جرم عمد کا  
 زخم خطا ہے اس واسطے کہ سبب عمد کا مرتبہ قتل ہی ایسی چیز ہے جو اختلاف آدمی کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے  
 اور جان سے کم میں یہ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف آدمی کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا، ہر تو سوائے زخم عدا و زخم خطا  
 کے کچھ بانی نہیں رہا۔ ولا قصاص بین الرجل والمرأۃ فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین  
 العبدین خلافاً للشافعی رحمہ فی جمیع ذلک۔ الا فی کسر القطع طرف العبد و یعتبر الاطراف بالانفس  
 لکونہا تابعہ لہا ولان الاطراف یسلک بہا مسلک الاموال فینعدم التماثل بالتفاوت فی  
 القیمۃ و ہذا معلوم قطعاً بتقویم الشیء فامکن اعتبارہ بخلاف التفاوت فی البطش لانه لا یصلح  
 لہ ما غیر اصل و بخلاف الانفس لان المتلف از ہاق الروح و لا تفاوت فیہ۔ اور جان سے کم جرم کی  
 صورت میں مرد و عورت کے درمیان قصاص نہیں ہے اور آزاد و غلام کے درمیان اور دو غلاموں کے درمیان بھی قصاص  
 نہیں ہے اور امدان سب صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ  
 لیا کہ اس میں قصاص نہیں ہے (اور یہی قول مالک و احمد و شافعی ہے) اور وہ اطراف و اعضاء کو جان پر قیاس کرتے ہیں  
 اس واسطے کہ اطراف و جان کے تابع ہیں یعنی جیسے جان میں باہم قصاص جاری ہے ویسے ہی اطراف میں جاری ہوگا۔ اور  
 جاری دلیل ہے ہر کہ اطراف کے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے یعنی اطراف بمنزلہ اموال کے قرار دیے جاتے ہیں تو  
 قیمت میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی مماثلت ندارد ہوگی اور قیمت کا تفاوت بذریعہ تقویم شرع کے قطعاً معلوم  
 ہے کہ اس تفاوت کا اعتبار ممکن ہو امینی مرد کے ہاتھ کی قیمت پانچ سو دینار اور عورت کے ہاتھ کی قیمت اس سے نصف  
 شرع نے مقرر فرمائی ہے تو تفاوت مجبوری بخلاف گرفت میں تفاوت کے یعنی جھوٹے و بڑے ہاتھ میں گرفت کا تفاوت  
 معتبر نہیں کیونکہ اس کے واسطے کوئی ضابطہ نہیں ہے لہذا اصل گرفت کا اعتبار کیا گیا۔ اور یوں ہی جان میں بھی تفاوت  
 معتبر نہیں ہے کیونکہ قاتل نے روح تلف کر دی اور اس میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا۔ و یجب القصاص فی الاطراف  
 بین المسلم و الکافر للتساوی بینہما فی الارش۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان اعضاء اطراف میں قصاص  
 واجب ہوگا کیونکہ دونوں کا جرم برابر ہے۔ قال ومن قطع ید رجل من نصف الساعد و جرحہ جائز لقطع  
 فہر اسنہا فلا قصاص علیہ لانه لا یکن اعتباراً للمماثلۃ فیہ اذ الاول کسر العظم و لا ضابطہ فیہ و لکن  
 البصر اما در فیضی الثانی اسے الہلاک ظاہر ہے۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ آدمی کھائی سے کاٹ ڈالا  
 یا اسکو زخم جانتے ہوئے یا بس وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا تو مجروح پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں مماثلت اعتبار  
 کی ممکن نہیں ہے کیونکہ کھائی کا شاد دہی دوتا ہوا اور پڑی توڑنے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے یعنی ایسا خاص طریقہ ضبط  
 نہیں کہ جان سے پڑی توڑنا چاہو وہاں سے ڈٹے اور کم و بیش صدمہ نہ پہونچے تو اس میں قصاص ندارد ہوا اسی طرح  
 دوسری صورت میں اچھا ہو جانا اور ہر دو بظاہر قصاص کا زخم جائزہ اسکی ہلاکت تک ذیبت ہو جائیگا و نہ یعنی  
 اگر قصاص میں دوسرے کو زخم جائزہ ہو جائیگا یا اگر زخم ضرور نہیں کر دیا بھی اچھا ہو جائے بلکہ بظاہر وہ ہلاک ہو جائیگا ہو



کہ زخم جائزہ سے اچھا ہو جائیگا بہت نادر و نایاب ہے پس مجروح کا اچھا ہو جانا بطور نادر واقع ہوا۔ اور جائزہ وہ زخم ہے جو انسان کے جوف و پیٹ تک پہنچا ہو۔ قال و اذا كانت يد المقطوع مضمومة و يد القاطع مثلاً و اما قصص الاصابع فاما المقطوع بالخيار ان شاء قطع اليد المعبية ولا شيء له غير ما وان شاء اخذ الارش كما ملأ الله استيفاء الحق كما منع ذلك ان يجوز بدون حقه وله ان يعدل لے العوض كالمثل اذا انصرم عن ايدي الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفى ما ناقصا فقد رضی به فيسقط حقه كما اذا رضی بالري سكان الجيد۔ اگر قطع کا ہاتھ تندرست تھا اور قاطع کا ہاتھ شل ہی یا اسکی انگلیاں ناقص ہیں تو مقطوع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی عیب دار ہاتھ کو قطع کرے یعنی اپنے ہاتھ کا قصاص اسی ناقص ہاتھ سے لے لے پھر اس سے رائے اسکو کچھ نہیں ملے گا اور اگر چاہے قاپے پورے ہاتھ کا جرمانہ لے لے اسولے کہ بھر پورا پانچ وصول کرنا محال ہے کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ ہی ناقص عیب دار ہی تو مقطوع کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ چاہے اپنے حق سے کم پر چشم پوشی کرے اور چاہے اسکو چھوڑ کر عوض کی جانب رجوع کرے جیسے کسی نے دوسرے کی شلی چیز تلف کر دی اور اسکے بعد بازاریہ میں اسکا شل نہیں ملتا ہو مگر ناقص موجود ہے تو حقدار کی اختیار ہوتا ہے کہ چاہے ناقص لے لے یا اسکی قیمت وصول کرے پس ایسا ہی یہاں حکم ہے پھر اگر اسنے ناقص ہاتھ سے اپنا قصاص لے لیا تو وہ اس قصاص پر راضی ہو گیا پس اسکا حق ساقط ہو جائیگا جیسے کوئی حقدار اپنے گھر کے عوض کچھ مٹا لیے پھر راضی ہو گیا تو اسکا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ و اما الموفه قبل الاختيار بمعنى عليه او قطعت ظمافه شيء له عندئذ لان حقه متعين في القصاص و انما يتقبل الال بالاختياره فيسقط لغواته بخلاف ما اذا قطعت بحق عليه من قصاص او سرقه حيث يجب عليه الارش لانه اوفى به حقا مستحقا نصارت سالت له معنى۔ اور اگر کاٹنے والے کا قصص دھبی ہاتھ بھی ساقط ہو گیا قبل اسکے کہ مقطوع اسکا قصاص یا جرمانہ اختیار کرے یا اسکا عیب دار ہاتھ کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو چاہے نزدیک قطع کے واسطے کچھ نہ ہوگا اسولے کہ مقطوع کا حق تو قصاص میں متعين تھا اور مال کی کٹا جب ہی منتقل ہوتا تھا کہ وہ اسکو پسند کرے پس محل قصاص ساقط ہونے سے اسکا قصاص بھی جاتا رہا بخلاف اسکے اگر قاطع کا یہ ہاتھ بوجہ کسی حق واجب قصاص یا سرقہ وغیرہ کے کاٹا گیا کہ ایسی صورت میں اسپر قطع کے واسطے جرمانہ واجب ہوگا اسولے کہ قاطع نے بند لیہ اس ہاتھ کے ایک حق مستحق ادا کیا تو فی المصنی یہ ہاتھ اسکے واسطے سالم رہا۔ و من خطاه عنہ کہ اگر زید نے بکر کا ہاتھ عمدہً کاٹا تو ہمارے نزدیک بکر کا حق صرف قصاص میں متعين ہے یعنی اسکو استحقاق ہے کہ زید کا یہی ہاتھ قصاصاً کاٹے اگرچہ زید کا یہ ہاتھ ناقص یا شل ہو لیکن اسکو اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پس اگر زید کا یہ ہاتھ خود ساقط ہو گیا یا کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ بکر نے قصاص لینا اختیار کیا تھا یا دیت لینا اختیار کی تھی یا ابھی کچھ اختیار نہیں کیا تھا پس اگر دیت اختیار کرے کے بعد زید کا ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کے واسطے دیت لینا اور اگر بکر نے قصاص اختیار کیا یا ہنوز کچھ اختیار نہیں کیا تھا کہ زید کا یہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کا حق بھی ساقط ہو گیا اسولے کہ اسکا اصل استحقاق اسی ہاتھ سے متعلق تھا اور مال سے متعلق اسوقت ہوتا کہ وہ دیت اختیار کرتا حالانکہ اس سے پہلے اصل محل استحقاق ضائع ہو گیا تو جب اصل ہی نادر رہی تو اس سے انتقال بھی ممکن نہیں ہے یہ سب اس صورت میں کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ساقط ہوا ہو اور اگر قصاص یا چوری کے مانند کسی ایسے حق سے ضائع ہوا جو اسپر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ساقط نہ ہوگا کیونکہ زید نے بند لیہ اس ہاتھ کے ایک حق واجب ادا کیا تو گویا یہ ہاتھ اسکے واسطے سلم رہا اور اسکا عوض بھی







انقصا ص لا مکان اعتبارا لساواة بخلاف ما اذا قطع بعضها لانه يتعذر اعتبارها - بالجملة انزه كانه  
 میں کسی صورت میں نقصا ص نہیں ہو سکتا ایک صورت کے کہ اسے مشق یعنی سپاہ کاٹ ڈالا ہو تو نقصا ص واجب  
 ہوگا کیونکہ کٹنے کی جگہ معلوم ہے جیسے چور ہوتا ہے۔ اور اگر تھوڑا خشق یا تھوڑا زہر کا ٹپا گیا تو اس میں نقصا ص نہیں ہو سکتا  
 کہ بعض کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی، بخلاف کان کے گنا گرنہ پر یا تھوڑا کاٹا گیا تو اس میں نقصا ص ہو سکتا ہے کہ سہولت  
 اور پھیلتا نہیں ہے اور اس کی ایک حد معلوم ہے تو مساواة کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ اور ہونٹہ اگر پورے طور پر کاٹ دیا تو نقصا ص  
 واجب ہوگا کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے بخلاف اس کے اگر تھوڑا ہونٹہ کاٹا تو نقصا ص نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ مساوات کا  
 اعتبار ممکن نہیں ہے۔

### فصل در بیان مصاحہ وغیرہ

قال وماذا اصاب القاتل واولياؤه فقتل على مال سقط القصاص ووجب المالم قليلا كان الاثر  
 لقوله تعالى فمن عفى له من اخيه شيئا الاية على ما قيل نزول الآية في الصلح وقوله عليه السلام من قتل له  
 قاتلا فقتل القاتل - اگر قاتل سب سے ہر نقصا ص واجب ہے اور اولیاء مقتول نے نقصا ص سے کسی حد مال پر صلح کی تو قاتل  
 ساقط ہوگا اور ان سب سے واجب ہوا فداء قاتل ہوگا کثیر ہو یا کم قاتل نے عفی له من اخيه شيئا الاية بنا براس قول کے  
 کہ ہر آیت صلح میں نازل ہوئی ہے اور بدل قاتل قتل ہو گیا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ  
 ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ قاتل نے عفی له من اخيه شيئا الاية سے روایت ہے کہ قاتل کو غنہ کی گئی۔ من اخيه شيئا الاية  
 دینی بجائی ہوئے مقتول کے خون سے کوئی چیز یعنی اولیاء مقتول میں سے بعض نے مقتول کے خون سے اس کا قاتل  
 پر در حقیقت اس کا دینی بجائی ہے اپنا حق نقصا ص معاف کیا حتی کہ دوسرے در ذہن نقصا ص نہیں لے سکتے بلکہ ال دین  
 لے سکتے ہیں۔ فانیع بالمعروف۔ تراکب چاہیے کہ بطور معروف قاتل سے مطالبہ کریں یعنی اُپر واجب ہے کہ بعد اپنے  
 حقوق کے بدن زانی اور بدن سختی کے قاتل سے صحت وصول کریں۔ وادار الیہ احسان۔ یعنی اور قاتل پر واجب ہے کہ  
 کہ وہ ہر ایک حقار کو اس کا حق قبول کرے ساتھ ادا کرے یعنی بدن کی اور بدن تاخیر کے ادا کرے پس یہ آیت صلح  
 ہے کہ بعد عفو کے نقصا ص ساقط ہو جاتا ہے۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں خطبہ کے میں یہ بھی مذکور ہے۔ من قتل  
 قاتلا فقتل القاتل اگر کسی شخص کے اہل قرابت میں سے کوئی قاتل کیا جائے تو اولیاء سے وارثین مختار ہیں کہ وہ باذن میں سے  
 جسکو بہتر سمجھیں وہ اختیار کریں ایک یہ کہ اسکو دیت دیا جائے اور دوم یہ کہ اس کے واسطے نقصا ص لیا جائے۔ رواہ الامام  
 والمراد والله اعلم الاخذ بالرضاء علی ما بینا وهو الصلح بعینه ولانه حق ثابت للورثة بحری فیہ  
 الاستفاضة عفو فكذا تعویضا لا اشتمالا علی احسان الاولیاء واجبا لقاتل فحوز بالتراضی والقیل  
 اکثر فیہ سوا لانه لیس فیہ نفس مقدر فیفرض الی مطلقا کما کا تلخ وغیرہ وان لم یذکر واخا لاولاد  
 فهو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل فی امثاله الحلول نحو المهر والکفن بخلاف الدیۃ لانه  
 ما وجبت بالعقد۔ اور حدیث مزبور میں جو اختیار دلی مقتول کو یا کہ جائیداد لے تو شاید والله اعلم اس سے مراد یہ  
 کہ قاتل کی رضامندی سے دیت لے یعنی بغرض نہیں ہے کہ اگر قاتل باجی جان دینے پر راضی ہو اور دیت دینے پر غرض  
 نہ سمجھو وہ دیت لے سکتا ہے بلکہ مراد یہ کہ رضامندی قاتل لے سکتا ہے کیونکہ اس کا اصل حق نقصا ص ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں  
 بیان کیا اور رضامندی قاتل لینا بھی صلح ہے۔ اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ نقصا ص ایسا حق ہے جو دار فون کے واسطے  
 ثابت ہے اور اس میں غصہ کے طور پر ساقط کر دینی جاری ہو تو وہ تو عرض لینے کے طور پر بھی ساقط کرنا جاری ہوگا یعنی بطور صلح



بھی نصاب سے قتل ہو سکتا ہے کہ یہ سعادۂ متضمن ہو کہ اولیائے مقتول نے احسان کیا اور قاتل کی زندگی باقی رکھی ہو یا بھی رضامندی سے جائز ہو بھراں صلح خواہ قلیل ہو یا کثیر جو دوزن برابر میں اس واسطے کہ اس بارہ میں کوئی نقص نہیں ہو یعنی کسی شخص نے کوئی اندازہ محدود نہیں کیا پس وہ ان دوزن کے اتفاق رائے کے سپرد ہے جیسے صلح وغیرہ میں جو ہر پہلے شوہر و زوجہ جسدِ مال پر راضی ہوں جائز و علیٰ ہذا اطلاق یا اتفاق بال و غیرہ میں ہے۔ اور اگر قاتل اولیائے مقتول نے صلح میں اس مال کا کافی الحال یا معادی ہو بیان نہ کیا تو وہ فی الحال واجب الادا ٹھہرا جائیگا اس واسطے کہ یہ مال بھی ایسا مال ہے جو باہمی رضامندی کے عقد سے واجب ہوا ہے اور ایسے مال واجبہ میں اصل یہ ہو کہ فی الحال واجب الادا ہو جیسے ہر دبیع کے دام ہونے میں برخلاف مال دہش کے کہ وہ فی الحال نہیں ہوتا بلکہ قسط واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا۔ قال وان كان القاتل حراً وعبداً فامر بحرق المولى البعید جلا بان یصلح عن دھما علی الف درهم لفعل فالا لفت علی الحرق المولى نصف لان عقد الصلح انصفت ایسما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر قاتل دو شخص ہوں ایک آزاد و دوسرا غلام ہو یعنی دونوں نے ملکر قتل کیا ہو پس قاتل آزاد نے اور غلام کے مولیٰ نے ایک شخص سے دیکر حکم کیا کہ دوزن قاتل کے خون سے اولیائے مقتول کے ساتھ ہزار درہم پر صلح کرے پس دینے ایسا کیا تو ہزار درہم اس آزاد و دوسرے غلام پر صلح واجب ہوئے اس واسطے کہ عقد صلح ان دوزن کی جانب مضاف ہے۔ پس مال صلح دوزن پر نصف نصف واجب ہوگا۔ و اذا عفا احد الشریکین من الدم او صلح من نصیبہ علی عوض سقط حق البا قین عن القصاص و کان لهم نصیبہ من الدية و اصل ہذا ان القصاص حق جمیع الورثۃ و کذا الدیۃ خلاف المالک و الشافعی رحم فی الزوجین لہما ان الوراثة خلافة و ہی بالنسب دون السبب لا لقطاع بالموت و لانا علیہ السلام امر بتوریت امرأۃ اشیم النعبالی من عقل زوجها اشیم ولانہ حق یجری فیہ الاثر حتی ان من قتل ولہ ابنان فمات احدہما عن ابن کان القصاص من العصبی و ابن الا بن یثبت لساثر الورثۃ و الزوجیۃ بتقوی بعد الموت حکم فی حق الارث او یثبت بعد الموت مستنداً الی سببہ و ہو الجرح۔ اگر دوزن مقتول کو شریک یا میں سے ایک نے غوی کیا یا اپنے حصہ سے کسی قدر عوض پر صلح کر لی تو باقی کا حق نصاب سے قتل ہو گیا اور اگلے واسطے دیت میں سے اٹکا حصہ لیا اور قاتل اس بارہ میں ہے کہ قصاص سبب وارثوں کا حق ہے یعنی اگرچہ زوجہ یا شوہر ہوا اور اسی طرح دیت بھی جملہ وارثوں کا حق ہے اس میں امام مالک و شافعی کا اختلاف دربارہ شوہر و زوجہ ہے پہلے لکے نزدیک شوہر و زوجہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ وراثت و خلافت ہوا اور یہ خلافت بذریعہ نسب ہوتی ہے اور بذریعہ سبب نہیں ہوتی کیونکہ سببی و رشتہ و موت کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔ امام مالک علی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم النعبالی رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے واسطے اٹکا شوہر اشیم رضی اللہ عنہ کی دیت سے میراث دینے کے حکم فرمایا۔ سعاد احمد و ابو رعبہ و مالک و قتال الترمذی حسن صحیح و الطبرانی و الدارقطنی سادہ اس واسطے کہ قصاص و دجہ باقی ہے جس میں میراث جاتی ہو حتیٰ کہ اگر ایک شخص قتل کیا گیا اور اس کے دو بیٹے ہیں پھر ایک بیٹا چنانچہ ایک بیٹا چھوڑ کر مر گیا و مقتول کا قصاص اس کے بیٹے اور پوتے کے درمیان مشترک ہوگا۔ امام مالک یہ معلوم ہوا کہ حق قصاص و دجہ تمام وارثوں کے واسطے ثابت ہے اور رشتہ و زوجیت ایسا رشتہ ہے کہ میراث کے حق میں بعد موت کے بھی حکم باقی رہتا ہے (و امام مالک و شافعی نے جو حکم لگایا کہ منقطع ہو جائے وہ میراث کے حق میں مسلم حین ہے) یا ہم یوں کہتے ہیں کہ قصاص و دیت بعد موت کے باقی سبب کی جانب مستند ثابت ہوگی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا و منقطع



پس زخمی ہونے کے وقت نہ جیت قائم تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو زہد وارث، و اگر زہد ہوتا تو شوہر وارث ہوتا۔  
 کیونکہ جس سبب سے قصاص واجب ہوئی اس سبب کے وقت نہ جیت ہو رہی تو شوہر و زہد میں سے ہر ایک  
 کو حق قصاص و دیت حاصل ہوگا۔ و اذا ثبت للجمع فكل منهم ثلث من الاستيفاء والا سقاط عفو و صلی  
 و من ضرورة سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق الباقيين فيه لانه لا يشجری بخلاف ما اذا  
 رجلین و عفا احد الولیین لان الواجب هناك قصاصان من غیر شبهة لا خلاف القتل و  
 المقتول و ہنا واحد لا اتحاد ہما و اذا سقط القصاص ينقلب نصيب الباقيين مالا لانه يمنع بمعنى  
 راجع لے القاتل و ليس للعافی شئ من المال لانه اسقط حقه بفعله و رضاه۔ اور جب حق قصاص  
 جمیع مارڈن کے واسطے ثابت ہوا تو انہیں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو کہ حق قصاص حاصل کرے یا اس حق کو بطور  
 عفو یا صلح کے ساقط کرے اور قصاص میں بعض کا حق ساقط ہونا بالضرورة مستلزم ہے کہ باقیوں کا حق قصاص بھی  
 ساقط ہو کیونکہ قصاص ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں بخلاف اسکے اگر دو شخصوں کو قتل کیا اور دونوں  
 مقتول کے دیون میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کو حق قصاص باقی رہا اس واسطے کہ یہاں دو قصاص ہیں  
 واجب ہوئے کیونکہ قتل اور مقتول مختلف ہیں اور یہاں مرت ایک ہی ہے کیونکہ ایک ہی مقتول پر ایک قتل واقع  
 ہوا ہے۔ پھر جب حق قصاص ساقط ہوا تو جنہوں نے عفو نہیں کیا ان کا حصہ بدل کر مال ہو جائیگا اس واسطے کہ قصاص ایک  
 ایسے معنی کی وجہ سے منسوخ ہوا جو قاتل کی جانب راجع ہے یعنی اسکا خون فی الجملہ محرم ہو گیا۔ پھر عفو کرنے والے کے  
 واسطے اس مال میں سے کچھ نہوگا اس واسطے کہ اس نے اپنا حق اپنے فعل و اپنی قصاصندی سے ساقط کیا۔ فقہر جب  
 ما یجب من المال فی ثلث سنین و قال زفر رحمہ اللہ فی سنتین فیما اذا کان من الغرمین  
 و عفا احدہما لان الواجب نصف الدية فيعتبر با اذا قطعت يدہ خطا و لنا ان ہنا البعض بدل الدية  
 و كل مؤجل الى ثلث سنین فكذا كل بعضہ و الواجب فی الید کل بدل الطرف و ہونی سنتین فی  
 الشرع و یجب فی مالہ لانه عمد۔ پھر جو کچھ مال واجب ہوا وہ تین برس میں واجب الادا ہوگا اور زفر رحمہ  
 نے فرمایا در صورتیکہ قصاص دو شریکین میں مشترک ہو اور ایک نے عفو کر دیا تو مال دو سال میں واجب الادا ہوگا  
 اس واسطے کہ نصف دیت واجب ہوئی تو اسکا قیاس ایسی صورت پر ہوگا کہ جب خطا سے اسکا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ اور  
 ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو عرض خون واجب ہوا تھا حالانکہ کل مال تین سال میں  
 واجب الادا تھا تو اسکا جزو بھی اسی سیاق میں واجب الادا ہوگا اور خطا سے کئے ہوئے ہاتھ پر اسکا قیاس اسوجہ سے  
 نہیں ہو سکتا کہ اس میں پورے ہاتھ کا عوض واجب ہے حالانکہ وہ کل بشرقا دو سال میں واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہاں  
 واجب ہوا جو وہ خود مجرم کے مال میں واجب ہوگا یعنی مددگار برادری اسکو نہیں اٹھا دیگی اس واسطے کہ یہ جرم عمدہ  
 قال و اذا قتل جماعة واحد اعمد المختص من جمیعہم لقول عمر رضی اللہ عنہ فیہ لو کانا علیہ اہل  
 صنعا و قتلتمہ و لان القتل بطریق التغالب غالب و القصاص من جرحہ للسفہاء یجب تحقیق  
 حکمہ الاحیاء۔ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو عمدہ مار ڈالا تو کل جماعت سے قصاص یا جائیگا (اور یہ خلاف قیاس  
 کے قول ائمہ اربعہ و اکثر علماء صحابہ و تابعین و غیر ہم ہے) اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت  
 میں فرمایا کہ اگر اسکے قتل پر تمام اہل صنعا جمع ہو جائے اور اس دلیل سے کہ قتل کرنا اکثر اسی طور پر واقع ہوتا ہے کہ  
 چند لوگ مجتمع ہو کر مقتول پر غالب ہو کر قتل کر لے ہیں اور قصاص اسی واسطے مشروع ہے کہ جو قتل کو زجر و دہان نہ کرے



واجب ہو گا تا کہ ان پر وزن سے لوگوں کی جان بچانے کی حکمت پہنچی ہو۔ پس یہی قصاص کا یہی فائدہ ہو گا کہ قاتل جو عزم قتل کرنے میں بیباک ہو گیا اور محبت ہو تا کہ آئندہ لوگوں کے خون محفوظ رہیں اور اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہ میں یہ حکم دیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ رواہ مالک و الشافعی و محمد و البخاری و دارالمنہج و ابی ہاشم کے مانند ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دہما الزقاق نے ابن عباس سے روایت کیا اور عبد الرزاق نے ابن صنفیہ کا یہاں قصہ بیان کیا کہ صحابہ میں ایک عورت تھی جس کا نام زینب تھا اس کا شوہر سفیرین ہوا پس گیا اور اپنا لڑکا حیل نامی رو بہا لیا لی سے تھا اس کے پاس چھوڑ گیا اس عورت کے چند شتا پیدا ہوئے مگر وہ اس سے تنگ ہوئی پس اُس نے اپنے باندن و مددگاروں سے مشورہ کیا و سب کی ہر اسے قرار پائی کہ یہ لڑکا بکو نفیحت کرنا پس سبوں نے متفق ہو کر اس کو قتل کر کے ہا و خانہ میں ڈال دیا اور یہ سب سے عورت کے سات آدمی تھے پس جب وہ رو کا گم ہوا تو یہی عورت جو فاقہ دارا سکی سوتلی ماں تھی نکل کر چلے گئی اور چلنے میں کہتی تھی کہ اتنی جیسے اہل کفر قتل کیا اس کا نام ہو اور وہ بکرا جادے اور مسوق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے لیل حاکم صنفیہ تھے پس ان عورت نے اس کے بارہ میں لوگوں کو خطبہ سنا یا کہ اس کی تحقیق و تفتیش کوین و چند مدعو کے ہوا ایک شخص جو خزانہ کی کتاب لکھتا تھا ان کیوں کے بیچ سے اسے چاہا یا پس اُس نے لیل رحہ اسد کو خبر دی تو اب لوگوں کو بیکر شریف نے ملے جس عورت کے بارہ میں سے ایک بڑا کچھ رسی میں لٹکا دیا پس اُس نے اُس کو قتل کی لاش کو کنوین کی کول میں چھپا دیا پھر وہ لٹکا لیا اس کے کمانہ میں نے وہاں کچھ نہیں پایا پس ایک شخص دیگر نے کہا کہ مجھے آتا ہے پس وہ اُس کو لاش نکال دیا پس پھر کا اس عورت نے اقرار کیا اور اس کے بارہ میں بھی اقرار کیا اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں ہے کہ یہ لٹکا یا وہاں میں سے ایک نے اقرار کیا پھر باقیوں نے اور اس عورت نے اقرار کیا پس لیل رحہ اسد نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم لکھا کہ ان سب کو قتل کر دے پس اگر اہل صنفیہ سب کے قتل پر متفق ہوتے تو میں ان سب کو قتل کے قصاص میں قتل کر دیتا۔ رواہ ابی یوسف و الطحاوی و ابی ہاشم۔ و اذا قتل واحد بجماعہ فمقتولین قتل بجماعہ و لا یختصی لہم غیر ذلک فان حضر واحد منهم قتلہ و سقط بلایہ و قال الشافعی رحمہ یقتل بالاول منهم و یجب علیہما قتل المال و ان اجمعا و لم یعرف الاول قتل لہم و نسبت الیہما بجماعہ و یقتل بجماعہ و یقتل لمن خرجت مفرغہ۔ اور اگر ایک شخص نے ایک عورت کو قتل کیا پھر مقتولوں کے اولیا حاضر ہوئے تو اس سب جماعت کے واسطے وہ قاتل قتل کیا جائیگا اور سوائے اس کے واسطے کوئی دیت و غیرہ ہوگی (اور یہی قاتل مالک رحمہ اللہ) اور اگر اس جماعت میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو اس کے واسطے قصاص لے لیا جائیگا اور باقیوں کا حق ساقط ہو گیا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اول قاتل کے واسطے قتل کیا جائے اور باقی مقتولین کے واسطے مال دیا جائے گا اور اگر اول معلوم نہ ہوا یا مقتولین کے واسطے نہیں ہو کر دھڑی کا قاتل نہ کہ ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور باقی مقتولین میں سے ہر ایک کے واسطے دیت دیا جائے گا اور سب دین میں ان سب کے درمیان تقسیم کر دی جائیگی اور بعض نے فرمایا کہ سب مقتولین کے واسطے قتل کر دیا جائے پس جبکہ نام فرماتے اسی کے واسطے یہ قاتل قتل کر دیا جائے۔ پس اگر اس قاتل کا خون ان سب کے واسطے بہا کر دیا جائے کہ سب میں تقسیم نہیں ہو سکا تو ان کی دوزخ میں کے واسطے قتل کر دیا جائے۔ ان پر جو دین الیہ خصلت والذی تحقیق فی حقہ قتل واحد فلا تامل و هو القیاس فی انفصل الاول و انہ عت بالشرع۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ ایک شخص سے کئی قتل سرزد ہوئے اور سوائے اس کی کئی دھڑا ایک ہی قاتل ہو



ترہیز اسکے حق میں برابری نہیں ہوئی (پس بغیر دیت بذریعہ دیات کے برابری بجا نیگی) اور صورت اول میں بھی قیاس  
یہ تھا مگر وہ بذریعہ شرع معلوم ہوا۔ یعنی جب ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی تھا کہ اسکے  
نقصاص مساوات میں صرف ایک ہی شخص قتل کیا جاوے ویکمل جتنے شرع میں بذریعہ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جانا  
کہ اسکے عوض میں جماعت قتل کجا نیگی پس جسے قیاس ترک کیا اور بیان جبکہ ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا ہو  
تو قیاس مقتضی ہے کہ ہر ایک کے واسطے بدلا لیا جاوے اور شرع میں کوئی نفس اسکے مخالف نہیں ہو تو قیاس کے موافق  
حکم باقی رہیگا اور یہ کہ ایک جماعت کے واسطے ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک قتل ہو سکتا ہے اور  
باقی دیات ہو سکتی ہیں پس اول کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقیوں کے واسطے دیات لجاوے اور جب اول معلوم نہ  
تو کوئی وجہ ترجیح کی نہیں ہو پس ایک کے واسطے باقیوں کے واسطے دیات لجاوے اور اس طرح کیا جاوے کہ ایک بدلا سکے  
ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور دیات موجودہ ان سب میں تقسیم کر دی جاوے۔ ولنا ان کل واحد من قاتل  
بوصف الکمال فجاء التماثل اصلہ الفصل الاول اذ لو لم یکن كذلك لما وجب القصاص ولا نہ  
وحد من کل واحد من جرح صلح لانا نزہات فیضات الی کل منہم اذ ہولایہ تجزی ولان القصاص  
شرع مع المنافی لتحقيق الاحیاء وقد حصل لقتلہ فاکتفی بہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء میں  
سے ہر ایک نے اسکو قتل کیا تو ہر ایک نے اپنا پورا بدلا حاصل کر لیا تو برابری ہو گئی اور اسکی اصل یہی پہلی صورت ہے  
کیونکہ اگر ایسا نہ تو قصاص واجب نہ ہوگا یعنی اگر جماعت میں اور واحد میں مماثلت نہ ہو تو جماعت پر قصاص ہی واجب  
نہو پس اسی طرح کہ برعکس بھی ہوگا اسواسطے کہ قصاص واجب ہے اور نیز یہ دلیل بھی جاری ہے کہ اولیاء مقتولین میں  
سے ہر ایک کی جانب سے ایسا زخم پایا گیا جو اسکی روح نکالنے کے لائق ہو پس قتل کرنا انہیں سے ہر ایک کی جانب سے  
ہو گیا کہ یہ امر ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں ہے اور نیز اس دلیل سے بھی کہ قصاص مع منافی مشروع ہے تاکہ اجار ثابت  
ہو اور یہ بات اس قاتل کو قتل کرنے سے حاصل ہو گئی تو اسی پر اکتفا کیا جائیگا۔ یعنی قصاص کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص  
کو قتل کر دینا عام کہ انسان کو قتل کرنا حرام ہو لیکن باوجود اسکے قصاص قتل کرنا اسواسطے مشروع ہے کہ قاتل میاں سے لوگوں  
کی جان بچے تو جب قاتل قتل کر دیا گیا تو قصاص حاصل ہو گیا پس یہ ضرورت باقی نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت بھی  
واجب کیجئے۔ قال ومن وجب علیہ القصاص اذ مات سقط القصاص لغوات محل الاستیفاء  
فالشبه موت بعد الجانی ویتاتی فیہ خلافت الشافعی رحمہ اللہ واجب احد ہما عندہ۔ اگر ایک شخص  
پر قصاص واجب ہو اب اس وہ اپنی موت سے مرگیا تو قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اسکی استیفاء قصاص کا محل جاتا رہا  
یعنی ولی مقتول کا اصل حق اسکے قصاص سے متعلق تھا اور اسکے عوض مال اُسے منظور نہیں کیا تھا جب محل جاتا رہا تو  
قصاص بھی ساقط ہو گیا پس غلام مجرم کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر کسی کے خدام نے دوسرے شخص کا غلام بارڈالا حتی کہ سولا  
مقتول کا حق اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا پھر یہ غلام مرگیا تو اسکا حق باطل ہو گیا اور وہ قاتل کے مولیٰ سے کچھ نہیں  
لے سکتا۔ اسی طرح بیان ولی مقتول بھی قاتل سے مال سے دیت نہیں لے سکتا کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق غلام  
بقصاص ہے اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اُنکے نزدیک دیت یا قصاص میں سے ایک واجب ہے اور  
جب قصاص ممکن نہ ہو دیت ممکن ہے۔ قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فلا قصاص علی واحد نہ  
وعلیہما نصف الدیۃ وقال الشافعی رحمہما لا یقطع ید اہما والمفروض اذا اخذ اسکینا وامراہ علی یدہ  
انقطعت لہ الا علیہما بالانفس والایدی تابعۃ لہما فاخذت حکمہما او جمع بینہما بجایع الزجر ولنا ان کل



[illegible]



اور دوسرا اس کا ستن ہوگا اور ایک ساتھ دونوں کا ستن ہوگا جس کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں شخص ستن ہو سکتے ہیں۔  
 ماورکاس سے دونوں کا حق پورا اور ان میں سے کسی ایک کے حق میں قرضہ نہ ہو یا اگر قرضہ ہو تو اس کا قرضہ  
 کاٹنے اور دوسرا دیت پاویگا۔ اور جاری ہونے والے ستن کے ستن کے ستن استحقاق برابر ہونے یعنی وقت میں آسمان کے ستن ہونے  
 سے کچھ فرق ہوگا بلکہ ہاتھ کاٹنے والے میں دونوں ایک ہی ہونے کے حکم قصاص میں بھی دونوں برابر ہیں جیسے ستن  
 کے قرضہ والے ترکہ میں برابر ستن ہونے یعنی اگر چہ ہاتھ آگے لیے یا ہو مگر وہ دونوں کا استحقاق برابر ہوگا۔  
 واضح ہو کہ قصاص تو ایک ملک فعل ہے جو باوجود امر نہانی تکلیف ہوتی ہے لیکن قصاص سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ظالم کو قتل  
 یا مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے باوجودیکہ نفس مجرم ہوتا ہے اور قریہ ملکیت فقط استیفاء قصاص کے حق میں ظاہر ہوگی اور اس  
 عمل قصاص کو وہ اسی ملکیت سے خالی ہو جس میں ظالم کے بدن میں اول کی ملکیت نہیں ہے دوسرے کا حق قصاص  
 ثابت ہونے سے حق ہوگی برعکس رہن کے کہ زمین کے واسطے حق استیفاء اس عمل مروج میں ثابت ہو جاتا ہے تو اسی  
 عمل مروج میں دوسرے زمین کا حق ثابت نہیں ہو سکتا اور معاملہ ایسا ہو گیا ہے ایک ظالم نے دو شخصوں کا ہاتھ لگے  
 پیچھے کاٹا تو اس ظالم کی گردن کا استحقاق ان دونوں کے واسطے حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر اگر ان دونوں میں سے فقط ایک  
 حاضر تھا تو اس کے واسطے ہاتھ کاٹ دیا جائیگا اور دوسرے کے واسطے ظالم پر نصف دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ حاضر کا  
 حق ثابت ہو گیا اور غائب کے حق میں ہنوز تردد ہے تو حاضر کو اپنا حق قصاص پورا کر لینے کا اختیار ہوا اور جب حاضر نے اپنے  
 حق پورا کر لیا تو دوسرے کے واسطے قصاص پورا کرنے کا عمل ہی نہیں رہا تو دوسرے کے حق میں دیت ستن ہو گئی اور اس  
 اس کا حق ساتھ اس وجہ سے ہوگا کہ مجرم نے اس ہاتھ کے ذریعہ سے ایک حق ادا کیا جس کا ادا کرنا اس پر واجب تھا۔  
 دیکر یہ ہاتھ اس کے واسطے سلم رہا پس اس کا عوض ادا کرنا واجب ہوا۔ قال واذا اقر العبد بقتل العمد لزمه الطور  
 قال زفر رحم لا یصح اقرارہ لانه یلاقی حق المولی بالابطال فصار کما اذا اقر بالمال ولنا انه غیر متم فیہ لان  
 سفرہ فیقبل ولان العبد یبقی علی اصل الحرۃ فی حق الدم علیہ بالادیمۃ حتی لا یصح اقرار المولی علیہ  
 بالحدود والقصاص والطلاق حق المولی بطریق الضمن فلا یبالی بہ۔ اگر غلام نے قتل عہد کا اقرار کیا  
 تو اس پر قصاص و زم آویگا (یہی ملک و شافی و احمد کا قول ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس غلام کا اقرار صحیح نہیں  
 کیونکہ اس اقرار سے مولی کا حق شایع ہوتا ہے اور ایسا ہو گیا ہے غلام نے مال کا اقرار کیا حالانکہ بالاتفاق مالی اقرار قبل شہاد  
 ہے۔ اور جاری دلیل ہے کہ غلام اس اقرار میں متم نہیں ہے کیونکہ قتل ہونے کے حق میں مفسرہ تو اس کا قتل قبول ہوگا اور  
 دوسری دلیل یہ ہے کہ خون کے حق میں غلام اپنی آزادی پر بانی رکھا گیا ہے کیونکہ وہ بھی آدمی ہے چنانچہ اگر اس کا مولی اس کے کتھا  
 حدود قصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوگا اور رایہ کہ غلام کے اقرار سے مولی کا حق شایع ہوتا ہے مثلاً بطور ضمنی ہے پس اس کا  
 خیال نہیں کیا جائیگا۔ دس رمی رجلا عند انقضاء السیم منہ اس کے آخر فماتاً فعلیہ القصاص للاول والاول  
 لثانی علی عاقبتہ لان الاول عند واثانی احد فوٹے اخطا کا نہ رمی الی صیغہ فاصاب آدمیاً اور  
 متعدد متعدد الاثر اگر ایک شخص نے دوسرے کو عہد آئیر مارا اور وہ اس کے بدن سے بارہو کر ایک شخص دیگر کے لگا پس حد  
 کے قاتل کے واسطے اس پر قصاص واجب ہوگا اور دوسرے کے واسطے اس کی حد کا برابر آدمی پر دیت واجب ہوگی اور  
 کہ قتل اول تو قتل ہے اور قتل دوم قتل خطا کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے کہ اس نے شکار کرتے ہوئے مارا پس وہ کسی آدمی کے  
 لگا اور قتل کے جب آتا رہے وہاں تو وہ متعدد شمار ہوتا ہے۔

مصل ہو فعل جرم کے بیان میں۔



قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتل عمدا قبل ان يبرأ يده او قطع يده عمدا ثم قتل خطأ او قطع يده خطأ  
فبرأت يده ثم قتل خطأ او قطع يده عمدا فبرأت ثم قتل عمدا فانه يؤخذ بالامرين جميعا والاصل فيه ان الجمع  
بين الجراحات واجب ما لم يكن تقيما للادل لان القتل في الاثم يقع بشرايات متعاقبة وفي اعتبار كل  
ضربة بنفسها لبعض الجرح الا ان لا يمكن الجمع فيعطي كل واحد حكم نفسه وقد تعذر الجمع في هذه الفصول  
في الاولين لاختلاف حكم الفعلين وفي الآخرين لتحلل البرء وهو قاطع للسرية حتى لو لم تحلل وقد تجا  
بان كانهما خطاين يجمع بالاجماع لا مكان الجمع واستغنى بدية واحدة - اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ  
خطا سے کاٹ ڈالا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے اُسکو عمداً قتل کر دیا یا عمداً اُس شخص کا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے سے  
پہلے با اچھا ہونے کے بعد اُسکو خطا سے قتل کیا - یا خطا سے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے کے بعد اُسکو خطا سے قتل کر دیا  
یا عمداً اُسکا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد اُسکو عمداً قتل کر دیا تو یہ شخص دو وزن فعلوں کی بابت موقوف ہوگا اور اس بارہ میں  
قاعدہ کہ یہ ہر کہ جان تک ممکن ہو متعدد جراحات کو ایک میں جمع کرنا واجب ہے تاکہ زخم اول کا تمتہ ہو جائے اس واسطے  
کہ اکثر اوقات قتل تو متعدد ضربات سے ہوتا ہے جبکہ بعد دیگرے ہیں اور ہر ضرب کو بذات خود مستقل اعتقاد کرنے میں  
بعض حرج ظاہر ہو لیکن اگر یہ جراحات اس قسم کے ہوں کہ جکا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہر زخم کو علیحدہ اعتبار کر کے اُسکا حکم  
نکھار کیا جائیگا پس مسئلہ مذکور کی صورت میں یہی حال ہے کہ جمع کرنا مستند ہے پس پہلی دو وزن صورتوں میں اسوجہ سے  
تعذر ہے کہ دو وزن فعلوں کا حکم مختلف ہے اور پھر پہلی دو وزن صورتوں میں اسوجہ سے مستند ہے کہ در بیان میں اچھا ہو گیا ہے اور  
در بیان میں تندرستی اس امر سے مانع ہوتی ہے کہ زخم سلبت کوے حتی کہ اگر در بیان میں اچھا نہ ہوا ہو اور دو وزن فعل ایک ہی  
جنس ہوں مثلاً وہ دن فعل خطا ہوں تو بالاجماع دو وزن کو ایک میں جمع کر دیا جائیگا اس واسطے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور جب جمع ہوا  
تو ایک ہی دیت برکت کیا جائیگا - وان كان قطع يده عمدا ثم قتل عمدا قبل ان يبرأ يده فان شار الا امام  
قال اقلوه ثم اقلوه وان شار قال اقلوه وبذا عند ابی حنيفة رحم وقال لا يقتل ولا تقطع يده لان  
الجمع ممكن لتماثل الفعلين وعدم تحلل البراءة جمع بينهما - اور اگر عالم نے اُسکا ہاتھ پہلے کاٹا پھر ہاتھ اچھا ہو  
سے پہلے عمداً اُسکو قتل کر دیا تو امام کو اختیار ہو کہ چاہے یہ حکم دے کہ اس عالم کا ہاتھ کاٹو پھر اُسکو قتل کر دو اور جب سے  
یہ حکم دے کہ اُسکو قتل کر دو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ امام اُسکو قتل کرے گا اور ہاتھ نہیں کاٹے گا  
کیونکہ دو وزن فعل کو ایک میں جمع کرنا ممکن ہے اس لیے کہ دو وزن فعل مجنس ہیں اور در بیان میں صحت نہیں ہوتی پس  
ان دو وزن کو جمع کرے گا - وله ان الجمع مستند اما للاختلاف بين الفعلين فدين لان الموجب القود  
هو بغير المساواة في الفعل وذلك بان يكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو مستند لان  
الحق بالقطع اضافة للسرية الى القطع حتى لو صدر من شخصين يجب القود على الحازن فصار تحلل  
البرء بخلاف ما اذا قطع وسري لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطاين لان الموجب البدية  
هي ببل النفس من غير اعتبار المساواة لان ارشش الید المذنب عنه استحكام اقرار الفعل  
وذلك بالبحر القاطع للسرية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجرموني حالة واحدة ولا يمتنعان اما القطع  
او القتل قصاصا يمتنعان - اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دو وزن کا جمع کرنا غیر ممکن ہے خواہ اسوجہ سے  
کہ ان دو وزن فعلوں میں اختلاف ہے اس واسطے کہ مقتضائے فعل تو قصاص ہے اور قصاص میں فعل کا ساوی ہونا مستند ہوا  
اس لیے یہی صورت ہے کہ قتل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ یہ بات غیر ممکن ہے



یعنی سادات اسوجہ سے غیر ممکن ہو کہ بعد قتل کے ہاتھ کاٹنا یا بقاء دہ ہو اور ذرا اسوجہ سے جمع غیر ممکن ہو کہ سر جدا کرنا یا ہاتھ  
کی جانب سرایت کی نسبت نہ لگتا ہو یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت تک لوہت پر نچا اسوجہ سے منہج ہو کہ مجرم نے بعد سے  
معلوم کر قتل کر دیا تھا ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے موت نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ اگر ہاتھ کاٹنا اور قتل عمدہ و شخصوں سے واقع ہوا  
و اگر دن کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوتا ہو (پس رد و دن فعل ہوتا ہو گئے) قیاساً ہو گیا جیسے درمیان میں صحت  
حاصل ہو گئی یعنی گزشتہ بریدہ بعد صحت کے مشمول ہو چکا تھا کہ ایسی صورت میں بالاتفاق رد و دن جمع نہیں کیے جاتے  
میں بخلاف اسکے اگر مجرم نے ہاتھ کاٹا اور زخم سارے ہو کر اُسے موت تک مزیت پہنچائی تو البتہ صرف قتل ہی پر قصاص  
کیا جائیگا اس واسطے کہ قتل ایک ہی ہو۔ اور نیز بخلاف ایسی صورت کے جبکہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا رد و دن خلاصہ سے قطع  
ہو نہ یعنی اس صورت میں بھی بالاتفاق جمع کیا جائیگا اس واسطے کہ جرم خلاصہ کا موجب ذریت ہو اور وہ رد و دن اعتباراً بحدود  
کے جان کا عوض ہوتی ہو۔ اور نیز اس واسطے کہ ہاتھ کاٹنے کا جرم نہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ اس فعل کا اثر مستحکم ہو جائے  
اور یہ اس مسئلہ میں صحیح ہو گا کہ مجرم نے کسی گردن کاٹ دی کہ جس سے ہاتھ کاٹنے کی سرایت کا احتمال جاتا رہا و کل اثر  
جز و رد و دن کا تاوان ایک ہی حالت میں مجتمع ہو جائیگا اور رد و دن فعل جمع نہیں کیے جائینگے۔ رہا ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا  
نقصاً مجتمع ہو جاتے ہیں یعنی در صورتیکہ رد و دن فعل عمری ہو نہ۔ قال ومن ضرب رجلاً مائۃ سوط فبرأ من  
تسعين موات من عشرة فغير دية واحدة لانه لما برأ منها لا تبقى معتبرة في حق الارش وان بقيت  
معتبرة في حق التعزير فبقي الا اعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل  
المرء حليفة رحم وعن ابی یوسف رحم فی مثل حکومت محل وعن محمد رحم انه تجب اجرة الطبيب لمجرد  
شخص نے دوسرے کو (تاق) سوکڑے مارے یعنی متفرق طور پر اسے بھر دے تو اسے کو رد و دن سے اچھا ہو گیا یعنی یہ  
طور پر اچھا ہو گا اسکا اثر بھی باقی نہیں رہا اور آخر دس کو رد و دن سے ہر گزاد اس میں ایک ہی دیت واجب ہوگی اس واسطے  
کہ جب وہ دسے کو رد و دن سے اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے حق میں اسکا اعتبار نہیں رہا اگر جرم مجرم کو تعزیر دینے کے حق میں نہ  
ہو پس آخری دس کو رد و دن کا اعتبار رہے گا یعنی گویا فقط دس کو دے مار کر ایک ہی دیت واجب ہوئی۔ اور اسی طرح  
ہر جراحت جو منہل ہو گئی اور اسکا اثر باقی نہیں رہا تو جابر اصل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے وہ جرمانہ دیت کے حق میں  
مستبر نہیں رہتی اور امام ابو یوسف سے صراحت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت محل واجب ہو اور امام محمد سے روایت ہے  
کہ طبیب کی اجرت واجب ہو۔ یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک اگر جرح جرح کا اثر بالکل باقی نہیں رہا لیکن مجروح  
کو جو درد تکلیف حاصل ہوئی اسکی مکافات لازم ہو اور چونکہ اسکے واسطے شرفا کوئی جرمانہ معتبر نہیں ہو و اہل  
جمع کے حکم نظر آئے جائیں تاکہ جو مقدار وہ قرار دیں وہ مجرم پر واجب ہوگی اور بعض فقہاء نے کہا کہ ایک ہاتھ  
کے قیمت انما زہ کیسا ہے اور دوسری بار بدن درو کے اندازہ کیسا ہے پس جو تفاوت ہو وہ واجب ہو گا ایسا ہی  
رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے و لیکن اصول کے موافق اس میں نال جو دانتہ قلعے اعلم۔ اور امام محمد کے نزدیک داک کی قیمت  
طبیب کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ مجروح کو یہ تاوان فعل مجرم کی وجہ سے لازم آیا ہو۔ وان ضرب رجلاً مائۃ سوط  
و جرحته و بقی له اثر تجب حکومت العدل بقاء الاثر و الارش انما تجب باقیا الاثر و فی النفس  
اور اگر ایک شخص کو سوکڑے مارے اور اسکا بدن مجروح کر دیا بھر دے اچھا ہو گا اگر باقی رہا تو حکومت محل واجب ہوگی  
کیونکہ اثر باقی رہا ہو اور جرمانہ ارش اس سبب واجب ہو گا کہ ارش و جرح واجب ہوتا ہے کہ نفس میں اثر باقی رہے۔  
قال ومن قطع يدرجل نفعاً المقطوعة بیده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية في مال



وان عفا عن القطع وما یحدث منه ثم مات من ذلک فهو عفو عن النفس ثم ان کان خطا فہو من  
الثالث وان کان عدا فہو من جمیع المال و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال اذا عفا عن القطع فهو عفو  
عن النفس ایضا و علی ہذا الخلاف اذا عفا عن الشیخۃ ثم سری اسے النفس و مات۔ ہام محمد نے  
فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ عدا یا خطا قطع کیا پھر جکا بانہ کاٹ گیا ہو اسے قطع سے عفو کر دیا یعنی جرم قطع نہ  
کر دیا پھر وہ اسی قطع کے حصہ سے مرگیا ذرا تھ کاٹنے والے پر اس حال میں اسکی دیت واجبہ ہوگی اور اگر اس شخص  
نے جکا بانہ کاٹ گیا ہو جرم قطع سے اور اس چیز سے جو قطع کی وجہ سے پیدا ہو سب سے معاف کیا ہو پھر وہ قطع کے  
افسے مرگیا تو یہ جان کے تادان سے بھی عفو ہے پھر دیکھا جائے کہ اگر اسکا ہاتھ کاٹا لیکن خطر واقع ہوا تھا تو جکا بانہ  
کاٹا گیا تھا اسکا عفو کرنا اسکے نہائی ترکہ سے معتبر ہو گا جسے گو یا وہ بمنزلہ مریض مرض الموت کے ہو۔ اور اگر ہاتھ کاٹا تھا  
واقع ہوا ہو تو یہ عفو اسکے سب مال سے معتبر ہو گا اور یہاں ابو حنیفہ کا قول ہو رہا ہے کہ قول شافعی و احمدی (اور صاحبین نے  
فرمایا کہ صورت اول میں بھی جب اسے جرم قطع سے عفو کیا تو یہ جان ضائع ہونے سے بھی عفو ہے۔ اور اسی طرح اگر سری میں غم  
ہو یا یا پس مجروح نے عفو کیا پھر زخم سرایت کر گیا حتیٰ کہ اسکی جان جاتی رہی تو سہیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہذا ان  
العفو عن القطع عفو عن موجبہ و موجبہ القطع لو اقتصر و اقتل اذا سری فکان العفو عن عفا عن احد  
موجبہ ایما کان ولان اسم القطع یتناول الساری و المقتصر فیکون العفو عن القطع عفا عن موجبہ  
و صار کما اذا عفا عن الجنایۃ فانہ یتناول الجنایۃ الساریۃ و المقصرۃ کذا ہذا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ  
قطع سے عفو کرنا اسکے موجب سے عفو ہو لینے و جزا سے واجب ہو اس سے عفو ہو اور اسکا موجب دو باتوں میں وارد  
ہو ایک یہ کہ اگر قطع سے ہاتھ اچھا ہو گیا تو قطع کا ہاتھ کاٹ جائے۔ اور دوم یہ کہ اگر ہاتھ کا زخم سرایت کر گیا کہ اسکی جان لگی  
تو ہاتھ کاٹنے والا قتل کیا جائے پس قطع سے عفو کرنا اسکے ہر ایک موجب سے عفو خواہ کوئی ہو اور دوسری دلیل یہ ہے کہ  
قطع کا لفظ دو قسم کے قطع کو شامل ہے ایک وہ کہ ہاتھ ہی تک مقصور ہے یعنی باقی جسم سلامت رہے۔ اور دوم یہ کہ ہاتھ  
سے پھیل کر جان تک پہنچے پس قطع سے عفو کرنا اسکی دونوں قسم کو شامل ہے پس دونوں قسم سے عفو ہو اور یہ ایسا ہو گیا  
جیسے جنایت سے عفو کیا تو یہ ایسی جنایت کو شامل ہے جو نام بدن میں پھیل جائے یعنی جس سے جان جاتی رہے اور ایسی جنایت  
بھی شامل ہے جو فقط موضع جرم تک مقصور رہے حالانکہ یہ دونوں قسم سے عفو ہوتا ہے پس اسی طرح قطع میں بھی دونوں قسم سے  
عفو ہو جائیگا۔ ولہ ان سبب الشمان تہ تحقیق و ہو قتل نفس معصومۃ متقومۃ و العفو لم  
یتنا ولہ بصر یک۔ لہذا عفا عن القطع و ہو غیر القتل و بالسرا یہ تبیین ان الواقع قتل  
و حقہ فیہ و نحن نوجب ضماہ و کان فیہ ان یجب القصاص و ہو القیاس لہذا ہو الموجب  
للعمد الا ان فی الاستحسان تجب الہیۃ لان صورتہ العفو اور غت شبہہ وہی دارۃ للقول و لا نسلم  
ان الساری نوع من القطع و ان الساری صنفہ لہ بل الساری قتل من الا بتدار و کذا لا موجب لہ من  
حیث کہ نہ قطعاً نہ قیاساً و لہ العفو۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ قتل ثابت اور عفو نہیں ثابت ہے لیکن قصاص نہیں  
کہ استحساناً و ہمتہ اسکا بیان یہ ہے کہ قصاص کا سبب بیان تقرر ہوا اور وہ نفس معصوم متقوم کا قتل ہے و عفو تو یہ صریح  
لفظ میں شامل نہیں ہے کیونکہ ظلم نے مرت قطع سے عفو کیا اور قطع دوسری چیز ہے اور قتل دوسری چیز ہے پھر جب قطع کی  
سرایت سے اسکی جان لگی تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ درحقیقت قتل واقع ہوا تھا اور مظلوم کا حق اسی قتل کے عوض میں تھا لہذا  
اسنے قطع سے معاف کیا ہے۔ جہوں اسکے عوض میں استحقاق ثابت واجب کر کے من مالا کہ قصاص واجب ہونا چاہیے تھا جبکہ



قطع عمدہ اور ہی قیاس ہو کہ قتل حکما موجب قصاص ہو لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر استصحابیت واجب ہوگی کیونکہ  
 ظاہری عقلی صورت سے ایک جہد پیدا ہو گیا اور شہد سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور یہ جو قطع کیا کہ اس طرح کی سرایت سے جان بچا  
 وہ قطع کی ایک قسم ہے تو ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ قطع کی ایک قسم ہے اور سرایت کو قطع کی صفت ہی نہ کہم کہتے ہیں کہ سرایت سے ہر گز نہ بچا  
 قتل ہے۔ اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر سرایت کوئی قسم قطع ہو تو اسکا کچھ موجب نہیں ہے جس غور فکر اسکا شامل نہ ہوگا۔ بخلاف  
 العفو عن الجنایۃ لانہ ام جنس و بخلاف العفو عن الشیخہ و ما یحدث منہا لانہ صیغہ فی العفو عن السراۃ و القتل  
 و وکان القطع خطا نقدا جراح مجری العمد فی ہذہ الوجہ وفاقا و خلافا اذن بذلک اطلاق الا لہ ان  
 کان خطا فہو من الثلث وان کان عمدا فہو من جمیع المال لان موجب العمد القود و لم یعلق بقی لہ  
 لہ انہ لیس بالمال فصار کما اذا و تحسب عارۃ ارضہ اما الخطا فہو حصہ المال و حق الورثۃ متعلق بہ فیجوز  
 من الثلث۔ برخلاف جنایت سے عفو کے کیونکہ جنایت کسم جنس ہے فودہ جان تک پہنچنے والی جنایت کی بھی شامل ہے  
 قطع کا قیاس اس پر نہیں ہو سکتا اور بخلاف اس کے اگر زخم سر اور دیکھا اس سے پیدا ہوا اسکے اثر سے عفو کیا تو جان کی سرایت سے  
 عفو ہو جائیگا کیونکہ یہ سرایت قتل سے مجموع عفو ہے۔ پھر یہ سب کلام اس صورت میں کہ ہاتھ کاٹنا ساق کاٹنا ہوا اور اگر ہاتھ  
 نچھارے ہاتھ کاٹنا تو امام محمد نے اسکو ان دعوہ اتفاقی و اختصانی سب میں یکساں قطع عمد کے جاری کیا چنانچہ لفظ مطلق  
 شعر ہو لیکن اتنا فرق ہو کہ اگر قطع خطا سے عفو ہو تو مجروح کے ہتائی مال سے یہ عفو مجبور ہوگا اور اگر قطع عمد ہو تو اسکا عفو  
 کل مال سے ہوگا کیونکہ قطع عمد کا موجب یہ کہ قصاص واجب ہو اور اس سے کچھ وارثوں کا حق متعلق نہیں ہو کہ یہ کل مال  
 نہیں ہے یعنی یہ نقطہ انتقام اور بدل کی ٹھنڈک ہو اور مال نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی میت لے دھبت کی ہو کہ میری زمین  
 فنان شخص کو عاریت دیا ہے۔ رہا قطع خطا فودہ مال واجب کرنا ہو اور مال سے وارثوں کا حق متعلق ہونا ہے تو اس سے  
 عفو فقط ہتائی سے مجبور ہوگا۔ وقال و اذا قطعت المرأة بذر رجل فزوجهما علی یدہ ثم مات فلما ہر شہما  
 و علی عاقلین الدیمان کان خطا وان کان عمدا ففی مالہما و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ لان العفو عن  
 الید اذا لم یکن عفو عما یحدث نہ عندہ فالتزویج علی الید لایکون تزویجا علی ما یحدث نہ ثم القطع  
 اذا کان عمدا یلوی ہذا تزویجا علی القصاص فی الطرف و ہو لیس بالمال فلا یصلح ہر الا سیما علی تقدیر  
 اسقوط فیجب ہر المثل و علیہا الدیۃ فی مالہا لان التزویج وان کان ضمن العفو علی ما بین ان شأ  
 استہ اما لے لکن عن القصاص فی الطرف فی ہذہ الصورۃ و اذا سری تبین انہ قتل النفس ولم  
 یتناول العفو فجب الدیۃ و تجب فی مالہا لانہ عمد و القیاس ان یجب القصاص علی ما بینا۔ اگر ایک  
 عمدت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ پر نکاح کیا یعنی ہاتھ کا عوض و واجب تھا اسکا  
 نکاح کا عوض ٹھہرایا پھر یہ شخص اس زخم سے مر گیا تو عورت کے واسطے ہر المثل واجب ہو گیا یعنی جبکہ دخول واقع ہوا ہوا اور عورت  
 کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی بلکہ ہاتھ کاٹنا خطا ہے ہوا اور اگر عمد آئے ہاتھ کاٹا ہو تو دیت عورت کے مال میں  
 واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہوا سوائے کہ ہاتھ سے عفو کرنا جب اس چیز سے عفو ہوا ہوا ہاتھ کے دھم سے پیدا ہوا  
 تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنا اس چیز پر نکاح ہوگا جو ہاتھ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے یعنی جان کی دیت پر نکاح  
 واقع ہوگا۔ پھر اگر ہاتھ کاٹنا عمد آ ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ مال نہیں ہے تو وہ ہر نہیں ہو سکتا  
 خصوص در صورتیکہ وہ قصاص ساقط بھی ہو گیا تو ہر المثل واجب ہوگا اور عورت پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اسکا  
 کہ نکاح کرنا اگر عفو کو متضمن ہو چنانچہ ہم اسکو اشارۃ لہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن قطع عمد کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص



سے طلع ہو کر جان کی ہلاکت تک پہنچا تو ظاہر ہوا کہ نفل نہیں بلکہ قتل نفس ہوگا اس کے عوض دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس عورت کے مال میں قرار پائی گی کیونکہ یہ قتل عمد واقع ہوا ہے اور قیاس یہ تھا کہ قصاص واجب ہو گیا کہ جینے اور پر بیان کیا ہے نفس یعنی قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہو گیا۔ اور  
اذا وجب لها مهر النفل وعليها الدية تقع المقاصدة ان كانا على السواء وان كان في الدية فضل  
حردہ علی الورقة وان كان في المهر حردہ الورقة عليها واذا كان القطع خطا يكون هنا تزوجا علی  
ارشش البید واذا سری لے النفس تبين انه لا ارشش للبید وان ائسمی معدوم یجب مهر النفل كما اذا  
تزوجها علی مانی البید ولا شئ فیها ولا تقاضا لان الدية تجب علی العاقله فی الخطا والمهر لها  
اور جب عورت کے واسطے مهر النفل واجب ہوا اور عورت بدیت واجب ہوئی پس دو وزن برابر ہوں تو دو وزن میں مقاصد  
مرفوع ہو جائیگا اور اگر دیت میں کچھ زیادتی ہو جو عقد زیادہ ہو وہ عورت کے وارثوں کو دے پس دیگی اور اگر مہر میں کچھ زیادتی  
ہو تو ورثہ اس عورت کو دے پس دینگے اور اگر یہ نفع خطا سے واقع ہوا ہو تو یہ نکاح اس ماجہ کے جہاں واقع ہوگا۔ پھر جب  
طلع سے اس کی جان تک زخم ساری ہو یعنی جان جاتی رہی تو ظاہر ہوا کہ ماجہ کے واسطے کچھ ارشش نہیں ہے اور جو مہر سہمی ظہر  
تھا وہ نہ دار نہ ہر النفل واجب ہوگا جیسے کسی عورت سے اس امر پر نکاح کیا کہ جو میرے ماجہ میں ہو وہ تیرا مہر ہے حالانکہ زخم  
میں کچھ نہیں تھا تو مهر النفل واجب ہوتا ہے۔ اور وضع ہو کہ اس صورت میں دیت و مهر النفل میں مقاصد نہیں ہوگا اس واسطے  
کہ خطا کی صورت میں دیت اس کی مددگار برادری کے واجب ہوگی اور مہر عورت کے واسطے واجب ہوگا۔ قال ولو تزوجها  
علی البید وما یکفی منها او علی الجنایۃ فمات من ذلک والقطع عمد فلها مهر مثلها لان هذا تزوج علی بقصاص  
وهو لا یصلح مهر فوجب مهر النفل علی ما بینا وصار کما اذا تزوجها علی غیره خنزیر ولا شئ علیها لانه لما جعل  
القصاص مهر فقد رضی بسقوطه بحکم المهر فیسقط اصله کما اذا اسقط القصاص بشرط ان یصیر الا فان سقط  
اصلہ وان کان خطا یرفع عن العاقله مهر مثلها لانه اگر عورت سے اس ماجہ کے قطع پر اور جو اس سے پیدا ہو دو وزن  
پر نکاح کیا یا جنایت پر نکاح کیا پھر اسی زخم سے مرگیا حالانکہ ماجہ کا ثنائی عورت کے واسطے مهر النفل واجب ہوگا کیونکہ  
ہ قصاص پر نکاح ہوا اور وہ مہر نہیں ہو سکتا و مهر النفل واجب ہوگا جیسا کہ پہلے بیان کیا ہے اور یہ ایسا ہوگا جیسے عورت  
سے شرب غیرا سو پر نکاح کیا تو مهر النفل واجب ہوگا کیونکہ عورت بدیت یا قصاص کچھ واجب ہوگا اس واسطے کہ مرد نے جب قصاص  
کو مہر قرار دیا تو بہت مہر کے ہاں ساقط ہونے پر راضی ہو گیا تو اس کا قساق مطلقا ساقط ہو جائیگا یعنی اگر جب بہت مہر باقی  
نہ رہی جب بھی ساقط ہو جائیگا جیسے کسی نے اس شرط پر قصاص ساقط کیا کہ وہ مال ہو ماسوائے تو قصاص ساقط ہو جائیگا  
یعنی اگر قاتل اس کے بعد دیت منظور کرے تو بھی قصاص ساقط ہو جائیگا اور اگر یہ فضل خطا ہو تو عورت کی مددگار برادری سے  
بعد اس کے مهر النفل کے ساقط ہو جائیگا۔ ولهم ثلث ما ترک وصیۃ کان هنا تزوج علی الدیۃ وہی تصلح مهر  
الا انه یعتبر بقدر مهر النفل من جمیع المال لانه فی بعض مرض الموت والتزوج من الخواص الا صلیۃ و  
البعی فی حق الزیادۃ علی مهر النفل لانه مما باق فیکون وصیۃ یرفع عن العاقله لانہم یحملون غنما من  
المال ان ترجع علیہم بموجب جنایتها وبنده الزیادۃ وصیۃ لهم لا هم من اهل الوصیۃ لانہم لیسوا یقبلہ  
فان کانت تخرج من الثلث سقط وان لم تخرج یسقط ثلثه وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما کذلک الجواب فیما  
اذا تزوجها علی البید لان العود عن البید غفر عما یکدر منہ عندھا فانفقوا بہا فی العسلین۔ پھر جیسے  
مددگار برادری کے ذریعہ بعد عورت کے مهر النفل کے ساقط ہوا دیکھیں پھر دیت تک کی تنائی بھی عاقلہ کے واسطے



و میت ہوگی یعنی بعد ہر اٹھل کے جس قدر میت باقی رہی اسکا ایک تہائی بھی مدگار برادری کے واسطے سے ساقط ہوگا اس واسطے  
 کہ نکاح مذکور دیت پر واقع ہوا ہو تو یہ ہنر غلو حالانکہ مرد مذکور مرض الموت میں تھا تو میت تہائی بطور وصیت جائز ہوگی اور  
 ریت ایسی چیز ہے کہ وہ ہر ہو سکے گی لیکن اتنی بات جاننا چاہیے کہ غلو دیت میں سے بقدر ہر اٹھل کے پورے مال سے بھر  
 ہوگا کیونکہ نکاح کرنا عاونیج اصلہ میں ہے اور ہر اٹھل سے زیادہ میں غفلت صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ مرد مذکور مرض الموت  
 میں ہو اور ہر اٹھل سے زیادتی محایات ہے پس یہ بطور وصیت جائز ہوگی اور یہ مدگار برادری سے ساقط ہو جائیگی یعنی ہر اٹھل  
 کل اور باقی کی تہائی بطور وصیت کے مدگار برادری سے ساقط کیا جائیگا کیونکہ عورت کی طرف سے مدگار برادری والے  
 یہ بوجھ اور ٹھٹھتے ہیں پس یہ امر حال ہے کہ عورت اپنی مدگار برادری سے وہ مال واپس لے جو عورت کے جرم سے واجب ہوا ہے  
 چہرہ تہائی ہو بطور زیادتی ہو عاقلہ کے واسطے بطور وصیت ہو جائیگی اس واسطے کہ وہ لوگ وصیت کی لیاقت رکھتے ہیں کیونکہ  
 وہ لوگ اس شخص کے قاتل نہیں ہیں پس اگر تہائی سے یہ زیادتی نکلتی ہو تو ساقط ہو جائیگی اور اگر نہ نکلتے تو اسکی تہائی  
 ساقط ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے اس عورت سے ہاتھ کے قطع پر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے  
 اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک قطع سے عفو کرنا اسکی ساریت سے بھی عفو ہے تو خطا اور عمدہ دونوں صورتوں میں صاحبین  
 کا جواب واحد ہے۔ اگرچہ جنایت سے عفو براسریت پر نکاح نہ ہو۔ قال ومن قطعت یدہ فاقطع لہ  
 سن الیہ ثم مات فانه یقتل لمقتضی سنہ لانه تبین ان الجنایۃ کانت قتل عمدہ حق لمقتضی لہ العفو و  
 استیفاء القطع لایوجب سقوط القود کمث لہ القود اذا استوفی طرف سن علیہ القصاص وعن الی یوسف  
 انه یسقط حقنی القصاص لانه لما اقدم علی القطع فقد ابرأہ عما درارہ و نحن نقول انما اقدم علی القطع  
 طمانئۃ ان حقہ فیہ و بعد السراۃ تبین انه فی القود فلم یکن سرکاعۃ بدون العلم بہ۔ اگر ایک شخص زینکا  
 ہاتھ عموماً ٹانگ بھر قاطع سے دیکھ کے واسطے ہاتھ کا قصاص لے لیا گیا بھر ساریت زعم کی وجہ سے زینکا دھڑلے اس کے  
 قصاص میں قتل کیا جائیگا کیونکہ زینکا موت سے مراد ظاہر ہوتی کہ قاطع کا جرم قتل عمد تھا اور دیکھو در واقع قصاص  
 تھا اور ہاتھ کاٹنے کا قصاص نہ تھا اس کے قصاص قتل کو ساقط نہیں کرتا چہ اگر ایک شخص کے واسطے دوسرے برفی قصاص  
 واجب ہوا بھر اسکا ہاتھ یا باؤن کاٹ دیا تو اسکا قصاص ساقط نہ ہوگا اور ابو یوسف سے لا اور یمن روایت ہے کہ  
 اگر ایک شخص قاص ساقط ہو جائیگا اس واسطے کہ زمین نے جب ہاتھ کاٹنے پر اقدام کیا یعنی ہاتھ کا قصاص لینے پر اقدام کیا تو قاص  
 کو اس کے واسطے سببری کیا اور ہم کہتے ہیں کہ زمین نے قصاص قطع پر اس واسطے اقدام کیا تھا کہ وہ اسی قدر باقی گمان  
 کرنا تھا حالانکہ سرایت زعم کے بعد ظاہر ہوا کہ اسکا قاص قتل ہو تو یہ حکم نہیں دیا جائیگا کہ بھر جانے اس نے قصاص سے  
 سات کیا ہے۔ قال ومن قتل ولیہ عمدہ فاقطع ید قاتلہ ثم عفا وقد قضی لہ بالقصاص اولم یقبض فعلى  
 قاطع الی مدیۃ الیہ عند الی حنیفۃ رحمہ و قال لا شئی علیہ لانه استوفی حقہ فلا یضمنہ و ہذا لانه استوفی حقہ  
 النفس بجمیع اجزا ہا و لہذا اولم یغفر لایضمنہ و کذا اذا سری و ما برأہو ما عفا و ما سری او قطع ثم حوڑ  
 قبل بالبر او بعدہ و صار کما اذا کان لہ قصاص فی الطرف فقطع اصابعہ ثم عفا لایضمن الاصلی لہ  
 انه استوفی غیر حقہ لان حقہ فی القتل و ہذا قطع و ابانہ و کان القیاس ان یجب القصاص الا انہ  
 سقط للشیئۃ فان لہ ان یلغیہ تعاد و اذا سقط وجب المال و انما لایجب فی الحال لانه یحتل ان یغیر  
 قتل بالسرۃ فیکون مستوفیا حقہ و ملک القصاص فی النفس ضروری لایظہر الا عند الاستیفاء  
 و العفو و الا علی خاص لانه تصرف لہ فاما قبل ذلک لم یظہر لعدم الضرورۃ بخلاف ما اذا سری لانه یتغافل



واما اذا لم یصلح ما ساری قلنا انما یقین کونه قطعاً بغیر حق بالبر حتی لو قطع و اعفا و برأ تصحیم اذلی  
 بنا اختلاف و اذا قطع ثم عجز رقبه قبل البر فهو استيفاء و لو عجز بعد البر فهو علی هذا الخلاف یصح  
 و الاصل ان کان کانت تابعاً یا بالکف فالكف تابع لما عجز ضابطاً بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس  
 من کل وجه۔ امام محمد نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا دل عمتاً قتل کیا گیا مثلاً وہ کاردت عداً آگیا پس زید نے اُس کے  
 قاتل کا ہاتھ کاٹا پھر اُسکو دفن معاف کر دیا خواہ اُس کے واسطے قصاص کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں دیا گیا تھا و امام ابو حنیفہ  
 کے نزدیک زید پر اُس کے ہاتھ کی وجہ واجب ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ کچھ نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ اُس نے اپنا حق  
 حاصل کیا و وہ ضامن نہ ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اُسکو قاتل کی جان و جمیع اجزاء تلف کرنے کا استحقاق حاصل تھا (اور  
 انہیں اجزاء میں سے ہاتھ بھی ہے) اور اسی واسطے اگر اُس نے عفو نہ کیا ہو تو کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اہ اسی طرح اگر ہاتھ  
 کاٹنے کا دھم ساری ہوا کہ جان جاتی رہی اور اچھا نہ ہوا ہاتھ کا زخم ساری نہیں ہوا اور اُس نے عفو نہیں کیا یا اُس نے ہاتھ کاٹا پھر  
 اچھا ہونے کے بعد یا اچھے ہونے سے پہلے گردن کاٹ دی تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور یہ معاملہ ایسا  
 ہوگا جیسے اُسکو ہاتھ کے قصاص کا حق حاصل تھا پس اُسے انگلیاں کاٹیں پھر عفو کیا و وہ انگلیوں کا ضامن نہیں ہوگا  
 و امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ زید نے اپنے حق کے سوائے دوسری چیز حاصل کی اس واسطے کہ اُسکو قتل کا استحقاق حاصل  
 تھا حالانکہ بیان اُسے ہاتھ کاٹ کر الگ کر دیا پھر قیاس یہ تھا کہ زید پر اس ہاتھ کا قصاص واجب ہو لیکن جو کچھ شہرہ کے  
 قصاص سا قطع ہو گیا کیونکہ اُسکو جان مارنے کے بدل میں ہاتھ تلف کرنے کا اختیار تھا اور جب قصاص سا قطع ہوا و مال  
 واجب ہوگا جو اچھے ہو جانے کے بعد واجب الاہ و اہوگا اور فی الحال اس واسطے نہیں واجب ہوتا ہے کہ شاید ہاتھ کا زخم  
 سڑتے کر کے اُس کے قتل تک زہت پہنچا دے و زید اپنا استحقاق پھر اپنے مال پر جانچا یعنی ہاتھ کاٹنے کا مال ان اسی وقت  
 تک لازم ہو کہ قاتل نہ کرنا ہاتھ کاٹنے سے نہ ہو۔ اور اگر مرگیا تو اگر اُس نے قصاص میں قتل کر دیا اور واضح ہو کہ قاتل کے  
 نفس میں قصاص کی ملکیت بقدر ضرورت پہنچے ملی مقتول کو نفس قاتل کی ملکیت مطلقہ حاصل نہیں ہے بلکہ ضرور یہ ہو چکا  
 تھا کہ قصاص حاصل کرنے کے وقت احوال کو نہ کرنے کے وقت باعرض اپنے کے وقت ہوتا ہے کیونکہ یہ ہر ایک اُسکی نفس میں قاتل  
 ہوا ہے اس سے پہلے وہ یہ ملکیت بوجہ ضرورت کے ظاہر نہ ہوگی بخلاف اسکے الگ ہاتھ کاٹا سادی ہو گیا اور وہ مرگیا تو اسوجہ  
 سے ضامن نہیں ہوتا کہ اُس نے اپنا حق قصاص حاصل کر لیا اور اگر اُس نے عفو نہیں کیا اور زخم ساری ہوا تو بالافتاق ضامن  
 نہ ہوتا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ نافع ہاتھ کاٹنا اس وقت ظاہر ہوگا کہ زخم اچھا ہو جائے حتی کہ اگر اُس نے ہاتھ کاٹا اور  
 قصاص عفو نہیں کیا اور زخم اچھا ہو گیا تو صحیح ہے کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام رحم کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر  
 اُس نے ہاتھ کاٹا پھر اچھے ہونے سے پہلے اُسکی گردن کاٹی تو یہ استيفاء قصاص ہے اور اگر اُس نے اچھے ہونے کے بعد گردن کاٹی  
 تو اس میں بھی اختلاف ہے یعنی امام رحم کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی صحیح ہے اور واضح ہو کہ انگلیاں اگرچہ جو ہیں تجلی  
 کے قاتل ہیں تو مقصود ملکیت سے تجلی بھی انگلیوں کے قطع ہونے دو دن میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے قطع ہونے  
 ہاتھ دونوں وغیرہ کے یہ ہر طرح سے جان کے قطع ہیں۔ قال و من له القصاص فی الطرف اذا استوفاه  
 ثم ساری ارجل النفس و مات یفمن و یت النفس عند ابی حنیفہ رحم و قال لا یفمن لانه استوفی حقه و  
 هو القطع و لا یکن التقیید بوصف اسلامه لانه من سبب القصاص ادا الاحترار عن السراية یفمن  
 فی دسہ نصار کا امام و البراغ و الحجام و المامور بقطع الید۔ اہ میں شخص کے واسطے اطراف یعنی ہاتھ بائیں  
 و غیرہ میں سے کسی کا قصاص واجب ہو چاہا پھر اُسے اپنا قصاص لے یا یعنی ہاتھ کاٹ لیا پھر اس زخم کی سزا بت سے اُسکی جان



جانی رہی و امام ابوحنبلہ کے نزدیک قصاص لینے والا اسکی جان کی دیت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ضامن ہوگا (اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اسولے کے قصاص لینے والے نے اپنا حق لینے کا حق حاصل کر لیا اور اس کے ساتھ یہ قید نہیں ملکتی کہ جو جگہ کاٹا کر وہ سلامت رہے کیونکہ ایسی قید لگانے میں قصاص کا قصاص بن ہو جائیگا اسولے کے سرایت سے بچاؤ اس کے اختیار میں نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسا امام و بزرگ و حجام و جلود و جگہ کاٹنے کے واسطے امور ہوئے یعنی شہداء امام المسلمین نے کسی جہر و غیرہ کا جگہ کاٹا اور وہ زخم کی سرایت سے مر گیا تو امام ضامن نہیں ہے۔ اور اسی طرح بزرگ لینے جائزوں کا لشکر مارنے والا یا حجام لینے پھینکے لگانے والا اگر استاد کے موافق کام کرے پھر زخم کی سرایت سے تلف ہو تو وہ ان نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر قاضی نے جلود کو روکا جگہ کاٹنے کے واسطے علم کیا یا شکر دیکھ کے جگہ میں آکر پیدا ہو گیا اور اس نے حبیب کو حکم دیا کہ میرا جگہ کاٹ دے پس اگر اسکی سرایت سے جان تلف ہو تو وہ ان نہیں ہے۔ اور اسی طرح بیان جس نے قصاص لیا اس نے اپنا حق حاصل کر لیا اور ساری ہونا اس کے اختیار میں نہیں ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا ولہذا نہ قتل بغیر حق لان حقہ فی القلع و ہذا وقع قتل و لہذا وقع ظلم کا ان قتل و لہذا جرح اقصیٰ ہے فوات الحیوة فی مجری العادة و ہو سببی القتل الا ان القصاص سقط للشبهة فوجب المال بخلاف ما استشهدا بہ من المسائل لانه مکلف فیہا بالفعل اما تقلدہ کا امام او عقدہ کا فی غیرہ نہ ہوا۔ اور امام ابوحنبلہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے کیونکہ اس کا حق نہ جگہ کاٹنے میں نہ مالا کہ یہ قتل واقع ہو گیا اسی واسطے اگر ظلم واقع ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے یعنی اگر عتھا جگہ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان جلنے تک پہنچا تو قصاص واجب ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی جراحت واقع ہوئی کہ عادت کے موافق جان جانے تک نجات آئی اور قتل کے معنی میں ہیں لیکن قصاص اس وجہ سے ساقط ہوا کہ شبہہ موجود ہے و مال واجب ہوا بخلاف ان مسائل کے جنہے فقہاء نے استدلال کیا ہے یعنی حجام و بزرگ و غیرہ کہ انہیں جگہ کاٹنے والا اس فعل پر امور ہر خواہ بطریق خلاف جیسے امام و قاضی ہے اور یہ بطور جاریہ جیسے حجام و بزرگ ہے۔ اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ امور جو نے سے استحقاق سے زیادہ کوئی امر حاصل نہیں ہوتا پس فرق شکل ہے و اشد قصاصے اعلم۔ قالوا اجابات لا تشفیہ بوصف السلامة کا لرمی اسے الحکمی و فیما نحن فیہ لا الترام ولا وجوب الادب و مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبهہ بالاصطیاد۔ اور جہاں مورد اجبی ہوں انہیں سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے جیسے حربی کو تیرا رہا یعنی اس میں یہ قید نہیں ہے کہ وہ ان کسی مسلمان کو نہ لگے اور رہا یعنی قصاص کا مسئلہ جس میں گفتگو کرتے ہیں اس میں الترام نہیں اور نہ وجوب و اسولے کے عفو کرنا مندوب ہے پس قصاص بالقسم اطلاق ہے یعنی اجابت و اجابت ہے پس یہ فکار مارنے کے مشابہ ہوا لینے فکار مارنے میں ہر شرط کو محفوظ کی جان سلامت رہے حتیٰ کہ اگر شکار کا جیر کسی آدمی کے لگا دہ ضامن ہوگا اسی طرح اگر جگہ کاٹنے میں جان لگے تو وہ ضامن ہے۔

## باب الشہادۃ فی القتل

یہ باب مکمل میں گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

قال ومن قتل ولہ ابنان حاضر و غائب فاقام الحاضر البینۃ علی القتل ثم قدم الغائب فانہ یعبر البینۃ عند الی حنیفۃ رحمہ و قال لا یعید و ان کان خطا لم یعدہ بالاحل و کذا قال الدین یقولون لا یجوز علی اخر۔ اگر دیکھتا مقتول ہوا اور اس کے دو بھائی ہیں ایک حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے پس حاضر نے قاتل پر قتل



گواہ قائم کیے پھر غائب بھی حاضر ہوا تمام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ گواہوں کا اعادہ کرے اور صاحبین کے نزدیک اعادہ  
 نہیں کرے گا پس یہ صورت اختلافی ہے اور اگر قاتل مذکور خطا قاتل ہو گیا لا جملہ اعادہ نہیں ہے۔ اور اسی طرح ان کے باب کا اگر کسی پر  
 قرضہ ہو تو بھی بالا جملہ اعادہ نہیں ہے۔ اور قاتل تا وقت حاضر ہونے غائب کے بالا جملہ قید رکھا جائیگا اور جب تک  
 غائب حاضر نہ ہو تب تک بالا جملہ قصاص کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ غائب کی غیر حاضری میں حاضر کیا لا جملہ قصاص لینے کا اختیار  
 نہیں ہے۔ الکفایہ۔ پس اختلافی صورت محض عمل میں غائب کے گواہ اعادہ کرنے میں ہے۔ لہذا فی الخلافۃ ان المقصود  
 طریق الوراثۃ کالدین و ہذا لانه عوض عن نفسه فیکون المالك فيه لمن له المالك فی المعوض كما  
 فی الدیۃ و لهذا لو القلب لا یكون للمیت و لهذا یسقط بعفوہ بعد الجرح قبل الموت فینتصب احد  
 الورثۃ خصما عن الباقین۔ مسئلہ خلافہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسی چیز ہے جو بطریق وراثت کے عمل میں  
 لایا جاتا ہے جیسے قرضہ ہوتا ہے لینے پہلے اور فک کی ملک حاصل ہوتی ہے پھر وارث کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قصاص  
 تو مقتول کی جان کا عوض ہوتا ہے جبکہ واسطے عوض لینے جان میں ملکیت حاصل ہو اسی کے واسطے عرض یعنی قصاص میں  
 ملکیت حاصل ہوگی جیسے دیت میں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر قصاص بدل کر مال ہو جائے تو وہ بیت کے واسطے ہوگا اور  
 اسی واسطے اگر بیت لے بعد جرح ہونے کے قاتل کو عفو کر دیا پھر مراد قصاص ساقط ہو جاتا ہے پس قصاص کی صورت میں  
 سب وارثوں کی طرف سے ایک وارث ختم ہو سکتا ہے۔ یعنی جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرضہ کسی ایک وارث  
 کو پھری میں لایا تو یہ وارث اپنے ساتھی وارثوں کی طرف سے بھی مدعا علیہ ہو جائیگا یعنی قرضہ اہل کے واسطے جو حکم اس حاضر  
 پر دیا جائے وہ جملہ وارثوں پر نافذ ہوگا چنانچہ کتاب القضاء میں مذکور ہوا ہے اسی طرح جب قصاص بھی بمنزلہ قرضہ کے ہے  
 اور بیت کی طرف سے ایک وارث حاضر ہوا اور اسے قاتل پر قصاص ثابت کر دیا تو سب وارثوں کے واسطے بھی بیعت  
 کافی ہے اور ولایت غائب کو دوبارہ گواہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے اور امام ہر کے  
 نزدیک گواہ اعادہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ولہ ان القصاص طریق الخلافۃ دون الوراثۃ الا تری  
 ان ملک القصاص ینتبت بعد الموت والمیت لیس من اہل الخلافۃ الہین والدیۃ لایمن اہل  
 الماک فی الاموال کما اذا نصب شبکہ وتعلق بہا صید بعد موتہ فانہ یلک و اذا کان طریقہ الالبان  
 ابتداء لا ینتصب احدہم خصما عن الباقین فیعید البیتۃ بعد حضورہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل  
 یہ ہے کہ طریقہ قصاص تو طریقہ خلوت ہے اور طریقہ وراثت نہیں ہے کہ نہیں دیکھتے ہو کہ مقتول کو قصاص کے بعد ملکیت حاصل  
 ہوتی ہے حالانکہ بیت کو یہ باقی نہیں ہے پس یہ اسی واسطے ہے کہ اسکا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے بخلاف قرضہ و دیت کے  
 کیونکہ بیت کو اموال میں ملکیت کی ممانعت حاصل ہے (لہذا بیت کو اسی کے مال سے کفن دیا جاتا ہے اور اسی کے مال سے  
 اس کے قرضے ادا کیے جاتے ہیں تو اسکا مال ابھی باقی ہے) اور جیسے ایک چڑیا رنے ایک جال لگایا اور چڑیا کی موت  
 کے بعد اس میں شکار پھنسا تو چڑیا اس شکار کا مالک ہوگا اگرچہ مر گیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہوئی کہ قصاص کا طریقہ  
 ابتدائی اثبات ہے تو ایک وارث باقی وارثوں کی جانب سے ختم نہیں ہو سکتا لہذا غائب جب حاضر ہو تو وہ اپنی گواہی کا  
 اعادہ کرے گا۔ فان اقام القاتل البیتۃ ان الغائب قد عفا فالشاہ خصم ویسقط القصاص لانه ادعی علی  
 الحاضر سقوط حقہ فی القصاص اسے مال دلا یکنہ اثباتہ الا باثبات العفو من الغائب فینتصب  
 الحاضر خصما عن الغائب و کذلک عبد بن رجلین قتل عمرا و احد الرجلین غائب فهو علی ہذا لما بینا۔  
 پھر قاتل نے اس حاضر پر اپنے گواہ قائم کیے کہ وارث غائب نے مجھے خون عفو کیا ہے تو اس کے گواہ سمع ہونگے اور وارث



حاضر کا خصم قرار دیا جائیگا اور قاتل سے قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ اس قاتل نے جس حاضر پر گویا دعویٰ کیا کہ قاتل  
حق قصاص ساقط ہو کر مال کی جانب منتقل ہو گیا اور قاتل اپنے اس دعویٰ کا اثبات صرف اسی طور پر کر سکتا ہے کہ غائب  
کی جانب سے عفو کرنا ثابت کرے پس اس بارہ میں جو وارث حاضر ہو وہ غائب کی طرف سے خصم ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر ایک  
غلام دو شخصوں میں مشترک ہو اور یہ غلام عفو قاتل کیا گیا اور دونوں مالکین میں سے ایک حاضر ہو اور ایک غائب ہو تو یہ  
بھی ایسا ہی حکم ہو جس مذکورہ بالا۔ قال فان كانت الاولیاء ثلثہ فشهدا شتان منهم علی الآخر انہ قد عفا  
فشهدا وتما باطلہ و هو عفو منہما لا نہما یجران بشہادتهما اسے انفسہما مستحکم و هو انقلاب القود مالا یجر اگر  
مقتول کے اولیاء تین شخص ہوں اور ان میں سے دو وارث نے حاضر ہو کر قیسرے وارث پر یہ گواہی دی کہ اُس نے قصاص  
عفو کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی بطل ہو جائیگی ان دونوں کی طرف سے عفو قرار دیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی  
کے ذریعے اپنی ذات کے واسطے نفع کھینچتے ہیں اور نفع یہ ہے کہ قصاص بدل کر مال ہو جائے۔ فان صدقہما انتقال  
فان صدقہما انتقالا معناه اذا صدقہما فقد اقر بثلثی الدیۃ لہما فصیح اقرارہ الا انہ مدعی  
سقوط حق الشہود علیہ و ہو یکر فلا یصدق و یعزم نصیبہ۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کی ہے  
کل دیتان تیون وارثون من تین تہائی تقسیم ہوگی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ فقط قاتل نے ان دونوں کی تصدیق  
کی ہوئے وارث سم نے کذب کی زبان سب میں دیت تہائی ہوگی اسلئے کہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی  
تو اس نے تہائی دیت کا ان دونوں کے واسطے اقرار کیا تو اسکا اقرار صحیح ہوا لیکن وہ قیسرے وارث کا حق ساقط ہو گیا  
کامعی ہو جیسرے گواہی گئی ہو حالانکہ قیسرے مدعی اس سے منکر ہو تو قیسرے مدعی قاتل کی تصدیق نہوگی پس اُسکے حصہ دیت کا حکم  
ہوگا۔ وان کذبہما فلا شیء لہما ولا اخر ثلث الدیۃ معناه اذا کذبہما القاتل ایضا و ہذا لانہما اقرار علی انفسہما  
بسقوط القصاص فقبل و ادعیاء انقلاب نصیبہما مالا فلا یقبل الا بحد و ینقلب نصیب الشہود علیہ  
مالا لان دعواہما العفو علیہ و ہو منکر بمنزلۃ ابتداء العفو منہما فی الشہود علیہ لان سقوط القود مضاف  
الیہما وان صدقہما الشہود علیہ و حصہ عزم القاتل ثلث الدیۃ الشہود علیہ لا قرارہ لہ بحدک سارہ اگر  
قاتل نے ان دونوں گواہوں کی تکذیب کی تو اُسکے واسطے کچھ نہوگا اور قیسرے کے واسطے تہائی دیت لیگی اور اس مسئلہ  
کے معنی یہ ہیں کہ جیسے قیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی ہے ان دونوں کو جھوٹا بتلوا دیے ہیں قاتل نے  
بھی ان دونوں کو جھوٹا بتلایا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنی ذات پر قصاص ساقط ہونے کا اقرار کیا تو انکا اقرار بطل  
ہوگا بھران دونوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ انکا حصہ قصاص بدل کر مال ہو گیا تو یہ نیز حجت کے قبول نہوگا لیکن جس وارث  
پر انھوں نے گواہی دی تو اسکا حق قصاص بدل کر مال ہو جائیگا اسلئے کہ ان دونوں کی طرف سے قیسرے پر عفو کا دعویٰ  
اگرنا نہ ہو کہ وہ منکر ہو ایسا قرار دیا گیا کہ ان دونوں کی طرف سے ابتداء عفو ہو کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا انھیں دونوں کی  
طرف منسوب ہے اور اگر قیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کی تصدیق کی لیکن قاتل نے تکذیب کی تو قیسرے وارث  
کے واسطے قاتل اُسکے حصہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اُسکے واسطے اُسکے حصہ دیت کا اقرار کرتے ہوئے قال و اذا  
شهد الشہود انہ ضربہ فلم یقبل صاحب فراس حتی بات خلیۃ القود اذا کان عدا لان الثابت ان  
کا ثابت معاثرۃ فی ذلک انقصاص علی ما بینا و الشہادۃ علی قتل العمد تحقق علی ما بینا و الشہادۃ علی قتل العمد تحقق علی ما بینا و الشہادۃ  
الموت بسبب الضرب انما یعرف اذا صار بالضرب صاحب فراس و مات و تاویلہ ان شہادۃ  
انہ ضربہ لشیء جارح۔ اگر گواہوں نے یہ پر گواہی دی کہ اسے مارا گیا ہے۔



قودیر پر قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ ضرب عمد ہو اسواسے کہ جو امر گواہی ثابت ہو وہ ایسا ہی جیسے آنکھوں دیکھے ثابت ہوا  
 حالانکہ آنکھوں دیکھے کی صورت میں قصاص واجب ہو جیسا کہ پہلے ابتدائے کتاب میں بیان کیا اور قتل عمد گواہی ہی پر مختصراً  
 جوتی ہو کیونکہ ضرب کی وجہ سے موت آئی طور پر پہچانی جاتی ہے کہ جب ضرب سے وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مر گیا اور مسند کی تاویل یہ کہ  
 وہ قصاص اسوقت واجب ہوگا جب گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اُس نے مجھ کو مارنے والی چیز سے مارا تھا۔ اور یہ اسوقت واجب  
 کہ وزن گواہ مختلف نہوں۔ قال واذا اختلف شاهد القتل فی الايام او فی البلد او فی الذی کان بہ القتل فهو باطل  
 لان القتل لا یعاد ولا یکبر القتل فی زمان او فی مکان غیر القتل فی زمان او مکان آخر و القتل بالعصا غیر القتل  
 بالصلح لان الثانی عمد والا اول شبه العمد و یختلف حکما ہما نکات علی کل قتل شہادۃ فرد و کذا اذا قال احد ہما  
 قتلہ بعضا و قال الآخر لا ادری بای شئی قتلہ فهو باطل لان المطلق لغاۃ المقتد۔ اور اگر قتل کے دو ذوق  
 گواہوں نے دن میں یا شہر میں یا اس آدھ میں جن سے قتل واقع ہوا، اختلاف کیا تو یہ گواہی باطل ہو یعنی مثلاً ایک نے  
 کہا برادر جمعہ قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ پروردگار نے قتل کیا یا ایک نے کہا کہ شہر لکھنؤ میں اور دوسرے نے کہا کہ شہر فیروز  
 میں قتل کیا یا ایک نے کہا کہ تھانہ سے مارا اور دوسرے نے کہا کہ لکھنؤ سے مارا تو یہ باطل ہو اسواسے کہ قتل کا اعادہ، یکبار  
 نہیں ہو سکتی اور جو قتل کہ ایک وقت یا ایک جگہ میں ہو وہ اس قتل سے جو دوسرے وقت میں یا دوسری جگہ میں ہو مطلقاً  
 اور اسی طرح لاٹھی سے قتل دوسرا ہو اور ہتھیار سے قتل دیگر ہو کیونکہ ہتھیار کا قتل ز قتل عمدی اور لاٹھی کا قتل شبہ العمدی  
 اور باق دو ذوق کے احکام میں اختلاف ہے تو ہر ایک قتل پر مرتب ایک گواہ رہ گیا۔ اور اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اُس نے  
 لاٹھی سے قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ مجھے یہ نہیں معلوم کہ کس چیز سے قتل کیا تو بھی باطل ہو اسواسے کہ مطلق اور مقید  
 میں مغایرت ہے۔ قال وان شہد انہ قتلہ و قال لا ادری بای شئی قتلہ ففیہ الدیۃ مستحسانا و القیاس ان  
 لا تقبل ہذہ الشہادۃ لان القتل یختلف باختلاف الازمان و جمل المشہود بہ وجہ الاستحسان انہم شہدوا  
 بقتل مطلق و المطلق بسبب محل وجب اقل موجبہ و ہوالدیۃ ولانہ محل اجماع فی الشہادۃ علی  
 اجماعہم بالمشہود علیہ ستر علیہ و اولوا الذہن فی کفی العلم بطاہر ما ورد باطلاقہ فی اصلاح ذات البین  
 و ہذا فی معنایہ فلا یثبت الاختلاف بالشک و تجب الدیۃ فی مال لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم  
 العاقلۃ۔ اور اگر دو ذوق گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس قاتل زید نے بکر کو قتل کیا ہے اور دو ذوق نے کہا کہ ہم  
 نہیں جانتے کہ کس چیز سے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ ایسی گواہی قبول  
 نہ ہو کیونکہ اگر قتل مختلف ہونے سے حکم قتل بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ بیان جس چیز سے قتل کیا وہ مجہول ہے۔ استحسان  
 کی وجہ یہ ہے کہ آنکھوں نے قتل مطلق کی گواہی دی اور مطلق کچھ محل نہیں ہے (بلکہ سہمی) پس قتل کے دو ذوق موجب یعنی  
 قصاص و دیت میں سے جو کچھ ضروری ہوگا اور وہ دیت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ گواہی میں گواہوں کا اجماع کرنا  
 اس امر پر مجہول ہوگا کہ آنکھوں نے قاتل پر احسان کیا تا کہ اُس کے حق میں پردہ پوشی ہو (حالانکہ اگر قتل آنکھوں سے معلوم تھا۔ اگر  
 کہا جائے کہ بھرا آنکھوں نے جو کچھ بولا تو فاسق ہوئے جواب یہ کہ فاسق نہوں گے) اور نہ جاننے میں اپنے دروغ کی آنکھوں نے  
 تاویل اس حدیث سے نکالی جو باہمی مسلمانوں کی اصلاح کے لیے جھوٹ بولنے کی اجازت میں اردی کہ اُسکو ظاہر اطلاق  
 پر مجہول کیا اور یہ امر بھی اصلاح کے معنی میں قرار دیا پس جب شک ہو کہ آنکھوں نے ایسا کیا ہو تو شک کی وجہ سے گواہی  
 کا اختلاف ثابت نہ ہوگا اور یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ قتل بین اصل یہ ہے کہ عمد ہو (پس خطا ہو نا  
 بہل چاہیے حالانکہ اسکی دلیل موجود نہیں) تو یہ دیت مدکار برادر ہی پر لازم نہوگی۔ واضح ہو کہ محل مطلق میں



فرق ہے کہ جو عمل وہ ہے جس میں چند معانی کا استنباط ہو اور ذرا معلوم ہو۔ پھر اگر کسی دلیل سے کوئی معنی متعین ہوں تو اس پر عمل ہوتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ اس کے معنی معلوم ہونے میں لیکن اس کے تحت میں کوئی فرد مختلف اصناف کے مندرج ہوتے ہیں جو کسی فرد کو لے لیا جاوے ہر حال مطلق پر عمل ہو جائیگا کیونکہ ذات معلوم ہی جیسے اللہ تعالیٰ نے قوم موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ اذبحوا بقرۃ۔ تو بقرہ مطلق ہے کہ سپید یا سرخ یا زرد کسی رنگ کی ہو اور ان دو طرحی وغیرہ کسی سن کی ہو اور بالو پہل چلانے والی کسی قسم کی ہو لہذا اس پر عمل ممکن ہے اسی واسطے حدیث میں آیا کہ اس حکم کے وقت بنی اسرائیل جس کسی کا کہ قربان کرنے جائز ہو جاتا لیکن ان لوگوں نے سختی کی تو اللہ تعالیٰ نے انہیں سخت کر دیا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کہتے رہے کہ فاعملوا ما توامرون۔ یعنی جو تم کو حکم دیا گیا اس پر عمل کر دو۔ مگر انہوں نے بار بار بدبھاکہ اوع لئار بک انجی یعنی بار بار بدبھاکہ سن کیا ہے اور رنگ کیا ہے اور کام میں کسٹھل ہوا بالو ہو جاتی کہ امر شدید ہو گیا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا انظر ہذا واما کا دا یفعلون۔ یعنی ان لوگوں نے ایسی گامے تلاش کر کے فرج کی اور قرب نہیں تھا کہ فرج کریں یعنی گرائی زمین کی دھسے اس پر عمل کرتے نہیں نظر آتے تھے۔ دوسری مثال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمبر کفار کو ظہار میں تخریر رقبہ کا حکم دیا حالانکہ ملک آجی میں مومن و کافر دو وزن ہونے میں پس ہم لوگ جائز رکھتے ہیں کہ چاہے مومن آزاد کرے یا کافر آزاد کرے جائز ہے۔ اور مجمل کی مثال جیسے کسی نے کہا کہ زید کا بچہ کچھ حق ہے تو یہ محض مجمل ہے حتیٰ کہ گالی و قذف وغیرہ بھی حق ہوتا ہے اور اس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ علی ما قالوا۔ اور جس حدیث کی طرف اشارہ کیا کہ اصلاح باجمعی میں جوڑے بولنا لفظ ہر حدیث جائز ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اہل عدل و انصاف باہم لکر دو وزن دشمنوں میں صلح کریں کہ ہر ایک سے دوسرے کو کچھ بات پہونچا دیں مثلاً زید و بکر میں دشمنی ہے پس اہل عدل نے زید سے کہا کہ تجھے جانا کہ بکر تھوڑا پتا مہربان بھائی جانا ہے اور بکر تم اسکو دشمن کہتے ہو و علیٰ ذاک بکر کی طرف بھی ایسا ہی زید سے پہونچایا اور یہ امر اقل ہے کہ اہل ایمان باہم بھائی بھائی ہیں اور مومنین باہم ایک دوسرے پر مہربان ہیں اور ما محمد اسکے حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کچھ میں تمکو ایسی بات نہ بتلاؤں جو وزن کو زدہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے افضل ہو عرض کیا گیا کہ ان یا رسول اللہ ضرور فرمائیے آپ نے فرمایا کہ وہ باجمعی اصلاح ہے اور فرمایا کہ باجمعی فساد ہے دین کا منہ نہ دالا ہے سدوا ما للترسی وسمو ما بن جان و انما فی الادب و احمد وغیرہم۔ اور کثرت طرق سے بدرجہ شہرت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و اذا قرر جلان کل واحد منہما ان قتل فلانا فقال الولی قتلناہ جمیعاً فله ان یقتلہما وان شہدوا علی رجل ان قتل فلانا و شہد اخرون علی آخر یقتلہ و قال الولی قتلناہ جمیعاً بطل ذلک بلکہ و افرق ان الاقرار و الشہادۃ یتناول کل واحد منہما و جود کل القتل و وجوب القصاص و قد حصل التذیب فی الاول من المقر و فی الثانی من المشہود و غیر ان تکذیب المقر و المقر فی بعض ما قر بہ لایبطل اقرارہ فی الکی و تکذیب المشہود و الشاہد فی بعض ما شہد بہ بطل شہادۃ اصلان ان تکذیب نفسیق و فسق شاہد ینع القبول اما فسق المقر لایمنع صحۃ الاقرار۔ اگر دو شخصوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلان شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے پس زید کے دلی نے کہا کہ تم دو وزن نے اسکو قتل کیا ہے تو اسکو اختیار ہے کہ ان دو وزن کو تو کرے یعنی دو وزن سے قصاص لے اور اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسے زید کو قتل کیا ہے اور وہ دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص پر گواہی دی کہ اسے زید کو قتل کیا ہے تو زید کے دلی نے کہا کہ تم دو وزن نے اسکو قتل کیا ہے تو یہ سب باطل ہو گیا اور اقرار دو گواہی میں فرق یہ ہے کہ اقرار دو گواہی میں سے ہر ایک مشتعل ہے کہ ہر ایک مقرر شہاد سے پورا قتل اور وجوب قصاص پایا گیا پھر اقرار کی صورت میں مقر لے یعنی دلی کی طرف سے تکذیب پیدا ہوئی یعنی ہر ایک



سے پورا نکل نہیں بلکہ اُسے دوزن کو قاتل ٹھہرا یا اور دوسری صورت یعنی گواہی میں بھی دلی کی طرف سے تکذیب کی گئی ہو یعنی اُسے دوزن کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فرق گواہ نے جہر گواہی دی اُسی کو پورا قاتل ٹھہرایا تھا تو گواہ اپنے گواہ کو تکذیب کی اور یوں کہا کہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دوزن مگر اُس کے قاتل ہو مگر اقرار دوزن گواہی میں فرق یہ نکلا کہ اقرار الیہ جہر کے مقررہ اگر مقرر کے بعض اقرار میں تکذیب کرے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہر کیونکہ جو نے مقرر سے بھی اقرار جہر کیا اور اگر شہود نے وہی نے اپنے گواہ کو اُسکی بعض گواہی جھٹلایا تو گواہی بالکل باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اُسکو جھٹلانا نفی میں ہے یعنی گواہ کا کہنا کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کا فاسق ہونا اُسکی گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اور رہا مقرر کا فاسق ہونا اُس کے اقرار صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اقرار صحیح رہا۔

## باب فی اعتبار حالہ القتل

یہ باب حالت قتل کو اعتبار کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن رمى مسلماً فارتد المرمى اليه والعياذ بالستر ثم وقع به السهم فعلى الرامى الدية عند ابى حنيفة وقال لا شئى عليه لانه بالارتداد سقط تقويم نفسه فيكون سبب الرامى عن موجب كما اذا ابرأه بعد الحرح قبل الموت وله ان الضمان بحسب الفعل وهو الرمى اذ لا فعل منه بعده فغير حاله الرمى والمرمى له فيها تقويم ولهذا يعتبر حاله الرمى في حق القاتل حتى لا يحرم برودة الرامى بعد الرمى وكذا في حق التكفير حتى يجاز بعد الحرح قبل الموت والفعل وان كان عمداً فالقود سقطا شبهة ووجبت الدية - اگر ایک نے دوسرے مسلمان کو نیر مارا مثلاً دیسے بکر کو نیر مارا یا بھر جھکوتر مارا وہ مرتد ہو گیا نفوذ باستر من ذلک - پھر بعد مرتد ہونے کے یہ نیر اُس کے بدن کو لگا کہ وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیر مارنے والے پر دیت واجب ہوگی سارہ جہاں نے فرمایا کہ اگر کچھ نہیں واجب ہوگا (اور یہی قول مالک وشافعی و احمد رحمہم) - اور تقویر مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً بکر ایک جماعت ثقات مسلمانوں میں بائین کرتا اور دین کے بارہ میں جھگڑتا ہے اور زید دوزخ بھر کر کے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور اسلام سے بھر گیا اور زید اس سے واقف نہیں مگر زید نے تیر پھینکا اور تیر مذکور کے اُس وقت لگا کہ وہ مرتد ہو گیا تھا چنانچہ ان عامل گواہوں نے یہ گواہی ادا کی تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک زید دیت کا ضامن ہے جو مرتد کے وارثوں کو ملیگی اور صاحبین کے نزدیک زید پر کچھ نہیں اور یہی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا مذہب ہے۔ م کیونکہ بکر سے مراد ہونے کی وجہ سے اپنا تقویم ذاتی ساقط کر دیا تو وہ زید کو تاوان فعل سے بری کرنے والا ہو گیا جیسے مجروح قبل موت کے بری کر دے تو وہ بری ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان بوجہ فعل زید کے واجب ہوا یعنی تیر مارنے سے تاوان واجب ہے کیونکہ زید کی طرف سے بعد تیر پھینکنے کے کوئی فعل نہیں پایا گیا تو تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوگی اور تیر پھینکنے کی حالت میں بکر کی ذات متقوم تھی یعنی اُس وقت زید مسلمان تھا اور چونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوتی ہے لہذا شکار حلال ہونے میں بھی تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے چنانچہ اگر کسی نے شہیہ بڑھ کر تیر پھینکا پھر نفوذ باستر مرتد ہو گیا پھر یہ تیر اس شکار کے لگا تو وہ حلال رہیگا اور بعد پھینکنے کے اُس کے مرتد ہو جانے سے شکار حرام نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم کفارہ دینے کے حق میں ہے چنانچہ اگر کسی مسلمان کو خطا سے مجروح کیا پھر اُسکی موت سے پہلے کفارہ کا پردہ آنا ذکر دیا تو جائز ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ جو اپنے مالے کا فعل اگرچہ فعل عمدہ لیکن شبہہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوا اور اُس کے مال میں دیت واجب ہوئی۔

ولو رمى اليه وهو مرتد فاسلم ثم وقع به السهم فلا شئى عليه في قولهم جميعاً وكذا اذا رمى حرباً فاسلم



لان الرمی ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا یقلب موجبا لصیرورہ مستقوما بعد ذلک  
اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ زید نے بکر کی جانب ایسی حالت میں تیر بھینکا کہ بکر مر جائے تو بکر کے تیر لگا اور  
مرگنا بالاجل اور حنیفہ صاحبین کے قول میں زید پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی جانب تیر بھینکا  
بس وہ مسلمان ہو گیا پھر یہ غیر اس کے لگا اور مر گیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ یہ بھینکانا موجب ضمان  
منعقد نہیں ہوا کیونکہ محل لینے میں مزید حاجی کچھ محل منقوم نہیں تھا زید کے منقوم ہو جانے کے زید کا فعل بدل کر موجب  
ضمان نہ ہوگا۔ قال وان رمی عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع أسهم به فعليه قيمة للمو لے عند ابی حنیفہ رحمہ۔  
اگر دیہے کسی غلام کو قیر مارا اور نہ نو ذیر اس تک نہیں پہنچا تھا کہ غلام کے مولے نے اس کو آزاد کر دیا پھر اس کے تیر لگا کہ  
وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک زید پر اس غلام کی قیمت اس کے مولے کے واسطے واجب ہوگی۔ وقال محمد بن  
علیہ فصل ما بین قیمت مر سیا اسے غیر مر می وقول ابی یوسف رحمہ مع قول ابی حنیفہ رحمہ ان العتق  
قاطع للسرا یة واذا انقطعت بقی مجرد الرمی و هو جناية ینتقض بها قيمة الرمی الیہ بالاضافة الی  
ما قبل الرمی بحسب ذلک۔ اور امام محمد نے کہا کہ قیر مارنے والے پر غلام مر می اور غیر مر می دونوں حالتوں کی قیمت  
کافرق واجب ہوگا۔ اور ابو یوسف رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہوا امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنا قاطع سرایت ہوا  
جب سرایت منقطع ہوئی تو خالی تیر بھینکا رہ گیا اور قیر بھینکا ایک جرم ہے جس سے غلام کی قیمت میں جسکی جانب تیر بھینکا  
کی آجاتی ہے نسبت اس حالت کے قیر بھینکنے سے پہلے تھی تو یہی فرق واجب ہوگا۔ واضح ہو کہ اگر ایک غلام کا  
اٹھ لانا مجروح کیا پھر مولے نے اس کو آزاد کر دیا پھر اس کے بعد زخم لے سرایت کی کہ وہ مر گیا تو بعد آزادی کے سرایت کرنے سے  
کچھ نہیں واجب ہوا اور یعنی نہ دیت واجب ہوتی ہے اور نہ قیمت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس  
مقام پر ہوگا کیونکہ جب قیر اسکی جانب متوجہ ہوا تو گویا وہ موت کے کنارہ لگا گویا زخمی ہوا پھر جب مولے نے اس کو آزاد  
کر دیا پھر تیر لگا تو گویا بعد آزادی کے زخم سرایت کر گیا پس دیکھا جاوے کہ تیر بھینکے جانے سے پہلے اسکی کیا قیمت  
تھی اور بعد قیر متوجہ ہونے کے کیا قیمت ہے پس جو کچھ فرق ہو ہی واجب ہوگا۔ ولہذا انہ لصیر قاتلا من وقت الرمی  
لان فعله الرمی و هو مملوک تک الحالہ فحسب قیمتہ بخلاف القطع والجرح لانه انما قاتل بعض المحل و  
انہ یوجب الضمان للمو لے و بعد السرا یة لو وجب شیئ لوجب للعبد فتصیر النہایة مخالفة للبدایة لانه  
الرمی قبل الاصابة لیس بالکفایت شیئ لانه لا اثر لہ فی المحل و انما قلت الرغبات فیہ فلا یجب بقیہ  
فلا تخالف النہایة والبدایة فحسب قیمتہ للمو لے و زفر رحمہ وان کان یخالفنا فی وجوب القيمة لظہر  
اسے حالۃ الاصابة فاحجة علیہ ما حققناہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا تیر بھینکنے  
کے وقت سے قاتل ہو جائیگا اس واسطے کہ تیر بھینکا اس کا فعل ہے اور غلام اس حالت میں مملوک ہے تو اس غلام کی قیمت  
واجب ہوگی برخلاف قطع و جرح کے کیونکہ یہ بعض محل کا اتلاف ہے اور یہ مولے کے واسطے ضمان واجب کرتا ہے اور زخم سرایت  
کرنے کے بعد اگر کوئی چیز واجب ہو تو وہ غلام کے واسطے واجب ہے و انتہا میں یہ ابتدا سے مخالفت ہو جائیگا اس واسطے کہ سرایت  
بعد کچھ واجب نہیں ہوتا ہے اور تیر مارنا جب تک نہ پہنچے تب تک اتلاف نہیں ہے اس واسطے کہ محل میں کوئی اثر اس کا  
نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس غلام کے خرید میں رغبت کم ہو گئی کہ اسکی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا و انتہا سے  
انتہا میں مخالفت نہیں ہوتی تو اس غلام کی قیمت اس کے مولے کے واسطے واجب ہوگی اور زفر رحمہ استدلال کرتے ہیں جو کچھ  
حالت پر نظر کر کے قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں مگر وہ جسے تحقیق کیا وہ ان کے اوپر حجت ہے



قال ومن قضی علیہ بالرجم فرماہ رجل ثم رجع احد الشہود ثم وقع بہ السهم فلا شئ علی الراس  
 لون المعتبر حالہ الرمی و ہو مسلح الام فیہا۔ اگر ایک شخص پر رجیم ہے جانے کا حکم دیا گیا پھر ایک شخص نے  
 اسکی جانب تیر پھینک کر اس پر ہنوز تیر نہیں لگا تھا کہ زنا کے گواہوں میں سے ایک پھر گیا (حتی کہ رجیم نہیں رہا) پھر یہ  
 تیر اس کے لگا اور وہ مر گیا تو پھینکنے والے پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ تیر پھینکنے کی حالت معجزہ اور اس حالت میں اس کا خون  
 مسلح تھا۔ و اذا رمی النجوسی صیدا ثم اسلم ثم وقعت الرمیۃ بالصید لم یوکل وان رماہ و یوسل  
 ثم تجسس البیاض بالسد اکمل لان المعتبر حال الرمی فی حق النحل والحرث اذا الرمی ہوالنہ کا کہ قحجہ  
 لا ہلیۃ و انسلا بہا عندہ۔ اگر بچوسی نے شکار کو تیر مارا پھر تیر گھٹنے سے پٹے وہ سلطان ہو گیا پھر شکار کو تیر لگا تو یہ  
 شکار نہیں کھایا جائیگا اور اگر سلطان ہونے کی حالت میں اس نے تیر پھینکا پھر شکار تک پہنچنے سے پہلے وہ خود باندھ گیا  
 ہو گیا پھر شکار کے تیر لگا تو یہ شکار کھایا جائیگا کیونکہ شکار کے حرام یا حلال ہونے کے حق میں تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہی  
 کیونکہ پھینکنا ہی قحجہ ہی تو پھینکنے ہی کے وقت قحجہ کی ہانت با دم لیا ت سنہرے۔ و لو رمی النحر صیدا ثم اسلم  
 ف وقعت الرمیۃ بالصید فعلیہ الجزاء وان رمی حلال صیدا ثم احرم فلا شئ علیہ لان الضمان انما  
 بحکم بالتعدی و ہو رمیۃ فی حالہ الاحرام و فی الاول جو محرم وقت الرمی و فی الثاني حلال فلہذا  
 افرقا و اللہ اعلم بالصواب۔ اگر ایک شخص نے جو احرام میں ہو شکار کو تیر پھینکا پھر احرام سے خارج ہو گیا پھر یہ  
 تیر شکار کو لگا تو اس پر جزا ہے عیدہ واجب ہوگی۔ اور اگر ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال ہے پھر قحجہ پہنچنے سے پہلے حلال  
 باندھ لیا پھر شکار کو تیر لگا تو اس پر کچھ واجب نہوگا کیونکہ شکار کا جزا نہ تو بھی واجب ہوگا کہ احرام میں تعدی سنہرے  
 اور یہ بھی ہوگا کہ حالت احرام میں تیر مارے اور بیان پہلی صورت میں تیر مارنے کے وقت وہ محرم ہے اور دوسری  
 صورت میں تیر مارنے کے وقت حلال ہے لہذا دونوں کے حکم میں فرق ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## کتاب الدیات

ایک کتاب دیتوں کے بیان میں ہے۔

قال و فی شبہ العمدۃ مغلطہ علی العاقلہ و کفارۃ علی القاتل و قدر میناء فی اول الجنایات  
 شبہ عمدہ کے قتل میں قاتل کی مددگار برادری پر دیت مغلطہ اور قاتل پر کفارہ ہے اور جس نے اسکو کتاب الجنایات میں  
 بیان کیا ہے۔ اور یہی ظاہر مذہب شافعی ماحم ہے۔ قال و کفارۃ عتق رقبتہ مؤمنۃ لقولہ تعالیٰ فخر بہ  
 رقبتہ مؤمنۃ الا یہ۔ اور شبہ عمدہ کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بردہ مؤمنہ آزاد کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خلاصہ کے بارے میں  
 قاتل کو حکم دیا کہ رقبتہ مؤمنہ آزاد کرے۔ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین بہذا النص۔ پھر اگر بردہ مؤمنہ  
 نہ پاسے تو اسی آیت کے حکم سے دو مہینہ بے دہے روزے رکھے۔ ولا یجزئی فیہ الا طعام لانه لم یرد بہ نص  
 و المقادیر تعرف بالتوقیف ولا نہ جعل المذکور کل الواجب بحرف الظاہ و لکن کل المذکور علی  
 ما عرف۔ اور اس کتاب میں ساتھ سکینوں کو کھانا دینا کافی نہیں ہے (اگرچہ کفارہ ظہار میں کافی ہے) کیونکہ کھانا  
 دینے کے واسطے کوئی نص وارد نہیں ہوئی حالانکہ تقادیر کا بچانا شارع کے آگاہ کرنے پر منحصر ہے اور اس دلیل سے  
 کہ نص میں حرف فام کے بعد جو مذکور کیا یہی کل واجب ہے یا اسوجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے چنانچہ اصل لفظ میں بچشت  
 معلوم ہو چکی ہے۔ و یجزئہ رخصۃ احد ابویہ مسلم لانه مسلم بہ و الظاہر سلاۃ اطرافہ و لا یجزئہ مافی لبطن



لانہ لم تعرف حیاتہ ولا سلامتہ۔ اور اس کفارہ میں ایسا وہم و جہتا بچہ جائز ہے جس کے والد بن میں سے کوئی مسلمان ہو  
 کیونکہ یہ بچہ بھی اسی کے تابع ہو کر مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ کافی ہے کہ بچہ ہر اسکے اطراف سلامت میں اور جو بچہ ہنوز  
 میں ہو اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ اسکی زندگی یا اطراف کی سلامتی ابھی معلوم نہیں ہے۔ قال و ہوا الکفارة  
 فی الخطا لما تلوناہ و دیتہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما عن اللابل اربعاً عاشر و عشر و نبت  
 مخاض و خمس و عشر و نبت لبون و خمس و عشر و نبت حقة و خمس و عشر و نبت جذعة و قال محمد  
 و الشافعی رحمہما اثنتا ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون نبتہ کلھا خلفات فی بطونھا اولادھا لقولہ  
 علیہ السلام الا ان قلیل خطا العمد قلیل السوط و العضا و فیہ مائتہ من اللابل اربعون منها فی بطونھا  
 اولادھا و عن عمر و زید رحمہما ثلثون حقة و ثلثون جذعة و لان دیتہ شہبہ العمد اغلط و ذلک فیما قلنا  
 و لما قولہ علیہ السلام فی نفس المؤمن بائتہ من اللابل و ما رویاہ غیر ثابت لا اختلاف الصحابہ فی فی  
 صفة التغلیظ و ابن مسعود رحمہما قال بالتغلیظ ارباعاً کما ذکرنا و ہو کالمرفوع فیعارض بہ۔ اور کفارہ  
 قتل خطا کی صورت میں ہے بدلیل اس آیت کے جو ہم نے اوپر تلاوت کی اور شہبہ لعمد کی دیت ۱۴۱ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما  
 کے نزدیک سوا دنت میں اس طرح کہ چار قسم کے جادین از انجلیک بچیس نبت مخاض میں اور بچیس نبت لبون میں اور بچیس  
 حقة میں اور بچیس جذعہ میں۔ اور امام محمد و شافعی نے فرمایا کہ تین قسم کے اوٹ باعتبار دانٹون کے یہ جادین تین جہیم  
 و تیس حقة و چالیس نبتہ کہ سب خلفہ ہوں جنکے بیٹوں میں انکی اولاد ہو یعنی یہ چالیس سب انتیان ہوں جو جننے کے  
 قابل ہوں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطا و عمد کا مقول وہ ہے جو کوڑے و عمار سے مقول  
 ہو اور اسکی دیت میں سوا دنت میں جنہیں سے چالیس ایسی انتیان ہوں جنکے بیٹوں میں انکی اولاد ہو رواہ ابن جابر  
 وغیرہ۔ اور حضرت عمر و زید رحمہما سے بابت رضی اللہ عنہما سے تیس حقة و تیس جذعہ کی روایت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شہبہ لعمد  
 کی دیت بہ نسبت خطا کے زیادہ سخت ہے اور سختی اسی صورت میں ہوگی جو ہم نے بیان کیا اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کی  
 دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مؤمن کی دیت میں سوا دنت میں رواہ ابن جابر و انسائی و  
 ابن خزیمہ وغیرہم۔ اور جو حدیث امام شافعی و محمد نے روایت کی وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہ رضی  
 عنہم کا اختلاف ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تغلیظ کو چار قسم کے اسنان میں بیان کیا جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے اور  
 یہ بمنزلہ حدیث مرفوعہ کے ہے پس اسکے ساتھ معارضہ قائم ہوگا۔ غرض ہم نے یہ ثابت کیا کہ لغرض نہ ارد ہے کیونکہ سوا دنت تو ہم  
 حدیث میں بھی موجود ہیں جو امام محمد و شافعی نے روایت کی اور دونوں میں موافقت ہے لیکن امام محمد کی حدیث میں تفصیل  
 زیادہ موجود ہے اور اسی کے موافق حضرت عمر و زید کا قول ہے پس اگر عیبت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کے مخالف ثابت  
 ہو تو نہ ترک ہوگا اس واسطے کہ حدیث مرفوعہ کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا۔ قال ولا یثبت التغلیظ الا فی  
 اللابل خاصۃ لان التوقیف فیہ فان قضی بالذبح فی غیر اللابل لم یتغلظ لما قلنا۔ اور واضح ہو کہ دیت کی  
 سختی فقط اونٹوں میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹوں ہی کے بارہ میں شاعر کی طرف سے آگاہی دی گئی ہے اگر سوائے  
 اونٹوں کے کسی چیز سے دیت کا حکم دیا گیا تو اس میں تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ قال و قتل الخطا تجب  
 بہ الدیۃ علی العاقلۃ و الکفارة علی الغافل لما یئاس قبل قال والدیتہ فی الخطا مائتہ من اللابل ارباعاً  
 عشر و نبت مخاض و عشر و نبت لبون و عشر و نبت حقة و عشر و نبت جذعہ  
 و ہذا قول ابن مسعود رحمہما و انما اخذنا نحن و الشافعی بہ لروایتہ ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی



قتیل قتل خطا خمساً علی نحو ما قال ولان ما قلناه اخفت لکان الیق بحالہ الخطا ولان الخطا علی مہذوب  
غیر ان عند الشافعی رحمہ لیقضی لبشرین ابن لبون مکان ابن مخاض واکچہ علیہ مارونیاہ۔ اور قتیل  
خطا میں واقع ہو اُسکی دیت مدگار برادری پر واجب ہوتی ہو اور کفارہ کا برہ آورہ آزاد کرنا قاتل پر واجب ہوتا ہو پیل  
مذکورہ بالا یعنی ابتدا کتاب الجنایات وغیرہ میں آیت سے استدلال بیان کر دیا اور قتل خطا کی دیت سوار نہ میں جنہیں  
پانچ قسم کے اسنان ہیں یعنی میت میت مخاض اور میت لبون اور میت ابن مخاض اور میت حنہ اور میت جذہ ہیں  
اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ رواہ ابو داؤد و مسکت عنہ المنذری۔ اور یہی عمر بن خزم کے فرمان رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم میں مذکور ہے۔ اور چنے و شافعی نے اس قول کو واسطے اختیار کیا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے  
قول کے مثل خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خطا کی دیت میں  
اسی طرح پانچ اسنان کا حکم دیا تھا اور اس دلیل سے جو چنے بیان کیا ہے یہ زیادہ لکھا ہو کہ یہ حالت خطا سے زیادہ مستحب  
ہو واسطے کہ خطا کا معذور ہوتا ہو لیکن شافعی کے نزدیک استقدر فرق ہو کہ بجائے میت ابن مخاض کے بیس ابن لبون  
ہیں اور جو روایت چنے بیان کی وہ امام شافعی کے قول پر محبت ہے۔ خطاب نے معالم السنن میں کہا کہ سولہ شافعی  
کے میں یہ کسی کا قول نہیں جانتا ہوں۔ قال ومن العین الف وینار و من الورق عشرة الاف  
درہم وقال الشافعی رحمہ سن الورق اثنا عشر الفا لما روی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قضی بذلک ولما روی عن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ  
وسلم قضی بالذبح قتل العشرة الاف درہم و تاویل ما روی انہ قضی من درہم کان وزنها وزن  
ستہ و قد کانت کذلک۔ اور اگر ادھون کے سواے سونے و چاندی سے یہ دیت اور کھائے پس اگر سونے  
سے ہو تو ایک ہزار دینار میں اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم ہیں یعنی وزن سبب کے دس ہزار درہم ہیں دہی قول  
نوری و ابو نوری) اور امام شافعی (و مالک و احمد و اسحاق) نے فرمایا کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہیں کیونکہ ابن عباس  
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مقدار کا حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی  
و ابن ماجہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار درہم کا حکم دیا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکی تاویل یہ ہے کہ بارہ ہزار درہم  
بوزن ستہ تھے اور سابق میں درہم اسی طرح کے تھے۔ یعنی سابق میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال ہوتا تھا پھر  
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ اختلاف مذاکرہ ہر دس درہم کا وزن سات مثقال قائم کر دیا  
لیکن شیخ مصنف نے جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کی وہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا  
قول ہے ایسا ہی امام محمد نے آئمہ میں روایت کیا لیکن اس سے معارض وہ ہے جو عبد الرزاق نے بسند صحیح عمر بن عبد العزیز  
سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ فرمان لکھا کہ سونے و دھات پر ہزار دینار میں  
اور چاندی و دھات پر بارہ ہزار درہم ہیں اور بسند صحیح کمال رح سے بھی اسی کے مثل روایت کیا اور اس میں اگرچہ انقطاع  
ہے لیکن جامع سے نزدیک محبت ہے اور امام محمد نے آثار میں بھی تاویل کی بارہ ہزار کی روایت بوزن ستہ ہے پس اختلاف  
رہے ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال لا تلبث الدبہ الاسن ہذہ الا نواع اثنتہ عشرۃ عند ابی حنیفۃ رحمہ و قالانہا  
ومن البقر ما ثاقبقرۃ ومن الغنم ما ثاقبقرۃ ومن الخیل ما ثاقبقرۃ کل حلقۃ زبان لان عمر رضی اللہ عنہ ہکذا جعل  
علی اہل کل مال منہا ولہ ان التقدير انما یستقیم بشئ معلوم کمالیۃ و ہذہ الاشیاء مجہولۃ کمالیۃ و ہذہ



لا تقدیر ہا ضمان و التقدير بالذلیل عرف بالآثار المشہورۃ عند منافی غیر ما ذکر فی ہذا لعل بانہ لعل  
 علی الزیادۃ علی ما فی حلقہ او ما تنسی بقدرۃ لا یجوز و ہذا آیتہ التقدير بذلک ثم قیل ہو قولہ لعل فی رفع الخ  
 وقیل ہو قولہا۔ اور دیت کا ثبوت سوائے ان الاصل علیہ فی ثبوت سوائے اوٹ دوسرے دینے والے کسی دوسرے مال  
 سے نہیں ہوتا ہے یا امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ان تینوں اقسام سے دیت کی تقدیر ہوتی ہے اور سوائے  
 سے دو سو گائے اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں ہیں اور ملے سے دو سو ملے ہیں کہ ہر ملے دو کپڑے ہوں اس واسطے کہ حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے ان مالوں میں سے ہر مال واسطے پر اسی طرح مقدار فرمایا رواہ محمد بن الحسن فی الآثار۔ اور امام ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز سے مقدار کرنا بھی ٹھیک ہوتا ہے کہ اسکی مالیت معلوم ہو اور یہ چیزیں گائے و بکری و ملے ایسی چیزیں  
 ہیں کہ انکی مالیت بھول ہو اور اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی تاوان کا اندازہ نہیں کیا جاتا، ہر ان اوٹ کی  
 مالیت بھی غیر مقرر ہے لیکن اوٹ کے ساتھ اندازہ کرنا ہلکا آثار مشہورہ سے معلوم ہوا کہ یہ آثار کسی دوسرے مال کی بابت  
 موجود نہیں ہیں۔ اور واضح ہو کہ امام محمد نے کتاب العاقل میں بیان کیا کہ اگر دلی مقتول نے دو سو ملے یا دو سو گائے سے  
 زیادہ پر صلح ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ دو سو ملے یا دو سو گائے سے دیت کی تقدیر شرعی ہے یعنی صلح  
 جیسی زیادتی سے جائز نہیں ہوتی کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہو تو معلوم ہوا کہ دو سو ملے یا دو سو گائے کی تقدیر شرعی ہے  
 پھر بعض مسئلہ نے کہا صلح جائز ہونے کا مسئلہ امام ابو حنیفہ و صاحبین سب کا قول ہے پس اگر ایسا ہوتا ختمون ائمہ بائع  
 اور بعض نے فرمایا کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبین کا قول ہے۔ و اندازہ مذکور صرف صاحبین کا قول ہو گا جسکی بنا  
 پر صلح جائز ہوگی اور ترجمہ کہتا ہے کہ ظاہر ایسی اصح ہے اس واسطے کہ امام محمد نے آثار میں بطریق ابو حنیفہ باستناصح حضرت عمر  
 رضی اللہ عنہ سے رعایت کی کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے اور  
 گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکریوں والوں پر ایک ہزار بکریاں اور ملے والوں  
 پر دو سو ملے ہیں۔ ہ۔ پھر امام محمد نے کہا کہ ہم ان سب کا اختیار کرتے ہیں اور ابو حنیفہ صاحبین سے صرف اوٹ و درہم و  
 دینار کا اندازہ ہے۔ ہ۔ پس اس سے ظاہر ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف بقرل صاحبین ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال  
 و دیر المرأة علی النصف من دیر الرجل و قد ورد فی اللفظ موقوف علی علی بن عمر فوعا اسے لے لینی  
 علیہ السلام و قال الشافعی رحمہما دون الثلث لا تنصف و امامہ فیہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ  
 و الحجۃ علیہ مار و نیاہ لہم و لان حالہا نقص من حال الرجل و منفعتهما اقل و قد ظہر اثر نقصان  
 فی التخصیف فی نفس فلذا فی اطرافہا و اجزائہا اعتبارا بہا و بالثلث و ما فوقہ۔ امام محمد نے بیوہ کو  
 لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اور یہ لفظ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول وارد ہوا۔ رواہ ابی ہشیم عن النخعی  
 عنہ منقطعاً عن الشیبی عنہ منقطعاً۔ اور یہ حکم حدیث مرفوعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہوا (لیکن صحیح نہیں ہے)۔  
 اور امام شافعی نے فرمایا کہ جس عورت کی دیت بقدر تہائی دیت مرد کے ہو اس میں عورت کے واسطے تخصیف ہونگی اور اس  
 مسئلہ میں شافعی کے لیے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیشوا ہیں (اگرچہ شافعی رحمہ کے نزدیک تقلید صحابی حجت نہیں ہے)۔  
 و لیکن ہم نے جو روایت بیان کی وہ اپنے علوم کے ساتھ شافعی پر حجت ہے یعنی اس میں مطلقاً مرد سے عورت کی دیت تہائی  
 ہو اور اس قیاس کی دلیل سے کہ عورت کا حال بہ نسبت مرد کے ناقص ہے اور عورت کی منفعت بھی مرد سے کمتر ہے اور  
 بالاتفاق جان کی دیت کی تخصیف میں عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوا پس اسی طرح دیگر اجزاء و اطراف میں بھی بقیاس  
 دیت نفس کے اور بقیاس تہائی و زائد کے بھی تخصیف جاری ہوگی۔ خلاصہ کہ باہر جاع جان کی دیت میں مرد کا



عورت کی دیت آدمی پر اور ہر جمع علماء متفق ہیں جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا اور جان کے سوا  
 ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر ایسا عقد ہو جسے جرمانہ کی مقدار نہ ہو دیت تک پہنچے نہ اس میں بھی عورت کے واسطے  
 مرد سے نصف جرمانہ ہو گا اور اس میں بھی امام شافعی کا اتفاق ہو گا اگر جرمانہ کی مقدار تھائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے  
 نزدیک عورت کے واسطے نصف ہوگی اور شافعی کے نزدیک دو وزن برابر ہیں۔ اور یہ سب مسلمان مرد و عورت کا بیان تھا  
 قال و دیت المسلم و الذمی سوار و قال الشافعی رحم دیت الیہودی و النصرانی اربعۃ الاف و درہم و دیت  
 المجوسی ثمان مائۃ درہم و قال مالک رحم دیت الیہودی و النصرانی ستۃ الاف و درہم لقولہ علیہ السلام  
 عقل الکافر نصف عقل المسلم و لعل عندہ اثنا عشر الفا۔ مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت ہمارے نزدیک  
 برابر ہے (اور یہی حربی مستان کا ظہور نکافی) اور امام شافعی (راحمہ) نے کہا کہ یہود و نصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہیں  
 اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں اور امام مالک نے کہا کہ یہودی و نصرانی کی دیت چھ ہزار درہم ہے۔ اس دلیل سے کہ حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ رواہ الاربعۃ عن عبد اللہ بن عمر و کذا احمد و  
 اسحاق و ابن زرارہ و رواہ الطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور مسلمان کی پوری دیت امام مالک کے نزدیک بارہ ہزار درہم  
 ہے۔ اس کا نصف چھ ہزار درہم دیت کافر ہوگی اور چونکہ اس حدیث کی روایت نسائی و احمد وغیرہ میں دی ہے  
 اہل ذمہ و اہل کتاب و کافر و معادی آیا لہذا امام مالک نے یہود و نصاریٰ کی تقصیر کی۔ وللشافعی رحم ماروی ان  
 النبی علیہ السلام جعل دیت النصرانی و الیہودی اربعۃ الاف و درہم و دیت المجوسی ثمان مائۃ درہم و حکم  
 اور امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے نصرانی و یہودی کی دیت  
 چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم قرار دی۔ چنانچہ عبد الرزاق نے کتاب العقل میں عمر بن شیبہ سے  
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر مسلمان پر جسے کسی مرد کلابی کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم مفروض پائے  
 اس اسناد میں تابعی و صحابی دونوں ساقط ہیں۔ اور شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی حکم روایت کیا  
 و رواہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ رالیہ اشعار الترمذی۔ اور یہی حکم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شافعی و ابن  
 ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمہم اللہ  
 سے روایت کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام دیتہ کل ذی عہد فی عہدہ العرب دینار و کذلک قضی ابو بکر  
 و عمر رضی اللہ عنہما و مارواہ الشافعی رحم لم یعرف راویہ و لم یندک فی کتب الحدیث و ماروینا ہ  
 اشہر مارواہ مالک فانہ ظہر بہ عمل الصحابہ رضی اللہ عنہم۔ اور یہی دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وآلہ وسلم نے فرمایا کہ معاہدے کی دیت اپنے عہد پر قائم ہونے کی حالت میں ہزار دینار ہونے مسلمان کے برابر عرواہ  
 و رواہ مسند عن سعید بن المسیب۔ اور ایسا ہی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے۔ رواہ محمد بن کاکب  
 و ابو جریث امام شافعی نے روایت کی اسکا راوی معلوم نہیں اور کتب حدیث میں مذکور نہیں اور امام مالک نے  
 یہ روایت کی اس سے ہماری حدیث زیادہ مشہور ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ظاہر ہوا ہے۔  
 اور معلوم ہوا کہ حدیث مالک رحم احسن الاسناد ہے اور یہی قول ایک جماعت تابعین کا ہے اور امام شافعی رحم کی روایت  
 بھی مذکور و معلوم ہے اور یہی قول حضرت عمر و عثمان و ایک جماعت تابعین کا ہے اور ہمساری دلیل بھی معلوم و  
 مذکور ہے اور ابن عبد البر نے اسناد کا زمین نقل کیا کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری و ایک جماعت صحابہ و  
 تابعین کا ہے۔



## فصل فیما دون النفس

پہل جان سے کم کی دیت کے بیان میں ہے اسے اٹھ باؤں و آنکھ کان ناک وغیرہ اطراف کی دیت کے بیان میں ہے۔  
**قال فی النفس** الدیۃ وقد ذکرناہ سجدی نے فرمایا کہ نفس تلف کرنے میں دیت لازم ہوتی ہے شیخ نے کہا  
 کہ ہم اسکو بیان کریں گے **قال فی المارن الدیۃ فی اللسان الدیۃ فی الذکر الدیۃ** والاصل فیہ  
 ماروی سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام **قال فی النفس الدیۃ** **وفی اللسان**  
**الدیۃ** **وفی المارن الدیۃ**۔ نزد ناک کے بارہ میں دیت اور زبانی دیت واجب ہے اور اگر مرد میں دیت  
 واجب ہے اور اصل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ  
 وسلم نے فرمایا کہ جان تلف کرنے میں دیت ہے اور زبانی کاٹنے میں دیت ہے اور ناک کا زبرد کاٹنے میں دیت ہے۔  
**فت** یعنی جبکہ قتل عمد یا فعل عمد ہو لیکن اسباب تخریج کو بہ روایت نہیں ملی۔ و ہذا فی الكتاب الذی  
 کتبہ رسول اللہ علیہ السلام عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ۔ اور یوں ہی یہ حکم اس فرمان میں مذکور ہے جو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا **ف**۔ اس فرمان کا ثناء فقہاء نے قبول  
 کیا ہے اور ابن حبان وغیرہ نے اسکی تصحیح کی اور امام شافعی نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ علماء تابعین نے بھی اسکو  
 قبول کیا کہ جب انکے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے اور ابن عبد البر نے  
 فرمایا کہ علماء تابعین کے نزدیک یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے پس مشاہیر حوازی نے اسکی وجہ سے  
 اسکی اسناد کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر یہ فرمان شریف جامع ابواب فقہاء اور اسمین سے ایک جزو کتاب الودعہ میں  
 مذکور ہو چکا اور دربارہ دیات کے اسمین مذکور ہے کہ تلف نفس کے بارہ میں سوا دسٹ ہیں اور ناک اگر کوئی کاٹ لیا  
 ہو اسمین بھی سوا دسٹ ہیں اور جو زخم کہ ام الدم تک پہنچا ہو اسمین تہائی دیت ہے اور جو زخم کہ دھوک تک پہنچا ہو  
 اسمین بھی تہائی دیت ہے اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ میں پچاس اونٹ اور باؤں میں پچاس اونٹ ہیں  
 اور بیان کی ہر ایک انگلی کے بارہ میں دس اونٹ ہیں اور دانت کے بارہ میں پانچ ہیں اور جس زخم سے ہڈی کھلی ہو  
 اسمین پانچ ہیں۔ ہ۔ سوا دیگر طرق مشہورہ میں زیادات بھی مذکور ہیں چنانچہ زبان کاٹنے میں دیت ہے اور دو باؤں  
 ہونٹوں میں دیت ہے اور بیٹھ کے بارہ میں دیت ہے اور خصبیتین کے بارہ میں دیت ہے اور اگر مرد کے بارہ میں دیت ہے  
 اور یہ کہ عورت کے عوض مرد قتل کیا جائیگا رواہ نسائی وغیرہ۔ والاصل فیہ الاطراف انہ اذا فوت جنس  
 منفعۃ علی الکمال او ازال جمال مقصود انی آدمی علی الکمال یجب کل الدیۃ لا تلافی النفس  
 من وجہ وہو ملحق بالاتلاف سن کل وجہ تعظیما للآدمی اصلہ قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 وآلہ وسلم بالدیۃ کلہا فی اللسان والاتلاف سوا اطراف کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اسنے کسی عضو کی  
 کامل زائل کر دی یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے وہ ہوا سوا یا تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اسنے ایک راہ سے نفس  
 کو تلف کر دیا اور آدمی میں یہ امر بوجہ تعظیم انسانی کے پورا نفس تلف کرنے کے ساتھ لائق کیا گیا ہے اور اسکی دلیل آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ ہے کہ آپ نے زبان و ناک کے بارہ میں پوری دیت کا حکم فرمایا۔ و علی ہذا ینسب فیہ  
 کثیرۃ فتقر فی الاتلاف الدیۃ لانہ ازال الجمال علی الکمال وہو مقصود و کذا اذ قطع المارن  
 الارنبۃ لما ذکرنا و لو قطع المارن مع القصبۃ لا یزاد علی دیۃ واحدة لانہ عضو واحد و کذا اللسان  
 لغرات منفعۃ مقصودہ وہو النطق و کذا فی قطع بعضہ اذا منع الکلام لتفوت منفعۃ مقصودہ وان



کانت الاله قائمۃ۔ اور اس قاعدہ پر بہت سے لغوی محققین نے چاہنچہ ہم کہتے ہیں کہ ناک کے بارے میں دیت کا ملہ ہی  
 کیونکہ اسے جمال کو پورے طور سے زائل کر دیا حالانکہ یہ جمال مقصود تھا اور اسی طرح اگر ناک کا زبرہ ناک کا کوئی خنقا کا ملہ  
 تو بھی اسی دلیل سے پوری دیت واجب ہوگی اور اگر اسے ناک کے زبرہ کے ساتھ بانسا بھی کاٹ ڈالا تو ایک دیت سے  
 زیادہ نہیں کہا جائیگا کیونکہ یہ ایک ہی عضو ہے اور یہی حکم زبان میں ہے کیونکہ منفعت مقصودہ یعنی گرائی جاتی تھی اور اسی طرح  
 اگر زبان میں سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا پس اگر گرائی داخل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے منفعت مقصودہ مٹا دی  
 اگرچہ آد زبان فی الجملہ قائم ہے۔ ولو قدر علی التکلم ببعض الحروف قبل تقسیم علی عدد الحروف وقیل علی  
 عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر ما لا یقتدر یجب وقیل ان قدر علی ادوار اکثر یا یجب حکومت  
 عدل لحصول الاہتمام مع الاختلال وان عجز عن ادوار اکثر یجب کل الہیۃ لان الطاہر انہ  
 لا تحصل منفعة الکلام ولذا الذکر لانه یفوت بہ منفعة الوطی والا یلادو استمساک البول والرمی  
 بہ ودفع الماء والا یبلغ الذی ہو طریق الاعلاق عادة وکذا فی الحشفۃ الذیہ کاملۃ لان الحشفۃ  
 اصل فی منفعة الا یبلغ والدفع والنقصۃ کا التلبیع لہ۔ اور زبان کا ملہ ہوا فقط بعض حروف بول سکتا ہو  
 تو اس میں شائع لے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ دیت کو شمار حروف پر تقسیم کیا جائے یعنی اٹھائیس حروف پر تقسیم کر کے  
 جس قدر حروف بول سکتا ہے اٹھارہ سا قط کیا جائے اور باقی اسی پر لازم کیا جائے اور بعض نے کہا کہ صرف ان حروف پر  
 تقسیم کیا جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی شتاد حروف میں سے دس ایسے حروف ہیں جو زبان سے نکلے ہیں یہاں  
 دیت انہیں پر تقسیم ہو کر جو نہ نکلیں اٹھارہ واجب کیا جائے اور بعض شائع نے کہا کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو  
 اس میں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اختلاف کے ساتھ سمجھنا ممکن ہے اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہو تو  
 پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر اس کو منفعت کلام حاصل نہ ہوگی اور یہی حکم آدمی کا ہے کہ اس کی وجہ سے دلی کی اور عامہ  
 کرنے کی اور پیشاب روکنے و پھینکنے کی اور باقی یعنی منی کرنے کی اور اقل کرنے کی جو عادتہ حاملہ کرنے کا طریقہ ہے منفعت  
 جاتی ہے اور اسی طرح حشفۃ یعنی سہارہ کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہے کیونکہ داخل کرنے و منی کرنے کی منفعت  
 میں ہے اصل ہے اور دُڈھی بنزلہ اسکے تابع ہے۔ قال وفی العقل اذا ذهب بالضرب الذیہ لغواۃ منفعة  
 الادراک اذ بہ یتفقد بنفسہ فی معاشہ ومعادہ۔ اگر ارٹے سے عقل جاتی رہے تو دیت واجب ہوگی کیونکہ فہم  
 ادراک کی منفعت جاتی رہی کیونکہ عقل ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے نفس کو دنیا و آخرت کے کام میں لگاتا ہے۔ وکذا  
 اذا ذهب سمعہ او بصرہ او شہما او ذوقہ لان کل واحد منہما منفعة مقصودہ وقد روی ان عمر رضی اللہ  
 عنہ قضی باربع دیات فی ضربۃ واحدة ذهب بہا العقل والكلام والسمع والبصر۔ اور اسی طرح  
 اگر اس کی شنوائی یا بینائی یا قوت شامہ یا ذوق جاتی رہی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ انہیں سے  
 ہر ایک منفعت مقصودہ ہے اور روایت ہے کہ ایک چوٹ کی وجہ سے عقل و کلام و سماعت و بھارت جاتی رہی تھی تو حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتوں کا حکم فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ باسناد حسن۔ لیکن اس میں عت  
 عقل و گرائی و قوت جامع ہے۔ ورواہ البیہقی وعبد الستار احمد۔ قال وفی اللہیۃ اذا حلفت فلم تنبت الذیہ  
 لانه یفوت بہ منفعة الجمال۔ اور اگر دُڈھی سونڈ ڈالی گئی پھر نہ جی تو اس میں دیت واجب ہوگی کیونکہ اس سے منفعت  
 جمال زائل ہو جاتی ہے۔ قال وفی شعر الراس الذیہ لما قلنا وقال مالک وهو قول الشافعی یجب  
 فیہما حکومت عدل لان ذلک زیادۃ فی الادی ولہذا یخلق شعر الراس کلہ واللیۃ بعضہا لی بعضہا



البلا ووصار الشعر الصدروا ساق و لهذا يجب في شعر العبد نقصان القيمة - اور سر کے بال مونڈا  
ڈالنے میں دیت واجب ہوگی بدیل مذکورہ کہ اس سے جل زائل ہو جائے اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ داڑھی  
اور سر کے بال دونوں میں حکمت عدل واجب ہے اس واسطے کہ یہ دونوں چیزیں تو آدمی میں رواں دواں ہیں اور اسی وجہ  
سے بعض ملکوں میں سر کے بال اور داڑھی کے ٹھوڑے بال مونڈنے کی عادت ہے اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے سینہ  
یا ہڈی کے بال ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر غلام کی داڑھی مونڈی تو نقصان قیمت کا نادران واجب ہوتا ہے  
ولما ان اللحية في وقتها جمال وفي حلقها تفويته على الكمال فتجب الدية كما في الاذنين الشاخصين  
وكذا شعر الراس جمال الا ترى ان من عدمه خلقه يتكلف في ستره بخلاف شعر الصدور والاسنان  
لانه لا يتعلق به جمال واما الحية العبد فعن ابي حنيفة رحم الله نحب فيها كمال القيمة والتخرج على  
الطاهر ان يفتقد بالعبد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحية - اور ہماری دلیل یہ ہے  
کہ داڑھی اپنے وقت میں جمال ہے اور اس کو پورے طور پر مونڈ دینے میں ایک جمال ٹھاننا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب  
ہوگی جیسے دونوں اکھڑے ہوئے کا وزن میں واجب ہوتی ہے اور ایسے ہی سر کے بال بھی جمال ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو  
کہ جس کے سر میں پیدائشی بال ہوں وہ تکلف سے اپنا سر چھپاتا ہے بخلاف سینہ و ہڈی کے بالوں کے کہ ان سے متعلق  
کوئی جمال نہیں اور رہا غلام کی داڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں پوری قیمت واجب  
ہوگی لیکن یہ روایت نادر ہے اور بنا برطاهر الروا جس کے تخریج مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مفقود یہ ہوتا ہے کہ اس کو کام  
میں لگا کر صنعت حاصل کھائے اور اس سے جمال مفقود نہیں ہوتا ہے بخلاف مرد آزاد کے - قال وفي اشارة  
حكومة عدل وهو الاصح لانه تابع للحية فصارت بعض اطرافها وحية الكوجج ان كان على ذقنه  
شعرات معدودة فلا شيء في حلقه لان وجوده يشينه ولا يزيه - اور مونچھیں مونڈ ڈالنے میں حکمت  
عدل واجب ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ مونچھیں تو داڑھی کے تابع ہوتی ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے داڑھی کے کنارے  
میں اور کھوسہ کی داڑھی مونڈنے میں دیکھا جاوے کہ اگر اس کی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں ورنہ مونڈنے میں  
کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ اس سے زینت نہیں بلکہ عیب ہوتا ہے - وان كان اكثر من ذلك وكان على  
الخذ والذقن جميعا لكنه غير متصل ففيه حكومة عدل لان فيه بعض الجمال - اور اگر ایک کھوسہ کی  
داڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں لیکن برابرے ہوئے ہوں تو میں حکومت  
عدل واجب ہے کیونکہ اس میں بھی کچھ جمال موجود ہے - وان كان متصلا ففيه كمال الدية لانه ليس بكونجج و  
فيه معنى الجمال وهذا كله اذا فسدت المنبت فان نبتت حتى استوى كما كان فوجب شي لان  
لم يبق اثر النجاية ويؤدب على ارتكابه بالاحل وان نبتت بفساد فعن ابي حنيفة رحم الله لا يجب  
شي في الحرة لانه يزده جمالاً وفي العبد يجب حكومة عدل لانه ينقص قيمة وعندهما يجب حكومة  
عدل لانه في غيبه لوانه يشينه ولا يزيه ويستوي العمد والخطا على هذا الجمهور - اور اگر کھوسہ کی داڑھی  
برابر ملی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے میں پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ یہ شخص کھوسہ نہیں ہے اور اس میں جمال  
کے معنی موجود ہیں اور یہ سب جو بیان ہوا اس صورت میں ہے کہ داڑھی مونڈنے یا زچنے سے نبت خراب ہو گیا اور  
اگر خراب نہوا بلکہ داڑھی جمی حتی کہ جیسی تھی پوری ہو گئی تو کچھ حرام نہ واجب نہیں ہوگا اس واسطے کہ جرم کا اثر باقی نہ ہوگا  
ولیکن مرکب جرم کو ایسا حرام فعل کرنے کی وجہ سے سزا دیکھا گیا ہے اور اگر دوبارہ سپید داڑھی جمی ہو تو ابو حنیفہ سے



روایت ہے کہ مرد و عورت کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس سے جمال بڑھ جائیگا اور غلام کی صورت میں حکومت  
 عمل واجب ہوگی کیونکہ اس سے غلام کی قیمت گھٹ جائیگی اور صاحبین کے نزدیک آزاد کی صورت میں بھی حکومت  
 عمل واجب ہوگی اس واسطے کہ بے وقت و ادھی سبید ہو جانے میں زینت نہیں بلکہ عیب ہے۔ پھر واضح ہو کہ دارحی  
 یا سر نوٹنے میں خطا و عہد برابر ہیں یعنی اگر عہد آ یا کرے تو بھی دیت ہی واجب ہوگی اور مجبور غلام اسی قول پر  
 و فی النکاح جہین الدیۃ و فی احدھا نصف الدیۃ و عند مالک و الشافعی رحمہما اللہ تجب حکومت  
 عدل و قد مر الکلام فیہ فی اللیۃ۔ اور دو وزن بھوؤن کے بارے میں دیت واجب ہے اور ایک بھون میں  
 نصف دیت واجب ہے اور امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہے اور طرفین کے مسائل  
 و ادھی کے مسئلہ میں گزر چکے۔ قال و فی العینین الدیۃ و فی الیدین الدیۃ و فی الرجلین الدیۃ و  
 فی الشقیین الدیۃ و فی الاذنین الدیۃ و فی الاغنیین الدیۃ کذا روی فی حدیث سعید بن السیب  
 رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام۔ اور دو وزن آنکھوں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دو وزن ہاتھوں  
 کے بارے میں پوری دیت ہے اور دو وزن پاؤں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دو وزن ہونٹوں کے بارے میں پوری  
 دیت ہے اور دو وزن کانوں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دو وزن خضبتین کے بارے میں پوری دیت ہے ایسا ہی  
 سعید بن السیب رحمہ اللہ نقلے کی حدیث مرسل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے و فی الشقی  
 بن حجر نے کہا کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی و میں یہی نے سعید بن السیب سے روایت کی کہ دیت کے  
 بارے میں سنت اسطرح جاری ہوئی کہ آٹھ مردین پوری دیت ہے اور خضبتین میں پوری دیت ہے اور یہ سب حدیث علم  
 بن حزم رضی اللہ عنہ میں البتہ مذکور ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان اہل میں کے نام لکھ کر عمرو بن  
 حزم رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھیجا تھا ان میں مذکور ہے کہ جان تلف کرنے میں پوری دیت ہے اور ناک اگر پوری کاٹا جائے  
 تو پوری دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور دو وزن ہونٹوں میں دیت ہے اور خضبتین میں دیت ہے اور آٹھ مردین میں  
 دیت ہے اور ہاتھ میں دیت ہے اور دو وزن آنکھوں میں دیت ہے اور ایک اور اسکا بقیہ آئندہ۔ و فی النکاح جہین الدیۃ  
 رواہ النسائی۔ اور اسکو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ قال و فی کل واحد من ہذہ الاشیاء نصف  
 الدیۃ و فیما لقیۃ النبی علیہ السلام لعمر بن حزم و فی النکاح جہین الدیۃ و فی احدھما نصف الدیۃ و  
 فان فی تقویت الاغنیین من ہذہ الاشیاء۔ و فی تقویت جنس المنفعۃ او کمال البکال فجب کل اللہ  
 و فی تقویت احدھما تقویت اللہ۔ و فی تقویت جنس المنفعۃ او کمال البکال فجب کل اللہ  
 تلف کا نہ ہوگا۔ و فی تقویت جنس المنفعۃ او کمال البکال فجب کل اللہ۔ اور ان جفت اعضا میں سے اگر ایک ہی  
 تلف ہو جائے تو ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ تو نصف دیت واجب ہوگی اور جو فرمان آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا ان میں مذکور ہے کہ دو وزن آنکھوں میں پوری دیت ہے  
 اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے اور اس  
 دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دو وزن کو تلف کر دینے میں جس منفعت یا پورا جمال سامان لازم آتا ہے تو پوری دیت  
 واجب ہوگی اور دو وزن میں سے ایک تلف کرنے میں نصف نقصان ہے تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال  
 و فی ثدیی المرأة الدیۃ لما فیہ من تقویت جنس المنفعۃ۔ اور عورت کی دو وزن جبینوں میں پوری دیت  
 واجب ہے لیکن وہ نہ پستان تلف کرنے میں دیت کا پورا ہے کیونکہ اسنے جنس منفعت تلف کی۔ و فی احدھما نصف  
 و فی المرأة لانا بخلاف ثدیی الرجل حیث تجب حکومت عدل لانه لیس فیہ تقویت جنس المنفعۃ



و اجمال۔ اور دونوں میں سے ایک بہتان کہنے میں عورت کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جتنے بیان کر دیا کہ اس سے  
 نصف نقصان پہنچا لادم آتا ہے بخلاف مرد کے دو وزن بہتان نصف کرنے کے کہ اس میں دیت نہیں بلکہ حکومت محل  
 واجب ہے کیونکہ اس سے جس منفعت اجمال تلف کرنا لازم نہیں آتا۔ و فی حلتی المرأة الدیہ کاملۃ لغوات  
 جنس منفعة الارضلع و اساک اللبیب و فی احدہما نصفھا لما بینا۔ اور بہتان عورت کی دو وزن بھٹکنی  
 کہنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ روکنے کی پوری منفعت جاتی رہی اور اگر بھٹیوں  
 میں سے ایک بھٹنی کاٹی تو نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جتنے بیان کیا کہ اس میں نصف منفعت تلف کرنا لازم آتا ہے  
 و فی دفع ہوکہ آنکھ کی بلکون کو عربی میں اہاب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر بلکین جی میں انکو اشعار کہتے ہیں  
 قال و فی اشعار العینین الدیہ و فی احدہما ربع الدیہ قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مرادہ الابدان  
 مجاز کا ذکر محمد رحمہ فی الاصل للمجاورة کالراویۃ للقریۃ و ہی حقیقۃ فی البعیر و ہذا لانه لغوت بہ اجمال  
 علی الکمال و جنس المنفعة و ہی منفعة دفع الاذی و القذی عن العین اذ ہو ینفع بالہدیب  
 و اذا کان الواجب فی السکل کل الدیہ و ہی اربعۃ کان فی احدہما ربع الدیہ و فی ثلثہا ثلثہ  
 اربعہا و یحتمل ان یكون مرادہ نسبت الشعر و الحکم فیہ ہکذا۔ اور دو وزن آنکھوں کے اشعار تلف کرنے  
 میں پوری دیت واجب ہوگی یعنی جبکہ وہ نہ چین (الزلیلی) اور ایک میں جو تھائی دیت واجب ہے شیخ رحمہ اللہ نے  
 کہا کہ شاید مصنف نے اشعار کی لفظ سے مجازاً اہاب مراد لیے جو جاسکے کہ دو وزن میں مجاورت ہے جیسے امام محمد نے  
 بسوط میں یون ہی ذکر کیا ہے جیسے راوی کے لفظ سے مجازاً مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ درحقیقت راوی اس اونٹ کو  
 کہتے ہیں جس پرانی کی مشکین لادی جاتی ہیں پھر اس حکم کی وجہ یہ کہ اُسے جمال کو پورے طور پر ضایع کیا اور جنس منفعت  
 کو بھی ضایع کیا اور منفعت یہ ہے کہ خس و خاشاک و گود و غبار سے آنکھ محفوظ رہے اور اسکا دنیہ اہاب ہی سے ہوتا ہے  
 اور جبکہ چارون اشعار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں جو تھائی دیت واجب ہوگی اور تین تلف کرنے میں  
 تین جو تھائی دیت واجب ہوگی اور شاید مصنف کی مراد لفظ اشعار سے وہ کنارہ جو جہان بال اُسے میں اور اُسے  
 قطع کرنے میں بھی یون ہی حکم ہے۔ یعنی اگر چارون کنارے کاٹے تو پوری دیت ہے اور ہر ایک میں جو تھائی  
 دیت ہے۔ و لو قطع الجفون باہد ابہا نفیہ دیہ و احدۃ لان السکل کثی واحد و صا کالما لان مع  
 القصبۃ۔ اور اگر کُست بکون کو مع اہاب کے کاٹ ڈالا تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہے اس واسطے کہ سب بنزد ایک ہی  
 چیز کے ہیں اور اسکا حکم ایسا ہوگا جیسے ناک کا زرع سے اس کے ہے۔ قال و فی کل اصبع من اصابع الیمن  
 و الرجلین عشر الدیہ لقولہ علیہ السلام فی کل اصبع عشر من الابل و لان فی قطع السکل تقویت  
 جنس المنفعة و فیہ دیہ کاملۃ و ہی عشر فنقسم الدیہ علیہا۔ اور ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک  
 انگلی کے واسطے دیت کا دسواں حصہ واجب ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک انگلی کے واسطے  
 دس اونٹ ہیں اور اس دہل سے کہ کل انگلیاں کاٹ ڈالنے میں جس منفعت شانال لازم ہے حالانکہ ایسی صورت میں  
 پوری دیت واجب ہوتی ہے اور سب انگلیاں دس ہیں تو پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی۔ و فی ہر انگلی کے  
 مقابلہ میں دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا اسی واسطے سوا دس کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے واسطے لازم  
 دس فواہ انگلی جھڑی ہو یا جڑی ہو فواہ دائیں ہو یا بائیں ہو چنانچہ فرمایا۔ قال و الا صایع کلہا سواہ لا ینال  
 الحدیث و لانہا سواہ فی اصل المنفعة فلا تعتبر الزیادۃ فیہ کالیمن مع الشمال و کذا اصابع الرجلین



لانہ یفوت بقطع کلہا شفعۃ المشی فقبح اللہ یتہ کاملہ۔ ثم فیہما عشر اصابع فنقسم الدیۃ علیہا اعشاراً اور  
انگلین سب برابرین اسواسطے کہ حدیث میں اطلاق ہوئے مطلقاً ہر انگلی کے واسطے دو سو ان حصہ دیت واجب کیا اور  
کوئی تبدیلی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے کہ اصل شفعۃ میں سب انگلیاں برابرین تو اس میں زیادتی کا کچھ اعتبار نہ ہوگا جیسے  
بائیں کے ساتھ دینے کا کچھ اعتبار نہیں اور اسی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے اسواسطے کہ ان سب کے  
کاٹ ڈالنے میں رفتار کی شفعۃ جاتی رہتی ہے تو پوری دیت واجب ہوگی پھر دو ذون ہاتھوں میں یا دو ذون پیروں میں  
دس انگلیاں ہیں تو پوری دیت ان سب پر دس حصہ ہو کر تقسیم ہوگی۔ قال و فی کل اصبع فیہا ثلثہ منفاصل  
ففی احدہا ثلث دینار الا اصبع و ما فیہا مفصلان ففی احدہما نصف دینار الا اصبع و ہونظر تقسیم  
دینار علی الاصلح۔ اور ہر ایک انگلی جس میں تین جوڑ ہیں ایک ہر کھٹے میں انگلی کی دیت کا تہائی واجب ہوگا  
اور جس انگلی میں صرف دو جوڑ ہیں تو ایک ہر کھٹے میں انگلی کی دیت کا نصف واجب ہوگا اور یہ جوڑا اس جوڑا  
کی نظر ہو جائے تو دیت اس کی انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے۔ یعنی جیسے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ اس کی پانچ  
انگلیوں پر تقسیم ہو کر ہر انگلی کے واسطے دس دس اونٹ تقسیم ہونے ہیں اسی طرح ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ  
واجب ہیں وہ اس کے پیروں پر تقسیم ہونگے پس اگر تین پیروں تو ہر پر کے واسطے دس کی تہائی اور اگر دو پیروں تو ہر  
کا نصف واجب ہوگا۔ قال و فی کل سن خمس سن الابل لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی موسی  
الاشعری رضی اللہ عنہ و فی کل سن خمس سن الابل والاسنان والاضراس سوار لا یتلوا  
مارونیا ولما روی فی بعض الروایات والاسنان کلہا سواء ولان کلہا فی اصل المنفعۃ سواء  
فلا یعتبر التفاضل کالایدی والاصابع و ہذا اذا کان خطا فان کان عدا ففیہ القصاص  
قد مر فی الجنایات۔ اور ہوانت کے واسطے پانچ اونٹ ہیں کیونکہ ابوسبی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں  
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی ہر دانت کی دیت میں  
پانچ اونٹ ہیں اور دانت اور دائرہ میں یکساں ہیں بدلیل اطلاق حدیث اور بدلیل اس لفظ کے جو بعض روایات  
میں آیا کہ دانت سب برابرین اور اس دلیل سے کہ اصل شفعۃ میں سب دانت برابرین تو انہی فضیلت کا اعتبار  
نہ ہوگا جیسے ہاتھوں کی انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ کھٹے دانت یا دائرہ کو خط سے  
اکٹھا ہوا اور اگر کھٹے مٹا دیا گیا تو اس میں نقص واجب ہوگا اور یہ حکم جنابات میں گورجکا۔ قال و من ضرب  
عضوا فاذا ہب شفعۃ ففیہ دینار کاملہ کالید اذا شلت والعیین اذا ذهب ضوہا لان المتعلق نفوت  
جنس المنفعۃ لا نفوات الصور کا و من ضرب صلب غیرہ فالقطع ماؤہ بحب اللہ یتہ لتفوت جنس  
المنفعۃ۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو میں اس طرح مارا کہ اس کی شفعۃ جاتی رہی تو اس میں پوری دیت واجب  
ہوگی چنانچہ اگر ہاتھ میں مارا کہ وہ شال ہو گیا یا آنکھ میں مارا کہ اس کی روشنی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی اور  
کہ جس امر سے پوری دیت متعلق ہے وہ یہی ہے کہ جنس شفعۃ ندارد ہوا و ظاہری صورت مٹ جانا ضرور نہیں ہے۔ اور  
اگر کسی نے دوسرے کی بیٹھ میں مارا کہ اس کا پانی قطع ہو گیا یعنی مادہ زہنی جاتا رہا تو دیت واجب ہوگی اسواسطے کہ اس نے  
جنس شفعۃ زائل کر دی۔ و کذا لو اصابہ لہ فوت جمالا علی الکمال و ہواستواء القامۃ فلو زلت  
الحدوبۃ لاشی علیہ لزوہ الہمالا عن اثر۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کی بیٹھ بڑی کر دی تو بھی پوری دیت واجب  
ہوگی اسواسطے کہ جمال پرے طور پر زائل کر دیا اور وہ قد کا سیدھا ہونا۔ پھر اگر کمر میں جانا رہا تو مجرم پر کچھ واجب



منوگا کیونکہ اسکا جرم بغیر اثر کے زائل ہو گیا۔ لیکن مجرم کو سزا سے تعزیری دیکھا جیسا کہ۔

## فصل فی الشجاج

یہ فصل شجات کے بیان میں ہے۔

فصل۔ جو زخم سر و جہرہ پر ہو وہ شجہ کہلاتا ہے اور بولنے کے سوا کسی جگہ ہو وہ جراحت کہلاتا ہے۔ قال الشجاج عشرة الحارضة وهي التي تحترص الجلد اسے تخرشہ ولا تخرج الدم والماصة وهي التي تظفر الدم ولا تسيل كالدمع في العين والدائمة وهي التي تسيل الدم والباضة وهي التي تبضع الجلد اسے تقطعه والمتلاحمة وهي التي تانح في اللحم والسمحاق وهي التي تفضل الى السمحاق وهي جلدة رفيقة بين اللحم وعظم الراس والموضحة وهي التي توضح العظم ای تبينه والهاشمة وهي التي تكسر العظم والتمقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر اسے تحوله والامة وهي التي تشل لے ام الراس وهو الذي فيه الدماغ۔ شجاع دس قسم کے ہوتے ہیں اول حارصہ وہ شجہ ہے جو کھال میں خراش پیدا کر دے یعنی اس سے کھال چیل جائے اور خون نہ نکلے۔ دوم دامعہ۔ وہ شجہ ہے جو خون خارج کرے مگر بہاؤ سے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے۔ سوم دامیہ۔ وہ شجہ ہے جو خون جاری کرے۔ چهارم باضعة۔ وہ شجہ ہے جو کھال بھاڑ کر گوشت تک پہنچے (المحيط والبدائع) بخمس متلاحمة۔ وہ شجہ ہے جو کھال سے زیادہ گوشت تک پہنچے (البدائع۔ ش) ششم سمحاق۔ وہ شجہ ہے جو سمحاق تک پہنچا ہو اور سمحاق تک رہن چلے۔ جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے۔ ہفتم موضحة۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو واضح کرے یعنی کھیل دے۔ ہشتم ہاشمة۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو توڑ دے۔ نہم تمقلة۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی توڑ دینے کے بعد اسکو منتقل کرے یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے۔ دہم آمة۔ وہ شجہ ہے جو ام الراس تک پہنچا ہو اور ام الراس وہ ہڈی ہے جس کے اندر دماغ ہے۔ اب رہا انکے احکام کا بیان جو آئندہ مذکور ہے۔ قال فقہی الموضحة القصاص ان كانت عمدا لما روی انه عليه السلام قضی بالقصاص فی الموضحة ولانه یکن ان ینتی السکین اسے العظم فیتساویان فیتحقق القصاص۔ پس شجہ موضحة من قصاص واجب ہے بشرطیکہ عمدا ہو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا کہ آپ نے شجہ موضحة من قصاص کا حکم فرمایا اور اس دلیل سے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ہڈی تک چھری پہنچے پس دونوں آدمی برابر ہو جائیں گے تو قصاص تحقق ہو جائیگا۔ فصل۔ ہاؤس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملکیت نکل سے پہلے طلاق نہیں ہے اور سواے موضحة کے دیگر جراحات میں قصاص نہیں ہے۔ رواہ البیهقی۔ اور حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواے موضحة کے قصاص کا حکم نہیں دیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ اور یہ سب روایات مرسل ہیں۔ اور بعد ازاں کے بالاتفاق حجت ہیں خصوصاً جبکہ قیاس اس سے مخالف نہیں ہے۔ قال ولا قصاص فی لقیة الشجاج لانه لا یکن اعتبار المساواة فیہا لانه لا ینتی السکین الیہ ولان فیما فوق الموضحة کسر العظم ولا قصاص فیہ ورنہ روایہ عن ابی حنیفہ۔ وقال محمد بن ابی الاصل وہو ظاہر لروایتہ بحسب القصاص فیما قبل الموضحة لانه یکن اعتبار المساواة فیہ اذ لیس فیہ کسر العظم ولا فوات ہلاک غالب فیہا عور السبار ثم یتخذ حدیة بقدر ذلک فیقطع بہا مقدار ما قطع فیتحقق استيفاء القصاص۔ اور باقی



شجاع میں قصاص نہیں دینے کا موضع سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں ہاں موضع کے بعد جو اقسام مذکور ہیں ان میں سے کسی میں قصاص نہیں دیا سوائے کہ انہیں سادات کا اعتبار ممکن نہیں ہو سیکے کہ کوئی حد متعین نہیں جہاں چھری ٹھہرے اور اسلئے کہ موضع کے بعد جو تین قسمیں مذکور ہیں ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے۔ پھر وضع ہو کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے اور امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور یہی طاہر الروایہ بھی ہے کہ موضع سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے سوائے کہ انہیں سادات اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوٹی اور نہ غالب فوت ہلاک ہے پس ایک سلائی سے زخم کا گہراؤ دریافت کیا جائے پھر اسی قدر دھاردار ایک چیز لیکر اس کے ذریعہ سے اسی قدر قطع کیا جائے جتنا مجرم نے کاٹا ہے نہ قصاص متحقق ہو جائیگا۔ اگر کہا جائے کہ یہ روایت اس حدیث مرسل سے مخالفت ہوگی جو ابوہریرہؓ سے روایت ہوئی ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا: **واجروح قصاص**۔ تو ہر جراحت کے واسطے قصاص لیا جائیگا لیکن یہ انہیں جراحت میں ممکن ہے جنہیں قصاص سے سادات ممکن ہو تو حدیث مرسل سے جراحت کے بارہ میں ہوگی جنہیں قصاص ممکن نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے: **قَالَ وَبِأُصْحَابِ الْمَرْبُوعِ فِي جُرْحِ الشَّجَلِ فِي جِلْدٍ عَدَا هَوْنِ** اسطرح کہ قصاص لینا ممکن نہ تو اس میں حکومت عدل واجب ہے امام محمد نے کہا کہ ہم اس کا کہتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور یہی عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ موضع سے کم میں حکومت عدل واجب ہے۔ اور معنی یہ کہ جس صورت میں قصاص ممکن ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ **قَالَ وَفِي مَا دُونَ الْمَوْضِعِ حُكْمُ الْعَدْلِ** لانه ليس فيها ارش مقدر ولا يمكن اهداره فوجب اعتباره بحكم العدل وهو ما تفرع عن النخعي و عمر بن عبد العزيز رحمہ۔ اور ما سوائے موضع میں حکومت عدل واجب ہے یا یہ مراد ہو کہ موضع سے کم آخر کے زخم میں حکومت عدل واجب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لنگے بارہ میں کوئی جرمانہ مقدر نہیں ہے اور بالکل رانگہاں کرنا بھی ممکن نہیں ہے تو حکومت عدل کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہے اور یہی ابراہیم نخعی و عمر بن عبد العزيز سے مروی ہے۔ **فَنَـيَكُنْ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ** سے روایت نہیں ملتی ہے۔ **قَالَ وَفِي الْمَوْضِعِ أَنْ كَانَتْ خَطَا نِصْفِ عَشْرِ الدِّيَةِ وَفِي الْهَامِثَةِ عَشْرَ الدِّيَةِ وَفِي الْمُنْقَلَةِ عَشْرَ الدِّيَةِ وَنِصْفُ عَشْرِ الدِّيَةِ وَفِي الْأَمَةِ ثَلَاثُ الدِّيَةِ وَفِي الْجَائِفَةِ ثَلَاثُ الدِّيَةِ فَإِنْ لَفَزَتْ فَمَا جَاءَتْكَانَ فِيهِمَا ثَلَاثُ الدِّيَةِ كَمَا رَوَى فِي كِتَابِ عُمَرُ بْنُ حَزْمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ** ان البني عليه السلام قال وفي الموضحة خمس من الابل وفي الهامشمة عشر وفي المنقلة خمسة عشر وفي الامة ويروى الهاموشة ثلث الدية وقال عليه السلام في الجائفة ثلث الدية وعن ابی بكر رضي الله عنه انه حكم في جائفة نفذت الى الجانب الآخر ثلثي الدية ولانها اذا نفذت نزلت منزلة جائفتين احدهما من جانب البطن والاخرى من جانب الظهر وفي كل جائفة ثلث الدية فلماذا وجب في النافذة ثلثا الدية۔ اور شجرہ موضع میں اگر خطا سے واقع ہو تو دسویں حصہ کا نصف واجب ہے اور شجرہ یا شجرہ من دسویں حصہ دیت کا واجب ہے اور شجرہ منقلہ میں دیت کا دسویں حصہ اور دسویں کا نصف واجب ہے اور شجرہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور شجرہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور اگر شجرہ جائفہ دو وزن جانب بھوٹ جائے تو بے دو جائفہ ہیں پس انہیں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کے فرمان میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان میں ذکر فرمایا کہ شجرہ موضع میں پانچ اونٹ جبکہ ابن ابی شیبہ ہاشمی و ثعلبی و ابن ابی شیبہ ہاشمی نے اس فرمان میں ذکر فرمایا کہ شجرہ موضع میں پانچ اونٹ جبکہ



دوسرے میں تہائی دیت واجب ہو سکا رواہ النسائی: ابن جریران وغیرہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زخم جائگہ میں تہائی دیت واجب ہو رواہ ابن ابی شیبہ عن کحول مرسل والہزار من حدیث عمر بن زعم۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے زخم جائگہ میں دوسری جانب نافذ ہو گیا تھا دو تہائی دیت دینا حکم فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق عن ابن السیب من دبوہ والطبرانی والبیہقی۔ ن۔ اور دلیل قیاس یہ ہے کہ زخم جائگہ جب دوسری جانب ٹوٹ گیا زیر بمنزلہ دو زخم جائگہ کے قرار پایا کہ ان دونوں میں سے ایک بیٹ کی جانب سے بھوٹا اور دوسرا بیٹھ کی جانب سے بھوٹا ہو اور ہر زخم جائگہ کے دسٹے تہائی دیت واجب ہوتی ہے۔ ک۔ لہذا جائگہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوتی۔ وعن محمد رحمہ اللہ جعل متلاحمہ قبل الباضعة وقال ہی التی یتلاحم فیہا الدم ویسود وما ذکرناہ بد امر وی عن ابی یوسف رحمہ اللہ اختلاف عبارۃ لا یعود الے معنی وحکم۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انھوں نے شجرہ متلاحمہ کو شجرہ فصمہ سے پہلے قرار دیا ہے اور فرمایا کہ شجرہ متلاحمہ وہ ہوتا ہے جس میں خون اکٹھا ہو کر سیاہ پڑ جائے اور جسے جو قول پہلے بیان کیا یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے اور اختلاف مذکور صرف اختلاف عبارت ہے جس کا مرجع کسی منی یا حکم کی جانب نہیں ہے لہذا اس سے اختلاف معنی یا حکم نہیں پیدا ہوتا ہے۔ و بعد ہذا شجرہ آخری شجرہ الدامغة وہی التی تفصل الے الدماغ والنما لم یدکر بالانھا تقع قتلا فی الغالب لاجنا یہ مقتصرہ مفردہ بحکم علی حدۃ ثم ہذہ الشجاعت مختص بالوجه والراس لغۃ وما کان فی غیر الوجه والراس لیس فی جراحۃ وحکم مرتب علی الحقیقۃ فی الصیح حتی لو تحقیقت فی غیر ما نحو الخواص والید لا یکن لہا ارش مقدروا نما تجب حکومتہ العدل لان التقدير بالتوفیق وهو انما ورد فیما یختص بہا ولانہ انما ورد حکم فیہا المعنی الشین الذی یلمحہ بقار اثر الجراحۃ والشین یختص بالظہر منہا فی الغالب وهو العفوان لان لا سواہما۔ اور واضح ہو کہ ان دس شجاعت کے بعد ایک شجرہ دیگر ہے جس کو دامنہ کہتے ہیں اور یہ ایسا شجرہ ہے جو دماغ تک پہنچا ہوا امام رحمہ اللہ نے اس کو سولے ذکر نہیں فرمایا کہ وہ غالباً قتل واقع ہوتا ہے اور خالی اکیلی خوار نہیں واقع ہوتی جس کا حکم علیہ ہو یعنی اس کا حکم ہی ہے جو قتل کرنے کے واسطے حکم ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ شجاعت لعنت میں مختص ہے دوسرے میں (اور یہی اللہ فلائہ اکثر ائمہ فقہاء کا قول ہے) اور ہر زخم کہ سولے چہرے دوسرے کے ہو اس کو جراحت کہتے ہیں اور حکم کا ترتیب صحیح قرآن میں حقیقت لفظیہ پر ہی ہے لعنت کی بارہ سے جہان زخم ثابت ہو اسی کا حکم جاری ہو گا حتیٰ کہ اگر سولے سر چہرہ کے زخم مذکور دوسری جگہ متحقق ہو جیسے سان یا بانگہ میں پایا جاوے تو اس کے واسطے کوئی جرم نہ ہو گا اور حکومت عدل واجب ہونے کی وجہ ایک یہ ہے کہ جراثیم کی مقدار معلوم ہونا شروع کے آگاہ کرنے پر ہو اور کثیر شیعہ کا درود انھیں زخموں میں ہوا جو سر چہرہ سے مخصوص ہیں اور دوسری اس دلیل سے کہ شجاعت میں جراثیم کا حکم بوجہ اس غیب کے ہے جو زخم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے کہ جراحت کا اثر باقی رہتا ہے اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضائے بدن جو اکثر ظاہر ہوتے ہیں اور ظاہر ہی دو عضو ہیں یعنی چہرہ دوسرا ان دونوں کے سولے اعضا میں بہ بات نہیں ہے۔ و ہما للیمان فقد قیل لیس ان الوجه و ہو قول مالک رحمہ اللہ حتی لو جب فیہا ما فیہ ارش مقدروا لایجب المقدروا لان الوجه شتق من المواجهۃ ولا مواجهۃ للناظر فیہا الا ان عندنا ہما من الوجه لا اتصالا ہما بہ من غیر فاصلیہ وقد تحقیق فیہ معنی المواجهۃ ایضا وقالوا لایجب لایجب مختص بالیوت جوت۔ اس اوجہ البطن وغیرہ حکومت العدل علی ما قالہ الطحاوی رحمہ اللہ ان یقوم مسئلہ کا بیرون ان کے یفرم دہ ہذا الاثر زخم یطر لے تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمتہ

بہین شجرہ  
زعمہ  
سوائے  
چھلک  
نہایت  
مہارت  
ہیں



تجب نصف عشر الدیہ دان کان ربع عشر فربع عشر وقال الکبریٰ رحمہ نیظر کم مقدار ہذہ الشیخۃ من  
الموضیۃ فوجب بقدر ذلک من نصف عشر الدیہ لان مال النصف فیہ یرد اے المنصوص علیہ۔ اور ہے  
دو وزن جبرے تو بطنے مثلاً نے بیان کیا کہ بدو وزن چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں انکا شمار چہرہ میں  
نہیں ہے اور یہی قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حتیٰ کہ اگر ان دو وزن جبروں میں کوئی ایسا زخم پایا جائے جس کے واسطے  
کوئی جرمانہ مقدر ہو تو جرمانہ مقدر واجب ہوگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ وجہ کا لفظ مواجہت سے مشتق ہے یعنی باہمی رو برو ہونے کے معنی  
سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کا مقابلہ دو وزن جبروں سے نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے اور امام مالک کے قول میں یہ  
فرق ہے کہ جبرے ہمارے نزدیک چہرہ میں داخل ہیں کیونکہ یہ دو وزن چہرہ سے متصل ہیں کیونکہ ان دو وزن کو چہرہ  
جدا نہیں ہے اور کبھی انکے ساتھ بھی مواجہ ہو جاتا ہے۔ اور مثلاً نے فرمایا کہ زخم جائزہ وہ ہے جو جوف کے ساتھ مشتق ہو  
خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو۔ پھر واضح ہو کہ حکومت عدل کی تفسیر بنا بر بیان امام طحاوی رحمہ کے یہ ہے کہ ایک بار  
اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیا جائے کہ اُس میں یہ داغ نہیں ہے اور دوسرے بار اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیا جائے  
کہ اُس میں یہ داغ موجود ہے پھر دیکھا جائے کہ ان دو وزن قیمتوں میں کیا تفاوت ہے پس اگر دو وزن قیمتوں کا تفاوت  
دسویں حصہ قیمت کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا اور اگر تفاوت مذکور دسویں حصہ قیمت کا  
جو تقاضا ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی جو تقاضا کا ضامن ہوگا اور امام کبریٰ رحمہ نے فرمایا کہ یوں دیکھا جائے کہ اس  
زخم کی مقدار کیا ہے یعنی زخم موضع سے اسکی کیا نسبت ہے تو دسویں حصہ دیت میں سے اسی قدر واجب ہوگا اسواسطے  
کہ جس زخم میں کوئی نص وارد نہیں ہے وہ پھر کر ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں نص شرعی وارد ہے۔ فقہ  
مقام یہ ہے کہ خجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر و چہرہ پر ہو اور ہاتھ و پاؤں وغیرہ کے زخم کو خجہ نہیں کہتے من اولفت  
میں بھی یہی اطلاق معروف ہے تو حقیقت لغوی کے بنا بر حکم ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسری جگہ یہ زخم متحقق ہو تو اس پر خجہ کے  
واسطے جو جرمانہ شرعاً مقدر ہے وہ نہیں واجب ہوگا اب رہا یہ امر کہ دو وزن جبرے آیا چہرہ میں شمار ہیں یا نہیں  
تو حضور کے مسئلہ میں بالاتفاق جبرے داخل چہرہ میں لیکن اس مقام پر چونکہ علت خجہ یہ ہے کہ مواجہہ درود ہوئے  
میں عیب ظاہر ہوتا ہے اسواسطے کہ جرمانہ یا در صورت اسکا قصاص واجب ہوا اور جبروں کے ساتھ مواجہہ  
نہیں ہوتا ہے تو انکو وجہ یعنی چہرہ میں شمار کرنا چاہیے اسواسطے کہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے تو وجہ اس حد تک  
ہوگا جس سے مواجہت ثابت ہوتی ہے اور جبروں سے جب مواجہت نہیں تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں۔ شیخ رحمہ  
نے ذکر کیا کہ امام مالک رحمہ کا بھی قول یہی ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے جبروں پر ایسا زخم  
ہو بچا جسکا اثر باقی رہا اور وہ خجہ کے مثل اقسام میں سے کوئی قسم ہے تو اس پر خجہ کا حکم نہیں ہوگا لیکن خجہ میں  
بعض کے واسطے جرمانہ منصوص ہے اور بعض کے واسطے منصوص نہیں ہے پس اگر عدا ہو حتیٰ کہ موضع ہو تو قصاص جب  
مکن ہے تو قصاص بالاتفاق لیا جائے اسواسطے کہ قول عدلے الجروح قصاص۔ اسکو موجب ہے اور اگر قصاص  
مکن نہ ہو تو دیکھا جائے کہ خجہ ایسا ہے جسکے واسطے جرمانہ مقدر ہے یا نہیں ہے پس اگر جرمانہ مقدر ہو تو بھی اس قول پر  
جرمانہ مذکور نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ جرمانہ تو خجہ کے واسطے مقدر ہے اور ہم ادب پر بیان کو چکے کہ وہ خجہ نہیں ہوگا  
کیونکہ جبرہ داخل چہرہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ جبرے بغیر فاصلہ کے چہرہ سے متصل ہیں تو وہ چہرہ میں  
داخل ہیں اور باعتبار معنی کے بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ میں سے ہیں اسواسطے کہ وجہ مواجہت سے مشتق ہے یعنی  
تو مواجہت میں بسا اوقات جبرے سے سامنا ہوتا ہے تو معنی کی راہ سے بھی وہ وجہ میں داخل ہوتا ہے چاہے فعلی یا



اگر جہزے میں اسیا زخم ہو جس کے واسطے جہزہ نہ مقدر ہو تو واجب ہوگا۔ مگر یہ ہین کہ جب وہ چہرہ میں شمار ہو تو اس کے زخم کو بھی شجہ کہا جائیگا پس اگر ایسا شجہ ہو جس کے واسطے جہزہ نہ مقدر ہو تو جہزہ نہ مذکور واجب ہوگا۔ اب رہا جائفہ و مشائخ نے فرمایا کہ جائفہ بھی عام نہیں بلکہ خاص ہے یعنی مخصوص سر و پیٹ کے جو ت سے ہر یا کہا جاوے کہ جائفہ صرت پیٹ کے جو ت سے خاص نہیں ہے بلکہ خواہ پیٹ کے جو ت تک پہنچا ہو یا سر کے جو ت تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے۔ بالجملہ جائفہ کی تفسیر یہ ہے کہ جو زخم اس قدر گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جو ت تک پہنچا ہو وہ جائفہ ہے اور جو سر کے جو ت تک پہنچا ہو وہ بھی جائفہ ہے۔ مخفی نہیں کہ سر کا جو ت وہ ہے جہاں دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچا جسکو دامنہ کہتے ہین یہ دونوں فی الحقیقت یکساں ہونگے اور جیسے دامنہ کو شمار نہیں کیا اسی طرح جائفہ متصل دماغ کا اعتبار کرنا بیفائدہ ہے اس واسطے کہ دماغ کے جو ت تک پہنچنے سے موت غالب ہے پس اسکا حکم مانند دامنہ کے قتل کا حکم ہے چنانچہ دامنہ کے بیان میں معلوم ہوا ہاں اگر جو ت دماغ سے علاوہ کان وغیرہ تک یا جادے یا ایسے طور پر کہ کھڑی کی ڈی جھکو خوف کتنے میں اس سے اتر جاوے اور دروز و دمانہ دار جسکے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں متصل ہین بجائے خود ترکیب پر باقی رہے اور ام الدماغ سے اوپر تک ہو تو البتہ مفید ہے اور غالباً اسی کو جو ت کی حد قرار دیا گیا ہے پس جائفہ دو قسم کو شامل ہے ایک یہ کہ جو ت دماغ تک ہو اور ممکن ہے کہ عرض میں دو جانب سے نافذ ہو جیسے دوسری قسم پیٹ کے جو ت میں بھی کبھی اس سے اسے باز تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے اور اس صورت میں وہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور رہا ہے بہر حال جائفہ سر و پیٹ دونوں کے جو ت کو شامل ہے۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں ارش مقدر نہیں ہے اور سو کے قصاص کے جہزہ نہ واجب ہونا چاہیے مثلاً اثر زخم باقی رہا اور خالی تقریری سزا کافی نہیں ہے بلکہ جہزہ نہ بھی ہوگا۔ کیونکہ انسانی حقارت کی حفاظت سے بدون رایگان کرنے کے جہزہ نہ واجب ہوگا تو اسہین سابق مسائل میں حکومت عدل کا حکم دیا مثلاً سوائے موضع کے دیگر شجاع میں حکومت عدل واجب کی جنہین ارش مقدری نہیں ہے اور تائیدہ بھی مسائل آئے ہین لیکن شیخ مصنف رحم نے امام ابو حنیفہ رحم سے قصاص شجاع میں دو روایستہین نقل کین۔ اول یہ کہ شجہ موضع سے کم میں قصاص نہیں ہے اور یہ روایت حسن رحم عن ابی حنیفہ رحم ہے اور یہ روایت ظاہر اثر و حدیث مرسل کے موافق ہے غیر ازینکہ حدیث مرسل میں تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ جب ایسے طور پر ہو کہ قصاص ممکن نہ ہو لہذا ظاہر الرواجہ یہ ہے کہ موضع سے کم جہزہ شجاع میں انہیں قصاص واجب ہے بشرطیکہ ممکن ہو اور صورت اسکائی کو شیخ مصنف رحم نے واضح بیان کر دیا ہے اور اسی روایت کو امام محمد رحم نے مبسوط میں ذکر فرمایا ہے اور ذیلی رحم نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور محیط میں لکھا کہ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ ۴۔ ان موضع سے بڑھ کر جو شجاع میں جیسے ہاشمہ و مثقلہ وغیرہ تو انہیں بالاجملہ قصاص نہیں ہے۔ کذا فی الجوہرہ۔ بلکہ موضع سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ قصاص ممکن نہیں ہے تو انہیں بھی قصاص نہ ہوگا۔ کما سبق۔ پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں ہے تو خواہ عہد ہوں یا خطا سے ہوں ہر صورت انہیں جہزہ نہ ہی واجب ہوگا چنانچہ محیط میں مصرح ہے۔ ۵۔ اور اگر اسطرح اچھا ہو گیا کہ اثر باقی نہیں رہا تو کچھ نہیں واجب ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمد رحم کا اختلاف معدون نقل کیا کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ اسنے طبیب یا دمار میں خجج کیا وہ مال بذمہ مجرم واجب ہوگا۔ ۶۔ ان پر امر یا در کھنا ضروری کہ اس سے صرف مراد یہ ہے کہ زخم کا جہزہ نہ اس پر ہوگا۔ رہا سلطانی سیاست ایسے مجرم پر واجب ہے جبکہ عہد ہوا و خطا کی صورت میں بے بردائی کی تہیہ ہوگی۔ جیسا کہ کتاب میں بیان ہوا ہے۔ پھر اگر اثر زخم باقی رہا اور جہزہ نہ واجب ہو اور اسہین روئی جہزہ نہ مقدر نہیں ہے تو حکومت عدل واجب ہے اور معنی اسکے یہ کہ عدل سے جو حکم لگایا جاوے وہ بذمہ مجرم نہ آئے



اور حالانکہ اسکے ساتھ سلطان بھی سزا دیگا خصوصاً جبکہ عمر ہو اور مجرم پر خود جناب انہی عزوجل میں ظالمانہ حرکت سے  
 تو بیکرنا واجب ہو کیونکہ اسے سلطان کو ایذا پہونچائی۔ پھر حکومت عدل کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ شیخ ابو الحسن الکریخی  
 رحمہ اللہ نے اسکی تفسیر کی کہ اس زخم کو دیکھا جاوے کہ موضع سے اسکی کیا نسبت ہے یعنی جس شخص میں کوئی  
 مقدار شرعی مقدار ہو اسکی جانب پھیرا جاوے پس بنا بر قول سابق کے اگر شجبہ باضہ ہو تو دیکھا جاوے کہ  
 موضع سے کیا نسبت ہے جبکہ قصاص ممکن نہیں ہے پس اگر موضع سے تنائی ہو تو حرمانہ موضع کا تنائی واجب ہوگا اور  
 اگر جو تنائی ہو تو موضع کی دیت سے جو تنائی حصہ واجب ہوگا اور اگر تین جو تنائی ہو تو ارشش موضع میں سے تین  
 جو تنائی واجب ہوگا۔ بہر حال وہ موضع سے کم ہوگا۔ اور شیخ الاسلام فواہر زادہ رحمہ نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ کذا فی الفقہ  
 اور شیخ امام طحاوی رحمہ نے اسکی تفسیر کی کہ اس شخص کو ملوک فرض کر کے ایک بار اس عیب کے ساتھ اسکی قیمت  
 اندازہ کوں اور دوسری بار بدون اس عیب کے اندازہ کریں پس فرض کرو کہ قیمت بدون عیب زخم کے دس دینار  
 ہے اور مع اثر زخم کے پانچ دینار ہے تو ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جاوے پس اگر نصف العشر یعنی دسویں حصہ کا  
 نصف ہو تو دیت آزاد میں سے دسویں کا نصف واجب ہوگا و علی ہذا القیاس۔ کافی میں لکھا کہ اسی قول پر فتویٰ ہے  
 م۔ اور فرق دونوں قول میں یہ ہے کہ طحاوی رحمہ نے بذریعہ غلام کی قیمت کے آزاد کی دیت سے حساب لگایا اور کریخی  
 نے جو شجبہ ایسا ہو کہ جس میں مقدار مخصوص ہو اسکی جانب اسکو بھی حساب لگا کر پھر اس اندازہ آزاد بذریعہ دیگر زخم آزاد  
 کے معلوم کیا اور قول طحاوی رحمہ میں آزاد کا اندازہ بذریعہ قیمت غلام کے معلوم کیا۔ اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے  
 قول کریخی رحمہ کو اصح قرار دیا اور دائد تعالیٰ اعلم۔ (مذنیب) ایک شخص نے دوسرے کو شجبہ منقلہ پہونچایا یعنی  
 بڑی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی پھر زخمی اچھا ہو گیا اور بعد اچھے ہونے کے اثر زخم باقی رہا اگرچہ بہت قلیل ہے تو بھی مجرم  
 بر منقلہ کا ارشش واجب ہوگا یعنی پندرہ اونٹ بحدیث عمر بن حزم رضی اللہ عنہ۔ م) اسولے کہ جب ارشش واجب نہ ہو  
 تو ساقط نہیں ہو سکتا اگرچہ بھی کہ موجب ہر طرح سے زائل ہو جاوے حالانکہ بیان کچھ باقی ہے۔ المحیط۔ اور اسی قول پر فتویٰ  
 جاری رہیگا۔ کذا فی التعلیہ۔ دلیح ہو کہ شجبہ آہ سوائے سر یا چہرہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ آہ تو ام الراس تک پہونچا ہوا  
 ہوتا ہے اور یہ صرت سے ممکن ہوتا ہے یا چہرہ پر سے ایسی جگہ سے زخم لگے کہ وہ ام الراس تک پہونچ جاوے۔ المحیط۔ ایک  
 شخص نے دوسرے کے کان میں نیزہ مارا کہ وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اس میں حکومت عدل  
 واجب ہو۔ محیط السرخسی۔ یعنی جبکہ وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو اور اثر خفیف یا کثیر باقی رہا تو اس میں حکومت عدل واجب ہے  
 اور سلطان اس پر سزا سے سیاست جاری کریگا اور وہ آئندہ توبہ کرے اسولے کہ ایسی صورت میں قصاص ممکن نہیں  
 ہے کیونکہ یہ زخم ہلاک ہے اور زخمی مذکور اتفاق سے اچھا ہو گیا۔ م۔ اور اگر ایک نے دوسرے کے آنکھ میں غیر ہمداراکہ کچھ  
 سے گزر کر گدی سے بار ہو گیا تو آنکھ کے بارہ میں نصف دیت واجب ہوگی جبکہ اچھا ہو گیا اور باقی کے واسطے حکومت عدل  
 واجب ہے اور اسی طرح اگر داغ تک پہونچا تو بھی آنکھ کے واسطے نصف دیت واجب ہے اور دمان سے داغ تک کے واسطے  
 حکومت عدل واجب ہے اور داغ سے اگر بالاسے سر تک پہونچے تو اسکے واسطے تنائی دیت واجب ہے۔ محیط السرخسی۔  
 دلیح ہو کہ جو زخم وجراحت کے سوائے سر و چہرہ کے ہوں تو اس میں حکومت عدل واجب ہے جبکہ اس سے بڑی کھل گئی یا  
 ٹوٹ گئی ہو بشرطیکہ اچھا ہو جانے کے بعد کچھ افر باقی رہا ہو اور اگر جراحت کے واسطے کچھ افر باقی نہ رہا ہو یعنی داغ  
 کچھ نہیں رہا یا کچھ عیب نہیں رہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مجرم کچھ واجب نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک زخمی  
 نے اچھے ہونے تک جو کچھ طرح کیا وہ واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ جائفہ میں کسی جانب سے ہونے تک پہونچا کافی ہے اگرچہ



گروں سے اس تل تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہو اور اس سے اوپر جائے نہیں ہے جیسے جائے کسی صورت میں باہر  
یا پائون باران میں نہیں ہوتا ہے جیسے مٹھ میں نہیں ہوتا ہے اور اگر مقعد و مجرہ سے جوت نکمہ ہو تو جائے ہے۔ السراج۔ اور  
واضح ہو کہ سراج میں زخم سر کو جائے نہیں رہے کھالیں شاید کہ دامنہ کے مشہد سے ہو یا روایت خلاف ہر ایک کے غلط ہے  
م۔ اگر کسی نے دوسرے کو بھینا تو زخم موضع ہو پٹائے ہوں پس اگر پہلا موضع اچھا ہونے سے پہلے دوسرا ہو یعنی دریا  
میں تندرستی مائل نہیں ہوئی تو پوری دیت تین سال میں واجب ہوگی اور اگر دریا میں صحت ہو یعنی ایک سال سے دوسرے  
تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال میں پوری دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ کذا فی الکافی فی النفقات۔ ایک شخص  
اصلہ ہو کہ بڑھاپے سے اس کے سر کے بال گر گئے ہیں اسکو کسی شخص نے عداوت زخم موضع ہو پٹایا تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ اس  
قصاص نہیں لیا جائیگا اور اس پر ارش واجب ہوگا اور اگر مجرم نے کہا کہ میں قصاص دینے پر راضی ہوں تو اسکو یہ اختیار  
نہیں ہے یعنی اس سے قصاص دینا قبول نہ ہوگا بلکہ وہ دیت دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور اگر بڑھے کی طرح زخم مارنے والا  
بھی اصلہ ہو اور اس نے عداوت زخم موضع ہو پٹایا تو اس سے قصاص لیا جائیگا۔ کذا فی محیط السخسی۔ اصلہ کا موضع نسبت  
غیر اصلہ کے ناقص ہوتا ہے تراش بھی ناقص ہوگا اور ہاشمہ میں برابر میں اور یہ واقعات اطفی کی روایت خلاف روایت  
مشتفی ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے۔ محیط۔ م۔

## فصل

یہ فصل سوائے سر کے دیگر اعضاء اطراف میں دیت کے بیان میں ہے۔

وفی اصابع الید نصف الدیۃ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیوں میں نصف دیت لازم ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک کے  
دوسرے کے ایک ہاتھ کی سب انگلیاں خطائے کاٹ ڈالیں جس سے دیت لازم آئی تو جان مار ڈالنے میں جو دیت  
کاملہ واجب ہوتی ہے اسکا نصف واجب ہوگا۔ لان فی کل اصبع عشر الدیۃ علی مار وینا۔ اس واسطے کہ ہر انگلی کے  
لیے بدلیل حدیث مزبور دسواں حصہ دیت لازم ہے۔ نکاح فی الخمس نصف الدیۃ۔ وپانچ انگلیوں میں نصف دیت  
ہوتی ہے۔ کیونکہ جب دس انگلیوں کے واسطے کل دیت ہے تو پانچ کے واسطے نصف ہے۔ وحدیث مذکور سے مقصود  
حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوع ہے کہ ہاتھوں و بیرون کی انگلیاں یکساں ہیں ہر انگلی کے واسطے دس اونٹن  
رواہ الترمذی وصحیح اور کہا کہ یہی قول سیفان ثوری وشافعی و احمد و اسحق ہے۔ وجہ استدلال یہ کہ کل دیت سوا دس اونٹ  
تو ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دس اونٹ ہیں تو پانچ کے واسطے پچاس یعنی نصف دیت ہے۔ ولان فی قطع  
الاصابع تفویت جنس منفعة البطش و ہوا لموجب علی مامر۔ اور اس قیاس موافق نص سے بھی کہ انگلیاں  
کاٹ ڈالنے میں منفعت گرفت کی جنس مٹانا لازم آتا ہے اور یہی موجب جرم ہے چنانچہ سابق میں مل ذکر ہوا ہے  
کہ کل قطع کرنے میں جنس منفعت مٹانا لازم آیا۔ آخر تک ع۔ یہ اس وقت کہ قطع انگلیاں کاٹی ہوں۔ فان قطع مع  
الکف ففیہ ایضا نصف الدیۃ لقولہ علیہ السلام و فی الیدین الدیۃ و فی احدیہما نصف الدیۃ۔ پس  
اگر اس نے انگلیوں کو تھیلی کے ساتھ قطع کیا ہو تو اس میں بھی نصف دیت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں  
اتھوں میں پوری دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ چنانچہ علی قاری رحمہ نے شرح نقابہ میں لکھا کہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کو خط لکھا اور  
اس میں مذکور ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تھیلی کی وجہ سے نصف بڑا نہ ہوگا۔ ولان  
الکف یتبع للاصابع لان البطش بہا۔ اور اس دلیل سے کہ تھیلی تو انگلیوں کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت



انگلیوں سے ہوتی ہے۔ وان قطعها مع نصف انسا عد قفی الا صایع والکف نصف الدیۃ ولی الزیادۃ  
حکومتہ عدل و ہو رواۃ عن ابی یوسف رحم۔ اور اگر اسے انگلیوں کو مع نصف کلائی کے قطع کیا ہو تو انگلیوں  
و متعیل میں نصف دیت لازم ہے اور زائد کے بارہ میں حکومت عدل ہے اور یہ امام ابو یوسف رحم سے ایک روایت ہے۔  
فمن۔ اور یعنی حکومت عدل یہ کہ دو مرد عادل جنگو اس بارہ میں بصارت ہو جو کچھ اندازہ کریں وہ جرمانہ لازم  
ہوگا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک مختار ہے۔ لیکن ابو یوسف رحم نے اس روایت کے موافق دونوں  
سے موافقت کی۔ وعنہ ان ما زاد علی اصابع الید والرجل فهو تبع الی المنکب والی الفخذ لان  
الشرع اوجب فی الید الواحدة نصف الدیۃ والید اسم لہذہ الجارحة الی المنکب فلا یزاد علی  
تقدرہ الشرع۔ اور ابو یوسف رحم سے دوسری روایت یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں  
موتے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے اس دلیل سے کہ شرع نے ایک ہاتھ میں نصف دیت واجب فرمائی  
اور ہاتھ اس عضو کا کسر ہے تک نام ہے پس اندازہ شرعی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا۔ ولہذا ان الید الی باطنہ  
والبطش تبع بالکف والا صایع دون الذراع فلم یجعل الذراع تبعاً فی حق التضمین ولانہ  
لا وجہ الی ان یکون تبعاً لاصابع لان منہما عضو کمالا ولا الی ان یکون تبعاً للکف لانه  
تابع ولا تبع للتبع۔ اور امام ابو حنیفہ رحم و محمد رحم کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ تو ایک گرفت کرنے والے آلہ کا نام ہے اور گرفت  
کرنے صرت انگلیوں و متعیل سے متعلق ہوتا ہے نہ کلائی سے تو تاوان کے حق میں کلائی کو تابع نہیں قرار دیا جائیگا اور  
اس دلیل سے کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ انگلیوں و کلائی کے درمیان میں  
(متعیل) ایک عضو کامل موجود ہے اور متعیل کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ متعیل خود انگلیوں کے  
تابع ہے اور جو چیز خود تابع ہو اس کا تابع نہیں ہوتا ہے۔ قال وان قطع الکف من لفصل و فیہا اصبع و حقیقۃ  
فیہ عشر الدیۃ وان کان اصبعان فان خمس ولا شئی فی الکف و ہذا عند ابی حنیفہ رحم و قال لا یطر  
الی ارش الکف والا صیغ فیکون علیہ اکثر و یدخل القلیل فی اکثر لانہ لا وجہ الی الجمع بین اکثر  
لان کل شئی واحد ولا الی اہد اراحد ہا لان کل واحد اصل من وجہ فرجنا ما اکثرہ۔ اور اگر  
جوڑ پر سے متعیل کاٹ ڈالی جائے کہ اس میں ایک انگلی لگی تھی تو دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو انگلیاں موجود ہوں  
تو پانچواں حصہ واجب ہوگا اور متعیل کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے اور صاحبین رحم نے  
فرمایا کہ متعیل و انگلی ہر ایک کا جرمانہ دیکھا جاوے پس دو وزن میں جو زائد ہو وہی مجرم ہے واجب ہوگا اور جو کم ہے وہ زائد  
میں داخل ہو جائیگا اس دلیل سے کہ انگلی کا جرمانہ اور متعیل کا جرمانہ دو وزن کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ  
یہ کل تو ایک ہی چیز ہے اور دو وزن میں سے کسی ایک کو خاص کر باطل ٹھہرانے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ دو وزن میں ہر ایک  
لمحاطہ وجہ خاص کے اصل ہے تو کسی کو اس راہ سے ترجیح نہیں ہے پس ہمنے زیادت جرمانہ کی راہ سے ترجیح دی ہے  
اور کم جرمانہ والے کو باطل کیا۔ ولہ ان الا صایع اصل والکف تابع حقیقۃ و شرعاً لان البطش یقوم  
بہا و اوجب الشرع فی اصبع واحدة عشر من الابل۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت  
شرع کے انگلیاں تو اصل ہیں اور متعیل اس کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت کا قوام صرت انگلیوں سے ہوتا ہے اور شرع  
نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں۔ فمن۔ اور متعیل کے حق میں کچھ واجب نہیں کیا تو متعیل کے بارہ  
میں صرت اسے و قیاس ہے حالانکہ جس میں نفس ہوا اسکے ساتھ اسے کا مقابلہ نہیں ہو سکتا تو انگلی کو اگرچہ حقیقت و شرع



کے لو قیوت ہو اور تھے تھیلی کو جبکہ اسکی قیمت زائد ہو ازراہ قیاس و اسے ترجیح دی۔ والترجیح من حیث الذات  
والحکماؤ لے من الترجیح من حیث مقدار الواجب۔ حالانکہ ذات و حکم کی راہ سے ترجیح دینا بہ نسبت ہفتہ  
درجبگی حیثیت کے اولیٰ ہے۔ ولو کان فی الکف ثلثۃ اصلح یجب ارش الاصلح ولا شیء فی الکف  
بالاجل لان الاصلح اصول فی المقوم وللا کثر حکم الکمل فاستتبع الکف کما اذا کانت الاصلح  
قائمۃ باسرها۔ اور اگر تھیلی میں تین انگلیاں موجود ہوں تو بالا جماع یہ حکم ہو کہ انگلیوں کا جبرانہ واجب ہوگا اور تھیلی  
کی بابت کچھ واجب ہوگا اسواسطے کہ تقوم تین انگلیاں اصل ہیں اور نصف سے زائد کے واسطے کل حکم ہوتا ہے یعنی  
بالبح من تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں تو گویا کل موجود میں پس جب کل اصل موجود ہو تو اسے تھیلی  
کو اپنے تابع کر لیا جیسے اگر کل انگلیاں درحقیقت موجود ہوں تو تھیلی تابع ہو جاتی ہے۔ قال وفی الاصلح الزائدۃ  
حکومتہ عدل تشریفاً للآدمی لانہ جزو من یدہ لکن لا منفعة فیہ ولا زینۃ۔ اور زائد انگلی میں حکومت عدل  
ہو یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہو اسکی قطع کیا تو قاطع پر حکومت عدل کا جبرانہ لازم ہے تاکہ آدمی کی شرافت  
ظاہر ہو اسواسطے کہ یہ انگلی بھی اسکے ہاتھ کا ایک جزو ہے لیکن اس میں کوئی منفعت یا زینت نہیں ہے۔ و فی  
انہوگی مگر بالکل باطل بھی نہوگی کیونکہ اس میں آدمی کے واسطے حقارت ہے تو انسانی تکریم ظاہر کرنے کے واسطے اس میں  
حکومت عدل واجب ہے۔ و کذلک السن الشانخۃ لما قلنا۔ اور اسی طرح زائد دانت میں جو اصلی دانتوں  
کی پیدائش سے مخالف جنما ہو اسکے نوڑنے میں بھی حکومت عدل واجب ہے تاکہ شرافت انسانی ظاہر ہو اور تحقیق نہو  
و فی عین الصبی و ذکرہ و لسانہ اذا لم تعلم صحۃ حکومتہ عدل و قال الشافعی تجب فیہ دیتہ کا ملۃ  
لان الغالب فیہ الصحتۃ فاشبه قطع المارک والاذن ولنا ان المقصود من ہذہ الاعضاء المنفعة  
فاذا لم تعلم صحۃ لا یجب الارش الکامل بالاشک و لایطاہر لایصلح حجة للالزام بخلاف المارک  
والاذن الشانخۃ لان المقصود ہوا بحال و قد قوتہ علی الکمال۔ اور طفل کی آنکھ یا نازہ یا زبان قلع  
کرنے میں حکومت عدل واجب ہے در صورتیکہ ان اعضا کی تندرستی معلوم نہو۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ پوری دیت  
واجب ہوگی اسواسطے کہ ظاہر حال یہ کہ اعضاے مذکورہ تندرست تھے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے طفل کا زبہ ناگ یا کان  
کاٹ ڈالا کہ اس میں بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اعضاے مذکورہ سے دراصل منفعت  
مقصود ہے تو جب انکی تندرستی معلوم نہو تو شک کی وجہ سے پوری دیت واجب نہوگی اور ظاہری تندرستی ایسی چیز  
نہیں جو لازم کرنے کے واسطے حجت کافی ہو (بلکہ دنیہ کے واسطے کافی ہوتی ہے) برخلاف زبہ بینی و گوش کے جو بدن  
پر ابھرے ہوئے ظاہر ہیں کہ اسے مقصود صرف جمال ہے حالانکہ اسنے جمال کو بالکل برباد کیا۔ و فی پوری دیت  
واجب ہوتی۔ و کذلک لو استہل الصبی لانہ لیس بکلام و انما ہو مجرد صوت و معرفۃ الصحتۃ فیہ  
بالکلام و فی الذکر بالحرکۃ و فی العین بما یستدل علی النظر فیکون بعد ذلک حکم البالغ فی  
الامہ و الخطا۔ اور اسی طرح اگر طفل نے پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اسکی زبان کاٹنے میں  
جبکہ صحت معلوم نہو صرف حکومت عدل ہو کہ یہ آواز کوئی کلام نہیں (جس سے زبان کی صحت معلوم ہو) بلکہ یہ تو  
آواز ہے حالانکہ زبان کے بارہ میں صحت کا پہچاننا کلام سے ہوتا ہے اور آواز کی تندرستی پہچاننا اسکی جنبش و حرکت  
سے ہوتی ہے اور آنکھ میں تندرستی پہچاننا ایسے امر سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو پس صحت و تندرستی  
پہچاننے کے بعد طفل میں خطا و عمدہ کا حکم مثل بالغ کے ہوگا۔ و فی حجتی کہ اگر عمدہ طفل کی زبان یا زبہ یا آنکھ پر



جنبت کی جانب سے اسکی تندرستی معلوم ہو تو قصاص ہو اور اگر خطا ہو تو دیت ہو غرض کہ جو حکم بالغ میں ہو وہی طفل میں ہو۔  
 قال ومن شج رجلا فذهب عقله او شعر راسه دخل ارش الموضحة في الدية۔ اگر کسی نے (خطا سے)  
 دوسرے کو زخم پہنچایا کہ جس سے اسکی عقل جاتی رہی یا سر کے بال گرنے تو دیت میں موضع کا جرم داخل ہو گیا۔  
 موضع زخم سے یہ مراد کہ جس سے ہڈی کھل گئی ہو پس اصل مسئلہ میں شجہ سے زخم موضع مراد ہو اور موضع کے واسطے جرم  
 مقدر ہو لیکن بیان دیت واجب ہوگی جس میں موضع کا جرم بھی داخل ہو جائیگا۔ لان لفوات العقل تطل منفعة  
 جميع الاعضاء نصارى كما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة بحجب لفوات جز من الشعر حتى لو نبت يسقط  
 والدية لفوات كل الشعر وقد تعلقا بسبب واحد فدخل الجرح في الجملة كما اذا قطع اصبع رجل فقتل  
 سوا سبب من عقل کم ہو جانے سے تمام اعضا کی منفعت باطل ہو جائیگی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص کو موضع زخم پہنچایا  
 کہ جسکے صدر سے وہ مر گیا (تو دیت لازم ہو نہ جرم موضع) اور موضع کا جرم تو بالوں کا ایک جزو ذرائع ہونے سے واجب  
 ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر بال جم آدین تو یہ جرم نہ ساقط ہو جاتا ہے اور پورے بال ذرائع ہونے سے دیت واجب ہوتی ہے اور جرم  
 دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہوا یعنی اسکے زخم سر ہی کی وجہ سے موضع کا جرم نہ بظرف ذوال ہونے سے  
 دیت واجب ہو جسے ذوال عقل واجب ہوئی تو کل میں جزو داخل ہو جائیگا جیسے اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے  
 دوسرے کی ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اسکا ہاتھ شل ہو گیا۔ اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت واجب  
 ہوتی ہے اور مقطوعہ انگلی کا جرم نہ علمہ نہیں ہوتا بلکہ اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی سبب سے یہ دیت وجہ جرم  
 واجب ہوا تھا و قلیل داخل کثیر ہو جائیگا۔ وقال زفر رحم لا يدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس  
 فلا يتداخلان كسائر الجنایات وجوابہ مانہ کرنا۔ اید زفر رحم نے فرمایا کہ قلیل داخل کثیر نہیں ہوگا سوا سبب  
 کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا جرم ہے جو تلف نفس سے کم ہے تو دونوں میں تداخل نہ ہوگا جیسے دیگر جرائم میں ہوتا ہے اور  
 اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ کہ ان دونوں کا سبب متحد ہے تو ادا ان کے حق میں علیحدہ اعتبار نہ ہوگا سوا سبب علمہ  
 اعتبار بوجہ علیحدہ سبب کے ہے حالانکہ مجرم سوائے ایک فعل قبیح کے جو زخم موضع ہے دوسرے فعل کا مرتکب نہیں ہوا ہے بجز زخم  
 ہو کہ دماغ کو محل عقل قرار دیا حتیٰ کہ ایک ہی صدر کا اثر تمام اعضا میں متعدی ہوا لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اسکے اثر سے تمام  
 اعضا میں نقص پیدا ہو بلکہ اسوجہ سے کہ دیگر اعضا دیے ہی سالم موجود ہیں لیکن شرط عقل نہ رہے تو بیکار ہیں۔ قال  
 وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدية قالوا نذا قول ابو حنیفہ والی یوسف رحم۔ اور اگر شجہ موضع  
 کی وجہ سے اسکی سماعت یا بصر یا کلام کی قوت جاتی رہی تو مجرم خاطر پر دیت کے ساتھ میں زخم موضع کا جرم بھی واجب ہوگا۔  
 مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کا قول ہے یعنی اس صورت میں کان و ذائقہ و زبان کی دیت میں موضع  
 داخل نہیں ہوگا۔ الزبلی۔ وعن ابی یوسف رحم ان الشجة تدخل في دية السمع والكلام ولا تدخل في دية البصر۔ اور  
 ابو یوسف رحم سے ایک روایت دیگر یہ آئی کہ شجہ موضع کا جرم نہ کان و زبان کے دیت میں داخل ہوگا اور آنکھ کی  
 دیت میں داخل نہیں ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر زخم موضع پہنچایا جس سے کان کی سماعت جاتی رہی تو صرف کان  
 کی دیت لازم آدگی اور موضع کا جرم نہ اسی میں شامل سمجھا جائیگا اور اسی طرح اگر گویائی جاتی رہی ہو تو یہی حکم ہے اور اگر  
 زخم موضع سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو آنکھ کی دیت کے ساتھ میں زخم موضع کا جرم نہ واجب ہوگا پس آنکھ کی صورت  
 میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم میں اتفاق ہے اور کان و زبان کی صورت میں ابو یوسف رحم سے روایت اول موافق ابو حنیفہ  
 ہے اور دوم مخالفت ہے۔ وجه الاول ان كلامها جناية فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء



المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الى جميع الاعضاء على ما بينا۔ روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عضو کے ساتھ کان و زبان و آنکھ ہر ایک جان سے کمتر جرم ہے اور ہر ایک عضو کی منفعت اسی کے ساتھ مختص ہے (دوسرے کی جانب متعدی و مشروط نہیں ہے) نیز اعضا سے مختلف کے مشابہ ہو گیا (گو با مجرم نے ان اعضا سے مختلف میں سے ہر ایک کو مجروح کیا) (ہر ایک کا علوہ علوہ خاص ہے) برخلاف عقل کے کہ عقل کی منفعت جمیع اعضا کی طرف عام ہے چنانچہ ہم نے مسئلہ سابق میں بیان کیا ہے۔۔۔ یہ امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل ہے اور اسی کے ساتھ ابو یوسف کی روایت اس پر موافق ہے۔ و وجہ الثانی ان السمع والكلام مبطن فيعتبر بالعقل والبصر ظاهر فلا يلحق به۔ اور ابو یوسف کی روایت ثانیہ کی وجہ یہ ہے کہ سماعت و گویائی ایک قوت مبطنہ ہے (غیر ظاہر) لہذا سکتا ہے اس عقل پر ہوگا (پس ان کی دیت میں مانند عقل کے جواز نہ موعودہ داخل ہو جائیگا) اور بینائی امر ظاہر ہے تو اسکو عقل کے ساتھ الحاق نہیں کیا جائیگا۔۔۔ پس وہ علوہ واجب ہے۔ قال وفي الجامع الصغير ومن شج رجلا موضحة فذهب عينا في فلاقصا ص في ذلك عند أبي حنيفة رحم۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو زخم موضعہ پہونچایا کہ جس سے زخمی کی دو ذون آنکھیں جاتی رہیں تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اس جرم میں قصاص نہیں ہے۔ قالوا و ينبغي ان تجب الدية فيهما وقال في الموضحة القصاص۔ مثل زخم نے فرمایا کہ موضعہ و آنکھوں دو ذون میں دیت واجب ہونا چاہیئے۔ اور صاحبین رحم نے فرمایا کہ موضعہ میں قصاص واجب ہے۔۔۔ اگرچہ آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا۔ قالوا و ينبغي ان تجب الدية في العينين۔ مثل زخم نے فرمایا کہ آنکھوں کے بارہ میں دیت واجب ہونی چاہیئے۔ قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الا على فتل من الا اصبع او اليد كلها لا قصاص عليه في شيء من ذلك و ينبغي ان تجب الدية في المفصل الا على فتل من الا اصبع و فيما بقي حكومة عدل۔ اور اگر کسی شخص کی انگلی اور ہر کے جوڑے سے کاٹ دی یعنی اوپر کا اور کات۔۔۔ اس انگلی میں سے باقی حصہ شل ہو گیا تو کسی صورت میں قاطع پر قصاص نہیں ہے اور چاہیئے کہ اول جوڑے سے قطع میں دیت واجب ہو اور باقی میں حکومت عدل واجب ہو۔ و كذلك لو كسر بعض سن رجل فاسود ما بقي ولم يحك خلافا و ينبغي ان تجب الدية في السن كله۔ اور اگر کسی شخص کا ٹھوڑا دانت ٹوڑ دیا پس باقی حصہ اس دانت سے سیاہ پڑ گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اور واضح ہو کہ امام محمد رحم نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا۔ اور چاہیئے کہ ہرے دانت کی بابت دیت واجب ہو۔ ولو قال قطع المفصل و اترك ما بهن او اكسر القدر المكسور و اترك الباقي لم يكن له ذلك لان الفعل في نفسه ما وقع موجبا للقيود۔ اور اگر مظلوم نے کہا کہ میں قصاص میں اوپر کا جوڑا کاٹتا ہوں اور جو حصہ خشک ہوا اسکا قصاص چھوڑتا ہوں یا بقدر دانت توڑا اسی قدر توڑتا ہوں اور باقی سیاہ کا قصاص چھوڑتا ہوں تو اسکو یہ اختیار نہیں دیا جائیگا اسولے کہ فعل ظالم فی نفسہ موجب قصاص نہیں واقع ہوتا ہے قصاص رکھا تو شیعہ منقلہ فقال اشجه موضحة و اترك الزيادة۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ظالم نے کسی کو زخم غیر موضعہ پہونچایا پس مظلوم نے کہا کہ میں اس کو موضعہ زخم پہونچاتا ہوں اور زائد چھوڑتا ہوں۔۔۔ حالانکہ یہ قول مقبول نہیں ہوتا کہ پس بیان بھی قبول نہرگا۔ لہذا فی الخلافية ان الفعل في محلين فيكون جناة عين مبتداتين فاشبهته في احدهما لا متعدي الى الاخرى۔ مسئلہ اختلافی میں صاحبین کی دلیل یہ کہ مجرم کا فعل دو محل میں واقع ہوتا ہے یہ دو جرم ابتدائی ہیں پس ایک جرم میں شہید ہونے سے وہ دوسرے جرم کی جانب متعدی ہوگا۔۔۔ پس دوسرا جرم بعد دوسرے محل میں متعدی یا شہید ہوگا۔ کم رمی الى رجل عمدا فاصابه ولفظ منه الى غيره نقله بحسب القوم



فی الاول۔ جیسے کسی نے عمدہ آئینہ کو جیر مارا اور وہ زبرد کے لگا اور اس سے پار ہو کر بکر کے لگا اور بکر کو بھی قتل کیا تو قاتل کے واسطے قصاص واجب ہوگا۔ کیونکہ اول کو سنے عمدہ آئینہ اور دوم کا قتل البتہ خطا واقع ہوا تو دوم کے خطا و اول کا قصاص دور ہوگا۔ ولہذا ان الجرحۃ الاولی ساریۃ والجرحۃ بالمثل لبس فی وسعہ الساری۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ مسئلہ مذکورہ میں پہلا زخم ہی ساری ہو گیا اور اس کے قتل زخم ساری کا بلا دینا اسکی رحمت میں نہیں ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایسا زخم ہو چلاوے جو پھیل کر دوسرے عضو کی طرف ساری ہو کیونکہ یہ اور توافق میں نہ محجب الحال۔ تو مال واجب ہوگا۔ در قصاص نامکان ہو۔ ولان الفعل واحد حقیقۃ و ہوا حرکت القائمة و کذا المحل متحد من وجہ الاتصال احد ہما بالآخر فاو رثت نہایتہ شبہۃ الخطا فی الہدایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ فعل مذکور در حقیقت ایک فعل ہے یعنی ظالم نے در حقیقت ایک ہی فعل کیا جو ساری ہوا اور فعل مذکور حرکت قائم ہو اور اسی طرح محل جرم بھی ایک راہ سے متحد ہو کیونکہ عفو اول اور دوم دون متصل ہیں پس انتہائے عفو کا شبہہ انتہائے عفو میں بھی شبہہ خطا پیدا کرنے والا ہو گیا۔ اور اسکا قیاس دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ بیان تو محل متحد ہو۔ بخلاف النفسین لان احد ہما لبس من ساریۃ الآخر۔ بر خلاف دو شخصوں کے کیونکہ ایک کا مرنا دوسرے کی ساریۃ سے نہیں ہے۔ و بخلاف ما اذا وقع السکین علی الاصلع لانہ لبس فعلا مقصودا۔ اور بر خلاف ایسی صورت کے کہ دیکھ کے ہاتھ سے چھری گری کہ اسنے بکر کی انگلی کاٹ دی تو یہ حکم سولے نہیں کہ یہ حرکت عمدی نہیں ہے۔ قال وان قطع اصبعاً قتل الی جنبہا خری فلا قصاص فی شئ من ذلک عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر دیکھ کے بکر کی انگلی کاٹ دی پس اس انگلی کے بہلو میں دوسری انگلی شل ہو گئی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کے بارہ میں قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ مقصودہ کے بہلو میں دوسری انگلی شل ہو جانا لازمی یا اختیاری فعل نہیں ہے۔ و قال وزفر و احسن لقیض من الاولی و فی الثانیۃ ارشہا والوجہ من الجانین قد ذکرناہ۔ اور صاحبین وزفر و حسن رحمہ نے کہا کہ اول انگلی کی بابت قصاص ہوگا اور دوسری کی بابت جرمانہ واجب ہوگا اور دونوں جانش کے دلائل ہم اور بیان کر چکے ہیں۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قصاص اسوجہ سے ممکن نہیں کہ قاتل کی انگلی اس طرح کاٹنا کہ دوسری انگلی شل ہو جاوے مطلق کے اختیار میں نہیں ہے اور نیز دونوں انگلیاں متصل ہیں اور اس عفو متصل میں دوسری انگلی کا حصہ فعل خطا ہے تو اول جزو بھی خطا میں شامل ہوا پس قصاص ممکن نہیں ہے اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اول انگلی پر یہ فعل واقع ہوا تھا۔ لہذا اگرچہ مرتب قصاص ہے اور دوم کے واسطے جرمانہ ہے کیونکہ دونوں علیحدہ عفو میں۔ فانہم۔ م۔ و روی ابن سماعۃ عن محمد بنی المسالۃ الاولی و ہوا اذا شیع موضعہ فزہب بصرہ انہ یحبب القصاص فیہما لان الحاصل بالسریۃ سبأ شرة کما فی النفس والبصر یجری فیہ القصاص بخلاف الخلفیۃ الاخریۃ لان الشلل لا قصاص فیہ۔ اور ابن سماعۃ رحمہ نے امام محمد رحمہ سے سالہ اول میں یعنی جبکہ موضعہ زخم ہو چلا جس سے بینائی جاتی رہی ہے یہ روایت کی کہ موضعہ دیکھ دو دن کے واسطے قصاص واجب ہوگا اسواسطے کہ زخم اول کی ساریۃ سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ بھی بمنزلہ اسکے ارتکاب فعل کے ہے جسے جان جانے میں ہوتا ہے یعنی اگر زخمی کیا حتی کہ جان جاتی رہی تو قاتل قرار دیکر قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح وہ آنکھ کی بینائی زائل کرنے والا قرار دیا جائیگا اور بینائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری ہوتا ہے بر خلاف اخیر مسئلہ اخلاقی کے کہ انگلی سے دوسری انگلی شل ہو گئی تو بیان یہ حکم اسواسطے نہیں کہ شل ہونا ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری نہیں ہوتا ہے۔ قصاص



بالاصل عند محمد رحم علی ہذہ الروایۃ ان سراجہ لما یجب فیہ القصاص اسے ما یکن فیہ القصاص  
یوجب الاقتصاص کما لو آلت الی النفس کو قد وقع الاول ظنی۔ پس روایت ابن سماعہ رحم کے موافق امام  
محمد رحم کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب وہ ایسے امر کی جانب متعدی ہو جاوے کہ اسکا  
قصاص لینا ممکن ہو تو اسکا قصاص بھی واجب ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ زخم عمد متعدی ہو حتیٰ کہ حسان  
جاتی رہی حالانکہ زخم اول ظنی موجب قصاص واقع ہوا تھا۔ **فت**۔ وبالاتفاق نفس کا قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن  
یہ روایت منقطعہ نوادہ اور مشہور روایت امام محمد رحم یہ کہ ساری کے واسطے دیت واجب ہوگی۔ ووجه المشہوران  
ذباب البصر بطریق التسبیب الاتری ابن النبی بقیۃ موجبتہ فی نفسہا ولا توذنی التسبیب بخلاف  
السراجہ الی النفس لانه لا تنقی الاولی فالقلب الثانیۃ مباشرۃ۔ اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مینائی  
جاتی رہی بطور سبب انگیزی کے ہر لینے اسنے ایک سبب پیدا کیا جس سے آنکھ کی مینائی جاتی رہی۔ اور سبب انگیزی  
میں قصاص نہیں واجب ہوتا ہے بخلاف اسکے جب زخم ساری ہو کر جان جلے تب تک نوبت پہونچاوے کہ وہ ان یہ بات  
نہیں ہے اسواسطے کہ زخم اول باقی نہیں رہتا ہے تو دوسرا اثر لینے جان جانا اپنی حالت سابقہ سے بدل کر ارتکاب فعل ہو گیا  
**فت**۔ گویا اسنے ابتداء سے ہی کیا کہ اسکو قتل کر دیا تو موجب قصاص ہے۔ قال ولو کسر بعض السن فسقطت  
فلا قصاص الا علی روایۃ ابن سماعہ۔ اور اگر کسی کا ٹھوڑا دانت ٹوڑ دیا پس باقی گر گیا تو قصاص نہیں ہے سونچو  
بروایت ابن سماعہ رحم **فت**۔ کہ ابن سماعہ رحم کی روایت پر قصاص لیا جاوے کہونکہ سراجہ ایسے امر کی جانب متعدی  
ہوئی کہ اسکا قصاص ممکن نہیں ہے تو بقول امام محمد رحم ٹوڑنے والے کا دانت قصاصاً توڑا جاوے۔ ولو اوصح  
موصحتین فتاکلتا فہو علی الروایتین ہاتین۔ اور اگر اسنے دوسرے کے سر میں دو زخم موضع پہونچائے پس  
دو وزن بوجہ آنکھ پیا ہو جانے کے سر کر ایک میں مل گئے تو اسکا حکم بھی انہیں دو وزن رواجون پر مختلف ہے **فت**۔ یعنی  
بروایت مشہورہ و بروایت ابن سماعہ رحم۔ قال ولو قلع سن رجل فثبت مکانہا اخری بمقط الارش  
فی قول ابی حنیفہ رحم وقال علیہ الارش کا ملالان الجناۃ قد تحقیقت والحادث لثمۃ مبتدأۃ سن  
امتد تقالے۔ اور اگر خطا سے ایک شخص کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے دوسرا جم آیا تو امام ابو حنیفہ رحم کے قول  
میں اسکا جرمانہ ساقط ہو گیا اور صاحبین رحم نے فرمایا کہ مجرم پر جرمانہ کامل ہے اسواسطے کہ جرم پورا ہو چکا اور یہ نیادانت  
امتد تقالے کی طرف سے نئی نعمت ہے۔ ولہ ان الجناۃ التعمدست معنی قصاص لکما اذا قلع سن صبی فثبت  
لایجب الارش بالا جملہ لانہ لم یثبت علیہ منفعۃ ولا زینۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ جرم مذکورہ سنی  
تدارد ہو گیا پس ایسا ہوا کہ جیسے کسی طفل کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے جم آیا تو بالاتفاق جرمانہ واجب نہیں ہوتا  
اسواسطے کہ مجرم نے اسکی کوئی منفعت یا زینت زائل نہیں کی **فت**۔ اور اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ طفل کا دانت  
اگر باگرنے کے واسطے مقناقہ سے معرض نوال کو زائل کر دیا برخلاف جوان کے کہ اسکے دانت نہیں گرتے ہیں اور اگر  
گرے تو نہیں جتنے ہیں پس جم آنا نعمت ابتدائی ہے مگر آنکھ کھا جاوے کہ جم جلے کے بعد ہی کلام ہے تو طفل وجوان برابر  
ہو گئے۔ وعن ابی یوسف رحم انہ تجب حکمۃ عمل لکان الام الحاصل۔ اور امام ابو یوسف رحم سے ایک  
حدایت ہے کہ باوجود مرنے کے دانت کا جرمانہ نہیں مگر حکومت عدل اسوجہ سے واجب ہے کہ اکھاڑنے والے کے فعل سے  
درد حاصل ہوا تھا۔ ولو قلع سن غیرہ فرد یا صاحبہا فی مکانہا و ثبت علیہ اللحم فعلم القلع الارش  
لکمالہ لان ہذا مالا لیتہ۔ والعروق لا تنود۔ اور اگر ایک نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پس معلوم ہوتا ہے



دانت کو اپنی جگہ رکھ لیا اور اس پر گوشت جم آیا تو اٹھا کر دانت کے ماسے پر پڑا جو رانہ واجب ہے اس واسطے کہ اس دانت کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ رگین دوبارہ نہیں جم سکتی ہیں۔ مگر اذا قطع اذنه فالصقھا قال تحت لانھا لا تعود انے  
 اکانت علیہ۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کان کاٹ لیا پس اس کو وڑیا پس اس پر گوشت جم گیا تو بھی ظالم اس کی دانت  
 کا خاص ہے اور اس طرح جوڑ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جیسا تھا رہا ہی نہیں ہو سکتا۔ ومن نزع سن  
 رجل فانزع المنزوتة سنة سن النازع فثبت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس مائة درهم  
 اگر دینے بکر کا دانت اٹھا لیا پس بکر نے جس کا دانت اٹھا لیا گیا ہے قصاص میں زید کا دانت اٹھا لیا پھر بکر کا دانت  
 جم آتا تو بکر پر زید کے واسطے پانچ سو درم ارش لازم ہوگا۔ لانه تبين انه استوفى بغير حق۔ اس واسطے کہ یہ  
 امر ظاہر ہو گیا کہ بکر نے زید سے جو قصاص یا وہ بغیر حق واقع ہوا۔ لان الموجب فساد المنبت ولم يفسد حيث  
 ثبت مكانها اخرى فالعدمت البجائية۔ اس واسطے کہ موجب قصاص یہ کہ ظالم نے منبت کو خراب کر دیا کہ دانت  
 نہیں جم سکتا حالانکہ یہ فساد نہیں ہوا کیونکہ بجائے اسکے دوسرا دانت جم آیا تو جرم ندارد ہو گیا۔ ولہذا المستانی حولا  
 بالاجل۔ اور اسی وجہ سے باتفاق ایک سال تک ہلت دی جاتی ہے۔ تاکہ ظاہر ہو کہ منبت خراب ہو گیا ہے  
 وكان ينبغي ان يقطر الناس في ذلك للقصاص الا ان في اعتبار ذلك تضييع الحقوق فالتفت  
 بالحوال لانه ثبت فيه ظاهرا۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ قصاص کے لیے اس بارہ میں یہاں تک انتظار کیا جاتا کہ  
 اچھے ہونے سے مایوسی ہو جاتی لیکن اسکے اعتبار کرنے میں لوگوں کی تضييع حقوق تھی پس سمجھتے صرت ایک سال تک  
 انتظار کیا اعتبار کیا کیونکہ اس میں بظاہر مایوسی معلوم ہو جاتی ہے۔ فاذا مضى الحول ولم تثبت قضينا بالقصاص و  
 اذا ثبت تبين اننا اخطانا فيه والاستيفار كان بغير حق۔ پس جب سال گزر گیا اور دانت نہیں جاتا تو ہم قصاص  
 کا حکم دینے اور جب دانت جم آیا تو ظاہر ہوا کہ جتنے حکم میں خطا کی اور قصاص حاصل کرنا بغیر حق واقع ہوا۔ اگر  
 کہا جادے کہ اگر تاق ہوتا تو پھر مظلوم سے قصاص لیا جاتا۔ جواب یہ کہ قصاص نزاع واقع ہوا۔ الا انه لا يجب  
 القصاص للشبهة فوجب المال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ شبہہ کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ مال واجب ہوگا  
 قال ولو ضرب انسان سن انسان فحرکت يستانی حولا لينظر اثر فعله۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے  
 دانت میں مارا جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی ہلت دی جائیگی تاکہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو۔ تاکہ  
 دانت جم گیا یا اٹھ گیا۔ فلو اجله القاضی سنة ثم جاز المضروب وقد سقطت سنة فاختلفا قبل السنة  
 فيما سقط بغیرہ فالقول للمضروب لیكون التاجیل مفید۔ پس اگر قاضی نے اس کو ایک سال کی ہلت دی  
 پھر مضروب آباد رہا لیکہ اس کا دانت گرا ہوا تھا پس سال سے پہلے جو اس کی ضرب سے گرا اس میں درزن نے اختلا کیا  
 تو مضروب کا قتل معتبر ہوگا تاکہ سیاد لگا تا مفید ہو۔ یعنی قبل سال کے مضروب نے کہا کہ اس کی ضرب سے میرا دانت  
 ساقط ہوا اور ضارب نے کہا کہ نہیں بلکہ دوسرے شخص کی ضرب سے گرا تو مضروب کا قتل قبول ہے اس واسطے کہ سیاد اسی واسطے  
 لگائی گئی تھی کہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو پس اگر قول مذکور قبول ہو تو سیاد کا کچھ فائدہ نہ ہو۔ و هذا بخلاف ما اذا شجھه  
 فجاد وقد صارت منقلة فاختلفا حيث يكون القول قول الضارب لان الموضحة لا تورث المنقلة ما  
 التحریک فیوثر فی السقوط فافترقا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسے واقعے کے کہ ایک نے دوسرے کو زخم موضع ہو بخلاف  
 پھر مضروب آباد رہا لیکہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا پس ضارب و مضروب نے اختلا کیا تو ضارب کا قتل قبول ہوگا اس واسطے  
 کہ زخم موضع سے منقلہ تبیین رہا۔ اور اگر دانت گرا جائے پس درزن میں فرق ظاہر ہو گیا۔



وان اختلفانی ذلک بعد اسنتہ فالقول للضارب لانه یکر اثر فعله وقد مضی الاجل الذی وقت  
القاضی لظهور الاثر فکان القول للنکر۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد مدون نے اختلاف کیا ہو تو ضارب کا قول  
قبول ہوگا سولے کے وہ اپنے فعل کے افسے انکار کرتا ہے حالانکہ وہ مباد جو قاضی نے اسکا اثر فعل ظاہر ہونے کے  
واسطے مقرر کی تھی گزر چکی تو منکر ہی کا قول قبول ہوگا۔ ولولم یسقط لاشی علی الضارب۔ اور اگر مضروب کا دانت  
نہیں گرا تو ضارب پر کچھ واجب نہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ تجب حکومت عدل للالم۔ اور ابو یوسف رحمہ  
روایت ہے کہ ضرب کے دود کے واسطے حکومت عدل واجب ہے۔ وسنہین الوجہین بعد ہذا ان شارائتہما  
اور ہم ان دودن صورتون کو آئندہ ان شارائتہما سے بیان کریں گے۔ ولولم تسقط لکنہا سودت بحب الارش  
فی الخیار علی العاقلہ وفی العمد فی مالہ ولا یجب القصاص لانه لا یکنہ ان یضربہ ضربا شہودہ۔ اور اگر  
مضروب کا دانت ساقط نہوا بلکہ سیاہ پڑ گیا تو خطا کی صورت میں مددگار برادری پر جرمانہ واجب ہوگا اور فعل عمد کی  
صورت میں مجرم کے مال میں دیت واجب ہوگی اور قصاص اسوجہ سے واجب نہوگا کہ مضروب سے ایسی بوٹ مانگا  
مکن ہیں جس سے ضارب کا دانت سیاہ پڑ جاوے۔ وکذا اذا کسر بعضہ واسود الباقی لا قصاص لما ذکرنا  
وکذا لو احمرا واخضر۔ اور اسی طرح اگر تھوڑا دانت توڑا اور باقی سیاہ پڑ گیا تو بھی وجہ مذکورہ بالا اس پر قصاص نہیں  
اور اسی طرح وہ دانت سنج یا سبز ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن شج رجلا فالتحت ولم یبق لہا اثر ونبت  
المشعر سقط الارش عند ابی حنیفہ رحمہ لزو ال اشین الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کے سر میں خطا سے  
زخم پہونچایا پھر وہ زخم بھر آیا اور اسکا اثر باقی نہیں رہا اور بال جم گئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جرمانہ ارش ساقط ہو گیا  
اسولے کے عیب جو موجب جرمانہ تھا زائل ہو گیا۔ وقال ابو یوسف رحمہ بحب علیہ ارش الالم وہو حکومت عدل  
لان اشین ان رات فالالم الحاصل ہا زال فجب تقویہ۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ ظالم پر درد کا جرمانہ  
ہو اور یہ حکومت عدل ہے اسولے کے عیب اگر زائل ہوا تو زخم کی وجہ سے جو درد ہوا بخارہ زائل نہیں ہوا تو اسکی قیمت  
لگانا واجب ہے۔ وقال محمد علیہ اجرۃ الطیب وثن الدوا لانه انما لزمہ اجرۃ الطیب وثن الدوا  
لفعلہ فصار کانه اخذ ذلک من مالہ الا ان اباحنیفہ رحمہ یقول ان المنافع علی اصلنا لا تقوم الا بعقد او  
بشہتہ۔ اور امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ ظالم پر طیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہوگی یعنی زخمی نے جو کچھ طیب کو  
دیا ہے یا دوا کی قیمت دی ہے وہ ضارب سے پاؤں گا اسولے کے مضروب کو طیب کی اجرت و دوا کی قیمت اسی ضارب  
کے فعل جرم سے لازم آئی پس گویا ظالم مجرم نے اسقدر مال اسکے مال سے ظلماً جہین یا لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں  
کہ چارے اصول پر سنج کا قیمتی ہونا صرف بذریعہ عقد یا شہدہ کے ہوتا ہے ورنہ حتی کہ غلام و بکان وغیرہ کے  
سنج بعقد یا جارہ مقوم ہوتے ہیں اور عورت کی بضع بذریعہ عقد نکاح کے مقوم ہوتی ہے اور اگر کسی عورت کے شہوت  
دلی کی گئی تو اسکا ہر مثل بوجہ شہدہ کے لازم آتا ہے۔ ولم یوجہنی حق البجانی فلا یغرم شیئاً۔ اور مجرم مذکور کے  
حق میں عقد یا شہدہ کچھ نہیں پایا گیا تو وہ کچھ بھی ضامن نہوگا۔ قال ومن ضرب رجلاً مائۃ سوط فخر فیہ امسہا  
فعلیہ ارش الضرب مستاہ لہذا یعنی اثر الضرب فاما اذا لم یبق اثرہ فهو علی اختلاف قد مضی  
فی الشجۃ الملتئمۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کو سو گڑے مار کر مجروح کیا پھر مجروح اس جراحت سے اچھا ہو گیا تو  
مارنے والے پر اسکا جرمانہ واجب ہے۔ اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ ارش واجب ہونا اسوقت ہے کہ ضرب کا اثر باقی رہا ہو۔ اگر  
اگر اثر باقی نہیں رہا تو حکم اس اختلاف پر ہے جو شجہ ملتئمہ میں مذکور ہوا سنہ لیتی زخم سر بالکل بھر آیا اور نشان باقی نہیں رہا



اور بالجم کے قوام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ضرار بر کچھ نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک درہ کے واسطے حکومت  
عدل واجب ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہے اور عائشہ کتہہ یہ کہ ہمارے نزدیک  
زخمی کے واسطے فی الفور قصاص نہیں بلکہ انتظار کیا جائے پس تین حال سے خالی نہیں۔ ایک یہ کہ وہ سرایت زخم سے  
مر جائیگا تو قصاص لیا جائیگا۔ دوم یہ کہ اچھا ہوا زخم دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ آخر باقی رہا اور دوم یہ کہ یا نکل  
نشان نہیں رہا اس صورت میں قصاص ممکن نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اسکی مار سے وہ بھی ضرور اسی طرح اچھا  
ہو جاوے اور جرمانہ کی بھی وجہ نہیں کیونکہ غیب باقی نہیں رہا اور یہ اسے ابو حنیفہ رحمہ ہی اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
وزر کا عوض لازم ہے جو اہل عدل کی حکومت سے طر ہو گا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک طبیب و دوا کی قیمت لازم ہے  
اور اثر باقی ہونے کی صورت میں اس و جرمانہ لازم ہے جیسے بیان مذکور ہے۔ قال ومن قطع ید رجل خطأ ثم قتلہ  
قبل السر فلیہ الدیۃ وسقط ارش الیہ لان الجناح من جنس واحد والموجب واحد ہو الدیۃ وانما  
بدل النفس بجمع اجزاہا فدخل الطرف فی النفس کانه قتلہ ابتداء۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ خطا سے  
کاٹ ڈالا مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے سے پہلے اسے بکر کو قتل کر دیا یعنی خطا سے قتل  
کیا یعنی پہلا ہاتھ کاٹا بھی جوک و غلطی سے واقع ہوا پھر دوسرے کے و خطائیں بکر کے ہاتھ سے قتل ہو گیا حاکم نے وہ بھی  
ہاتھ کے زخم سے اچھا نہیں ہوا تھا تو زید پر اسکی دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ساقط ہو گیا، سوائے کہ دونوں  
جرم ایک ہی جنس کے ہوں یعنی دونوں خطائے واقع ہونے میں اور جو چیز اس سے لازم آئی ہو واحد ہے اور وہ دیت  
ہے یعنی کوئی فعل موجب قصاص نہیں بلکہ موجب مال ہو پھر دیت کاملہ تو نفس کا عوض مع جمیع اجزاء ہے تو یہ ہاتھ بھی  
نفس میں داخل ہو گیا (نہ کہ ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی) پس ایسا ہوا کہ گویا زید نے اسکو ابتداء سے قتل کیا تھا۔  
فمنہ۔ اور اس صورت میں صرف دیت لازم ہے پس ہاتھ کا جرمانہ لازم نہ ہوگا۔ قال ومن جرح رجلاً جرحاً لم  
یقض منہ حتی یمروا قال الشافعی رحمہ یقتض منہ فی الحال اعتباراً بالقصاص فی النفس و ہذا لان  
الموجب قد تحقق فلا یعطل ولنا قولہ علیہ السلام یستاتی فی الجراحات سنۃ ولان الجراحات یعتبر  
فیہا ما لہا لا حالہا لان حکما فی الحال غیبر معلوم فلعلہا تسری الی النفس فیظہر انہ قتل وانما یستقر  
الامر بالبرء۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو مجروح کیا تو جراح سے ابھی قصاص نہیں لیا جائیگا یہاں تک کہ وہ اچھا  
ہو جاوے (یا مر جاوے) اور یہی قول مالک و احمد و اکثر علماء ہے بلکہ ابن السند رحمہ نے کل علماء جن سے علم محض ہے یہی قول  
بیان کیا ہے) اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جیسے قصاص نفس فی الحال لیا جاتا ہے اسی قیاس پر جرح کا قصاص بھی فی الحال  
لیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ موجب قصاص تو تحقق ہو گیا پس موجب کو قتل دلا یا جائیگا اور معطل نہیں چھوڑا جائیگا اور  
ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جراحات میں ایک سال تاخیر و انتظار کیا جائیگا۔ اور دلیل قیاسی  
یہ کہ جراحات میں فی الحال کا اعتبار نہیں بلکہ انجام کا اعتبار ہے اس واسطے کہ فی الحال اسکا حکم معلوم نہیں ہے شاید وہ زخم برعکس  
جان ہلاک کرنے تک پھیل جاوے تو ظاہر ہو گا کہ یہ فعل جرح نہیں بلکہ قتل ہے اور یہ امر مستقر بھی ہو گا کہ مجروح اچھا ہو جاوے  
نہ تب معلوم ہو گا کہ قتل نہیں بلکہ جیسے ابتداء میں جرح تھا انجام میں بھی جرح ہے اور اگر مرے تو قصاص نفس ہے  
اور اگر اہل سے مثلاً زخم سکا قصاص لے لیا جاوے پھر مجروح مر جاوے تو بعد قصاص جرح کے اسکو قصاص نفس میں  
قتل کیا جائیگا پس مجرم پر مکرر قصاص واقع ہو گا اور یہ قصاص سے زائد ہے۔ پھر جو حدیث شیخ مصنف رحمہ نے ذکر کی  
اسکے طرق و اسانید میں اصحاب صحیحات نے طویل دیا اور مترجم بقدر ضروری مفید کے بیان کرتا ہے جہاں تک نظر پڑی



پس واضح ہو کہ اس حدیث کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح الآثار میں بطریق غیبیہ بن سعید عن افضی عن جابر رضی اللہ عنہ منقول  
 روایت کیا تیقین میں کہا کہ اسکے استاد صلح ابو داؤد رحمہ اللہ نے بھی بن ابی ائیسہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ  
 منقول روایت کیا۔ اور کہا کہ بھی بن سعید القطان رحمہ اللہ نے بھی بن ابی ائیسہ کے محمد بن اسحق سے بہتر روایت نہ مری رحمہ اللہ منقول  
 کتاب کہ درجہ استدلال یہ ہے کہ قول بھی بن سعید ہم سے یہ صحیح ثبوت ہوا کہ وہ محمد بن اسحق سے کم نہیں ہیں اگر کبھی رہے وہ دیکھ  
 بن اسحق کذاب ہے تو اس سے بہتر ہوگا اور اگر فردن کے نزدیک محمد بن اسحق ثقہ و بہتر ہوگا اور یہ بھی بن ابی ائیسہ سے کہند  
 کے واسطے کافی ہے۔ اور دارقطنی وغیرہ نے تسلیم کیا کہ اس باب میں مرسل صحیح ہے اور شک نہیں کہ وہ روایات کے واسطے کافی ہیں  
 اور دارقطنی نے سلن میں حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر باسناد صحیح روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ماتحت قعاص سے منع فرمایا۔ پس دوسری روایت میں جو فی الحال قعاص بنائد کوں ہے وہ منسوخ ہو گیا ہے ایک مجروح نے  
 فی الحال قعاص جاتا تھا اور آپ نے تاخیر دوائی مگر اسے ہٹ کی درود یا پھر اسکی ہانگ لگادی ہو گئی اور جس سے قعاص  
 بھاگتا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اسے دعویٰ کیا کہ میرا حق دوا یا جاوے پس آپ نے فرمایا کہ تیرے نافرمانی کی ادا پانچ کھوا  
 ایک روایت میں ہے کہ اسے قعاص نے بچھے اور کیا اور آپ نے حکم دیدیا کہ آئندہ سے اپنے ہونے کے بعد قعاص یا جاوے  
 کما رواہ احمد وغیرہ۔ حال ہی میں نے کہا کہ یہ حدیث کئی وجہ سے مروی ہے اور قوی ہے لیکن اس میں ایسا امر نہ کوں کہ جس سے  
 منسوخ ہو جانے پر دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ امر ظاہر ہے بلکہ دارقطنی نے اسے منسوخ و مردود روایت کیا اور ابن ماجہ عن زید  
 بن غیب سفرد نہیں بلکہ متابعت ابوبدر و غیرہم بروایت دارقطنی وغیرہ موجود ہے اور ہمارے اصول پر انقطاع ثقہ پھر  
 نہیں ہے۔ بالحدیث مذکور حضرت جابر بن عمر بن عبد الرحمن بن سعید عن جابر منقول عامرونی ہے اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل  
 کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے اور اصولی حقیقہ و جمهور علماء پر مرسل محبت صحیح ہے اور ابن عبد البر نے دعویٰ کیا کہ امام شافعی  
 سے پیشتر علماء متفق تھے کہ مرسل محبت ہے پھر بعد اسکے اختلاف پیدا ہوا ہے۔ ہا کلام اسکے متصل ہونے میں تو شخص یہ کہ جابر  
 رضی اللہ عنہ سے ابوالزبیر و شعبی وغیرہ روایت کرتے ہیں اور ان جنوں میں سے ہر ایک سے روایت  
 کرنے والے اس تفصیل سے ہیں کہ ابوالزبیر سے ایک راوی یزید بن عیاض ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ضعیف مترک ہے  
 یہی مالک و یحییٰ و احمد بن صلح و ابو حاتم و غیرہم سے مروی ہے۔ ۲۔ یحییٰ بن ابی ائیسہ کما رواہ الطحاوی اور ابوداؤد و  
 ۳۔ عبد اللہ بن یسیر اور راجح یہ کہ وہ حسن الحدیث ہے اور متابعات دیگر بھی ہیں۔ چنانچہ دارقطنی نے یعقوب بن عطاء  
 کی متابعت ضعیف سے روایت کی اور علاوہ یعقوب کے اس استاد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الاموی ہے اور سعید بن  
 اخلاف ہے حتیٰ کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسکو ثقافت میں لکھا اور کہا کہ اپنی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے یعنی اسکی روایت  
 سے مخالفت ہوتی ہے یہ سب تو ابوالزبیر رحمہ اللہ کی طرق ہیں۔ شعبی رحمہ اللہ سے ۱۔ غیب بن سعید رحمہ اللہ۔ بروایت طحاوی  
 ۲۔ مجالد رحمہ اللہ نے بروایت جزار رحمہ اللہ۔ اور ان دونوں میں کلام ہے لیکن ایسا کلام ہے کہ متعدد طرق سے درج حسن تک پہنچا  
 حتیٰ کہ مجالد رحمہ اللہ سے اصحاب صحاح نے روایت کی ہے۔ ہا بیان عمرو بن دینار رحمہ اللہ بن ابی شیبہ رحمہ اللہ بن علیہ عن ابی  
 عن عمرو بن دینار۔ روایت کی اور دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ ابوشیبہ کے دونوں پسر اس میں خوار کر کے کہ  
 اخرون نے ترمذی روایت کی حالانکہ احمد وغیرہ نے ابن علیہ عن ابوبکر عن عمرو بن دینار۔ مرسل روایت کی اور  
 محفوظ ہے۔ اور شیخ عبد الرحمن رحمہ اللہ نے اسکو تسلیم نہیں کیا کیونکہ بعض ثقافت نے اگر حفظ کے ساتھ متصل روایت کیا  
 دوسروں نے مرسل روایت کیا تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے اور دارقطنی نے مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جرج عن  
 عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر روایت کی کہ پھر بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے قعاص سے



شیخ فرمایا یہاں تک کہ منشی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اسناد مسلم بن خالد الزنجی درجہ حسن تک ہر سہ ماہ بیان حدیث عمرو بن شیبہ  
عن ابیہ عن جبرہ نوید بھی صالح ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے حسن ہے اسکو امام احمد دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا  
کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں قرن مارا پس اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصاص کی درخواست کی تو  
آپ نے فرمایا کہ جلدی مت کر بیان تک کہ چھا ہو جادے گراستے قصاص ہی پر ہٹ کی کہ فی الحال لیا جاوے پس آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو قصاص دلوادیا پھر جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا اور یہ شخص جسکے واسطے قصاص  
لیا گیا تھا لگا ہو گیا پس اس شخص نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو لگا ہوا ہوں اور میرا ساتھی لینے جسے مجھے مارا تھا  
اچھا ہو گیا پس آپ نے فرمایا کہ کیا میں نے تجھے نہیں کہا تھا کہ! خبر کر لیکن نے میرا کہنا نہیں ماما پس اللہ تعالیٰ نے مجھے  
دور کیا اور نیزانگ باطل ہو گیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جاوے یہاں تک کہ زخم  
اچھا ہو جاوے اور یہ اسناد حسن ہے اور اگر شقیع ہو تو بھی ہمارے نزدیک مفسر نہیں ہے اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے۔  
یہ جملہ مراسلات مستعدہ خود صحیح ہیں۔ ابکا جنت حدیث صحیح ہے اور قباس بھی بحدیث و اللہ اعلم۔ م۔ قال وکل  
عمر سقط القصاص فیہ شبهۃ فالذی فی مال القاتل وکل ارشش وجب بالصلح فہو فی مال القاتل  
اور جس فصل عمر بن ابوہریرہ کے قصاص ساقط ہو لینے دیت لازم آئی تو یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی  
وہ دیکر برادری پر ہوگی جیسے قصاص عدا کا نادان اپنے نہیں ہوتا ہی اور ہر ارشش جو بصلح واجب ہوا ہو وہ بھی  
قاتل کے مال میں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لا یقتل العواقل عدا اللہ میث۔ اسولت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا کہ قاتل کسی ہمد کہ نہیں اٹھائی ہے ورنہ صلح کر اور نہ اعزاز کر اور نہ ہمد کر نے جنابت کی۔  
مداد محمد حنفی آقا محمد بن عباس دقفا درواہ البیہقی عن اشہبی قولہ۔ پس یہ حدیث مرفوع نہیں ہے اور بعض نے زیادہ  
کہا کہ ہمد نہ ارشش ہونے سے کم۔ یعنی یہ بھی مددگار برادری پر نہیں ہے۔ و ہذا عمدہ۔ اور فصل بھی عمدہ و حسن ہوگا  
بھی مددگار برادری نہیں اٹھادیگی۔ پس معلوم ہوا کہ شبہ سے قصاص ساقط ہو کر جو مال واجب ہوا ہوا جو ارشش و جہ  
صلح واجب ہوا ہو وہ دون برابر ہیں۔ غیر ان الاول یکب فی ثلث سنین لانہ مال وجب بالقتل ابتداءً  
فما شبہ شبہ اللہ والثانی نہ یکب حالاً لانہ مال وجب بالعقد فاشبہ الثمن فی البیع عرف انا فری ہر کہ  
حوالہ جو جہ سقوط قصاص کے واجب ہوا وہ قاتل پر تین سال میں واجب الادا ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو جہ قتل  
کے اجداد واجب ہوا وہ شبہ عمدہ کے مشابہ ہوگا اور صلح کا ارشش فی الحال واجب الادا ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے  
جو جہ عقد کے واجب ہوا تو ثمن ہی کے مشابہ ہوگا۔ قال واذا قتل الاب ابنہ عمدًا فالذی فی مالہ فی ثلث سنین  
وقال اثنانی تجب حالہ لان الاصل ان ما تجب بالاتلاف یکب حالاً والتجلیل للتحقیق فی الخاطی و  
ہذا عام فلا یستحق ولان المال وجب جبراً حقہ وحقہ فی نفسہ حال فلا یجبر بالموحل۔ اور اگر باپ نے اپنے  
پسر کو عمدہ قتل کیا تو اسکی دیت باپ کے مال میں تین سال میں واجب الادا ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ فی الحال  
واجب الادا ہے اسواسطے کہ اصل یہ ہے کہ جو مال بوجہ تلف کرنے کے واجب ہوا وہ فی الحال واجب ہوتا ہے اور یہی عدا دینا  
خطا کار میں تخفیف کی وجہ سے ہوتا ہے اور باپ تو عمدہ قاتل ہے تو وہ اس میعاد کا مستحق نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ مال و مقتول  
کا نقصان حق ہو کر اکنے کے واسطے واجب ہوتا ہے اور پسر مقتول کا حق در واقع فی الحال واجب الادا ہے (کیونکہ ہمد ہے)  
تو عدا دی سے اسکا جہ نقصان نہیں ہوگا۔ ولنا انہ مال واجب بالقتل فیکون موجلاً کہ یہ الخطا و شبہ اللہ  
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مذکور بوجہ قتل کے واجب ہے تو دیت خطا اور دیت شبہ اللہ کی طرح یہ بھی عدا دی ہوگا



وہذا لان القیاس یالی تقوم الادوی بالمال لعدم التماثل و التقویم ثبت بالشرع۔ اور بات یہ ہرگز نہیں  
 اسکو مقضی نہیں کہ آدمی کا اندازہ قیمت بال ہو کیونکہ آدمی مال میں مساوات نہیں ہے اور تقویم بذریعہ شرع ثابت ہوئی کہ  
 فن۔ یعنی قیاس کے خلاف اس امر کو شرع نے کسی حکمت خاص سے مقوم کیا، تو مورد شیع ہی تک رہیگا۔ ورنہ  
 ورنہ بہ مؤجلا لا یجلا فلا یعدل عنہ لاسیما الی زیادة۔ اور حال یہ کہ شرع کا درود اسکے حق میں سیادی واقع ہو گیا  
 نہ فی الحال تو شرع سے عدول نہوگا خصوص بجانب زیادت فن۔ یعنی ہرگز یہ امر شرع سے معلوم ہوا کہ غنہا یعنی  
 مقول کہ قیمت خون بقدر دیت دی جاوے تو ہم قیاس کو چھوڑ کر شرع پر مدار رکھتے ہیں اور سطح درود ہی اسی پر عمل  
 کرتے ہیں اور اس سے عدول نہیں کرتے ہیں خصوص شرع کی تقویم پر زیادتی کرنا ہرگز روا نہیں ہے کیونکہ اس میں عدول سے  
 سختی ہے حالانکہ کمی بھی عدول غیر جائز ہے۔ بالجلہ مقدار میں کمی بیشی یا ضعف نقد یا سیادی میں تغیر نہیں جائز ہے۔ ولما  
 لم یجوز التغلیظ باعتبار العمدۃ قدر الایحوز و صفا۔ پس قتل عمد کے لحاظ سے جب دیت کی مقدار میں سختی نہیں جائز ہے  
 و ضعف میں تغیر بھی نہیں جائز ہے فن۔ پس سیادی سے فی الحال کرنا بھی روا نہوا۔ خلاصہ یہ کہ دیت کا جو طریقہ  
 شرع میں وارد ہوا جیسے اوروں کے حق میں اسی طرح باپ کے حق میں رہے گا کیونکہ اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے  
 ہم تغیر نہیں کر سکتے ہیں اور تغیر کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے پس سختی کا تغیر زیادہ مذموم ہے  
 جیسے زانی کو سو کوڑے کی جگہ دو سو مارنا اگرچہ کمی میں تغیر جائز نہ ہو لیکن اس سے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا  
 یہ کہ فی الحال واجب کون فافہم۔ م۔ وکل جنایۃ اعترف بہا ابجانی فی فی مالہ ولا یصدق علی عاقلۃ  
 لما روئنا ولان الاقرار لا یعدی المقر لقصور ولا یتعد عن غیرہ فلا یطہر فی حق العاقلۃ۔ اور ہر ایک جنایت  
 جسکا مجرم نے خدا اقرار کر لیا ہو تو یہ جرم خود مجرم کے مال پر ہوگا اور مدگار برادری پر اسکے اقرار کی تصدیق نہوگی۔ بدلیل  
 روایت مذکورہ بالا یعنی قول ابن عباسؓ و شعبی بروایت محمد رحم وغیرہ۔ اور بدلیل آنکہ اقرار ایسی چیز ہے جو مقرر سے منجاذ  
 ہو کر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے کیونکہ سفر کی ولایت دوسروں پر نہیں ہے پس مدگار برادری کے حق میں یہ اقرار غلط ہوگا۔  
 قال و بعد البصنی و المجنون خطأ و فیہ الدیۃ علی العاقلۃ و کذا تکمل جنایۃ موجبہا خمس مائۃ فصاعدا  
 و المعنویۃ کالمجنون۔ اور طفل و مجنون کا فعل عمد بھی خطا ہے اور اس میں اسکی مدگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہے کیونکہ  
 جنایت خطا کہ مدگار برادری اٹھاتی ہے اور اسی طرح ہر جرم کہ جس کا موجب پانچ سو درم یا زیادہ ہوں وہ مدگار برادری  
 پر لازم ہونے میں اور معنویہ اس حکم میں مانند مجنون ہے۔ وقال الشافعی رحم عمدہ عمدۃ حتی یجب الدیۃ فی مالہ لا یتعد  
 حقیقۃ اذ العمد ہو القصد غیر انہ تخلف عنہ احد حکمہ و ہو القصاص فلیستحب علیہ حکمہ الآخر و ہو الوجوب  
 علیہ۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ مجنون و طفل و معنویہ میں سے ہر ایک کا عمدی جرم عمار حتی کہ اسکے مال میں دیت  
 واجب ہوگی اس واسطے کہ وہ درحقیقت عمد ہے کیونکہ عمد یعنی قصد ہے سوائے انہی بات کے کہ اس عمد سے اسکا دوسرا حکم  
 یعنی قصاص البتہ تخلف ہوا ہے عمد کے دو حکم ہیں سے ایک حکم قصاص تو اہل مرتبہ نہیں ہوتا پس اسکا دوسرا حکم یعنی  
 مجرم عام پر دیت ہونا اہل مرتبہ کیا جائیگا۔ ولہذا تجب الکفارۃ بہ و یحرم عن المیراث علی اصلہ لانہما  
 یتعلقان بالقتل۔ اور اسی وجہ سے کہ عمد ہے اس قتل کی وجہ سے کفارہ واجب ہونا اور مجرم اپنے مقول کی ہمت  
 سے محروم ہوتا ہے بنا بر اصل شافعی رحم کے اس واسطے کہ یہ دونوں متعلق بقتل ہیں۔ ولنا ما روی عن علی رضی اللہ عنہ  
 انہ جعل عقل المجنون علی عاقلۃ و قال عمدہ و خطا وہ سواہ۔ اور ہماری دلیل نقلیہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ  
 سے روایت ہے کہ آپ نے مجنون کی دیت اسکی مدگار برادری کے ذمہ رکھی اور فرمایا کہ مجنون کا فعل عمد و خطا دونوں



انسان میں فن یعنی عمد بھی خطا ہو لیکن بیعتی رہنے لگا کہ اسکی اسناد محض ضعیف ہو اور یہ معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہیں بیعتی رہنے لگا کہ اسکی اسناد منقطع ہو غیر ازینکہ خفیہ رح کے نزدیک یہ مفسر نہیں ہو اسواسطے کہ حکم بن عتبہ ثقہ ہیں۔ پس اگر مجنون کے حق میں یہ حکم ہو تو طفل کے حق میں بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ عقل شاہد ہوگا ان دونوں میں عقل نہیں ہو۔ ولان العصبی منتظمہ المرحمة والعاقل النحاطی لما استحق التثقیف حتی وجبت الدیۃ علی العاقلۃ فالعصبی وہو اندراولیٰ بهذا التثقیف۔ اور دوسری دلیل عقلی یہ کہ طفل تو محل ترحم ہو اور عاقل اپنے نے اگر خطا سے قتل کیا ہو تو وہ مستحق تخفیف ہو، حتیٰ کہ دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہو کرتی ہو تو طفل عقل میں اس سے زیادہ معذرت ہو بدرجہ اولیٰ اس تخفیف کا مستحق ہوگا فن۔ اور یہ جواب لے لگا کہ مجنون وغیرہ کا عمد فعل درحقیقت عمدی و یہ صرت آپ کا خیال ہو۔ ولان لم تحقق العمدۃ فانما ترتب علی العلم والعلم بالعقل والمجنون عدیم العقل والطفل قاصر العقل فلان تحقق سنہما المقصد وصار کالناکم۔ اور اتم تسلیم نہیں کرتے کہ فعل عمد ہونا تحقق ہو گیا اسواسطے کہ عمدی ہونا تو جانتے پر موقوف ہو اور جاننا بذریعہ عقل ہو حالانکہ مجنون میں عقل نادر اور طفل میں محض ناقص ہو تو قصد عمدی ان دونوں کی طرف سے کہاں سے تحقق ہوگا اور مجنون و طفل کا حال مثل خوابیدہ کے ہو گیا فن۔ کیونکہ جو شخص خواب میں کوئی حرکت کرے وہ بلا قصد ہو اسی واسطے کہ وہ نسبت سے خالی ہو اور یہ جواب لے تجویز کیا کہ مجنون و طفل جس سے قتل سرزد ہوا اگر اسنے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہو اور اگر گناہ دور ہونے کے لیے کفارہ یعنی ایک سلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس بھی معقول نہیں ہو۔ وحرمان المیراث عقوبۃ و ہما لیساء اہل العقوبۃ۔ اور میراث سے محروم ہونا سزا عقوبت ہو حالانکہ مجنون و طفل لائق عقوبت نہیں ہیں فن۔ حتیٰ کہ بالاتفاق ان پر مد ہونے کی سزا سے قتل وغیرہ جاری نہیں ہوتی ہو۔ والکفارة کاسمہا استتارۃ ولا ذنب لتشرہ لانہما مرفوعا القلم۔ اور کفارہ موانع پنجہ نام کے گناہ ڈھانکنے والا ہوتا ہو حالانکہ مجنون و طفل کے پاس کچھ گناہ نہیں جسکو کفارہ ڈھکے اسواسطے کہ مجنون و طفل دمر فرع القلم ہیں فن۔ چنانچہ حدیث کتاب العللہ میں گزری۔ پس مجنون و طفل کے حق میں محرمی و کفارہ جی تو

## فصل فی الجنین

یہ فصل جنین کے بیان میں ہو۔

فن۔ جنین بیٹ میں جو بچہ ہو۔ چونکہ جن۔ مادہ اخفاء ہو اور بچہ مخفی ہوتا ہو اسی واسطے اسکو جنین کہتے ہیں جیسے جن کیونکہ وہ آدمی کی نظر سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور جنین قبل ولادت کے گویا بنی ان کا جہود ہو اور اسکے بعض احکام خاص ہیں لہذا بیان فرمایا۔ قال واذا ضرب بطن امرأۃ فالقت جنینا سیتا نفیہ غرة وہی نصف عشر الدیۃ قال رحمہ اللہ تعالیٰ معناه دیتہ الرجل و ہذا فی الذکر و فی الاثنی عشر دیتہ المرأة و کل منہما خمس مائۃ درہم۔ اگر کسی آدمی نے ایک عورت کے بیٹ میں مارا پس اسنے مردہ جنین ڈال دیا تو اسکی ایک غرہ واجب ہو اور وہ دسویں حصہ دیت کا نصف ہو۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا کہ سنی یہ کہ مرد کی دیت کا نصف ہو اور یہ نیزہ میں ہو اور رونٹ میں عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہو۔ پھر خواہ مرد کی دیت سے دسویں کا نصف ہو یا عورت کی دیت سے دسواں حصہ ہو وہ دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو درہم از فن۔ یعنی مرد کی دیت دس ہزار درہم ہو تو دسویں کا نصف حصہ پانچ سو درہم ہیں اور عورت کی دیت پانچ ہزار درہم ہو تو اسکا دسواں حصہ پانچ سو درہم ہوگا



پس عورت کی دیت مرد سے نفعت ہے۔ اور واضح ہو کہ بیٹ کی خصوصیت نہیں بلکہ صدہ مفسودہ جس سے حمل ساقط ہو جاوے جو پورے بچہ کے حکم میں ہو حتیٰ کہ اگر بیٹہ یا پہلو یا سر یا کسی عضو دیگر میں مارے جس سے حمل ساقط ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کذا فیہ۔ اور بہر حال پیشہ و مستبر آزاد کہ اسی ضرب سے استفادہ عمل ہو اور یہ سب اس وقت کہ جنین مردہ ہو اور عورت بھیج سالم ہے ورنہ عورت کے قتل کا حکم سابق میں جو مذکور ہو چکا ہے جاری ہو گا اور بیان کلام صرف جنین میں ہے۔ والقیہ ان لا یحب شیئ لانه لم یقلین بحیاتہ۔ اور قیاس یہ تھا کہ جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہوا سوا سٹے کہ اسکی زندگی نہیں نہیں ہوا۔ کہ وہ بیٹ میں زندہ تھا جو صدہ ضرب سے مردہ ہوا۔ مان یہ کہا جاسکتا ہو کہ بظاہر حال وہ زندہ تھا۔ والظاہر لا یصلح حجتہ للاستحقاق۔ اور ظاہر حال اس لائق نہیں ہوتا کہ استحقاق کے واسطے حجت ہو۔ جیسا کہ کتاب انقضاء غیرہ میں اصول سے مذکور ہوا کہ ظاہر حال صرف اسواسٹے کافی ہوتا ہو کہ اسکے ذریعہ سے دفع کیا جاسکا اور اس لائق نہیں ہوتا کہ اسکے ذریعہ سے کوئی امر لازم کیا جاسکے لیکن بیان بننے قیاس مذکور ترک کیا اور استحضار غرہ کا حکم دیا۔ وجہ الاستحسان ماروی عن النبی علیہ السلام انه قال فی الجنین غرہ عبد او امۃ قیمتہ خمس مائۃ ویروی او خمس مائۃ۔ دلیل استحسان وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ جنین کے حق میں غرہ ایک غلام یا باندی ہے جسکی قیمت پانچ سو درم ہوں اور روایت یوں بھی آئی کہ یا پانچ سو درم ہیں۔ فترکنا القیاس بالاثار۔ پس بننے قیاس مذکور کو بمقابلہ اس حدیث کے ترک کیا۔ بیان حدیث بطور اختصار یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ذیل کی دو عورتوں میں سے ایک نے دوسرے کو چھینک مارا پس وہ جنین ڈال گئی تو اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا۔ رواہ مالک و محمد بن یحییٰ لے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں کہ جب آزادہ عورت کے بیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو اسکی دیت میں غرہ ایک غلام یا باندی یا بچاس دینار یا پانچ سو درم لینے دسویں حصہ دیت کا نصف ہے اور اگر وہ اونٹ والوں میں سے ہو تو اس سے پانچ اونٹ لیے جاویں اور اگر بکریوں والا ہو تو سو بکریاں لی جاویں جو کہ دیت کے دسویں حصہ کا نصف ہے۔ انتہی۔ اور لیث بن سعد و یونس رحمہما کی روایت میں ہے کہ ایک عورت نے دوسرے کے بیٹ میں چھینک مارا۔ کافی البخاری و سلم۔ اور ان دونوں کے نام بھی مری ہیں کہ ام عقیق نے لیکہ کو مارا۔ کہا رواہ احمد وغیرہ۔ اور آئندہ آتا ہے کہ مفسودہ عورت بھی مر گئی اور اسکی دیت کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ پھر ابراہیم نخعی رحمہ سے روایت ہے کہ غرہ پانچ سو درم ہیں۔ اور ربیعہ رحمہ نے کہا کہ بچاس دینار یا چھ سو درم ہیں۔ مالک رحمہ نے کہا کہ غرہ جب واجب ہوتا ہے کہ بیٹ سے مردہ گراوے اور میں نے نہیں سنا کہ اس میں کسی نے خلاف کیا ہو اور اسی طرح اگر زندہ گولے کے بعد مرے تو بلا خلاف اس میں بیٹ کی دیت ہے۔ اور اس میں زروادہ کا اعتبار بلا قطع ہے اور مالک رحمہ نے کہا کہ جنین کی حیات یوں ہی دریافت ہوگی کہ وہ رووے اور شافی و جملہ فقہاء نے کہا کہ اگر حرکت و جھینک وغیرہ کسی فعل سے جماع کا یقین ہو تو اسکی موت سے بھی پوری دیت واجب ہوگی۔ اور شیخین کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ دلات کرتی ہے کہ عورت مفسودہ بھی مری حتیٰ کہ اسکے دیت کا حکم فرمایا پس معلوم ہوا کہ شبہ العمدہ میں دیت کا حکم مدگار برادری پر ہوتا ہے اور واضح ہو کہ ظاہر غرہ وہیم ہوتا ہو کہ عورت کا ترک مر گئی و لیکن ابن حبان رحمہ نے روایات متعددہ سے ثابت کیا کہ مراد یہ ہے کہ مقتولہ مری اور آپ نے اسکی میراث کا اسکی اولاد و شوہر کے واسطے حکم دیا اور قاتل کی مدگار برادری پر اسکی دیت واجب کی۔ مترجم



کتاہے کہ محل استسکی روایت اسکے منافی نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ قاتلہ بھی مرگئی اور آپ نے قاتلہ کی میراث اسکی اولاد اور شوہر کو دلائی اور جو دیت اسپر واجب تھی وہ اسکی مددگار برادری پر لازم کی یعنی آنکھ یہ دیت اس عورت کے مال سے ہیں بجائیگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وہو حجة علی من قدرنا بسبب ما تہ نحو مالک و الشافعی۔ اور یہ حدیث اس عالم پر حجت ہے جسے غرہ کی مقدار چھ سو درم بیان کی جیسے امام مالک و شافعی م۔ لیکن مخفی نہیں کہ روایات مذکورہ میں یہ مقدار مخصوص نہیں ہے سوائے روایت طبرانی کے بستیانی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس میں تابعین سے اختلاف روایات ہونے اور پر بیان کیا ہے۔ وہی علی العاقلة عندنا اذا كانت خمس مائہ درہم۔ اور یہ غرہ اسکی مددگار برادری پر ہمارے نزدیک لازم ہوگا جبکہ پانچ سو درم ہے۔ کیونکہ پانچ سو درم سے کم البتہ مددگار برادری پر نہیں ہوتا ہے۔ وقال مالک فی مالہ لائہ بدل الجوز۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ یہ مارنے والے کے مال میں ہوگا سوائے کہ یہ جزد کا بدلہ ہے۔ یعنی عورت کا جزد یہ محل تھا جسکا عوض یہ غرہ ہے و مارنے والے پر ہے اور مخفی نہیں کہ یہ حکم حدیث کے مخالفت ہے و لئلا ین علیہ السلام قضی بالغرة علی العاقلة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ کا حکم مددگار برادری پر دیا۔ اور یہ صریح روایت ابوداؤد میں بحديث منیرہ رخ موجود ہے۔ القاری۔ ولانہ بدل النفس و لہذا ساء علیہ السلام و یتہ النفس حیث قال و د۔ اور اس دلیل سے کہ مال مذکور عرض جان ہے لینے بچہ کی جان کا عوض ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو دیتہ النفس فرمایا چنانچہ کہا کہ تم لوگ اسکی دیت دو۔ تو اسکو دیت فرمایا۔ وقالوا انہی من لا صلاح ولا استہل الحدیث۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اس جہالت نے جسکا معاملہ تھا کہا کہ کیا ہم دیت دین ایسی جان کی جو نہ چلا یا اور نہ دیا آخر تک۔ طبرانی رح نے ابواللیح عن ابیہ روایت کی کہ ہم میں ایک شخص محل بن مالک تھا جسکے دو زوجہ تھیں ایک ہذلیہ تھی اور دوسری عامریہ تھی پس ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں خیمہ کی جو باری جس سے وہ مردہ بچہ ڈال گئی (یعنی خود بھی مرگئی) پس عامریہ کو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لائی اور اسکے ساتھ اسکا بھائی عمران بن عوف تھا پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی دیت دو تیس عمران نے کہا کہ یا رسول اللہ انہی من لا شرب ولا اکل ولا صلح ولا استہل و شل ہند لعل۔ یعنی یا رسول اللہ کیا ہم ایسی چیز کی دیت دین جسے نہ پیا اور نہ کھایا اور نہ رویا نہ چلایا یا پتا نہ ہو کر کیا جادو پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنگلیں کی بیج ملنے سے ساف رکھ اور اس میں ایک طرہ غلام یا باندی ہو یا بچہ درم یا گھڑ یا ایک سو میں بکر یا بکری یا بکری۔ اسکی اسناد میں منہال بن خلیفۃ الکوفی مختلف فیہ ہے پس اس صورت میں حدیث بدوہ حسن ہوگی اور اس میں پانچ سو درم کی مقدار بھی مذکور ہے۔ اور اسی طرح حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں آیا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو ڈھیلو مارا (خس سے پیٹ گر گیا) پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بچہ کے بارہ میں پانچ سو درم کا حکم دیا۔ رواہ البزار و تفرودہ یوسف بن صہیب و ہو محل فقہ مشہور و روافض ہو کہ حدیث طبرانی میں عورت قاتلہ کے بھائی کا حکم دیا و بن مسروح مذکور ہے جسے بیع بنایا تھا اور صحاح روایات میں اسکا فاعل حل بن النابغہ ہے حالانکہ اس میں اسکا نام حل بن مالک لکھا ہے۔ قلتہ بر۔ م۔ حدیث منیرہ بن شعبہ رخ میں ہے کہ عورت خار بہ کی مددگار برادری پر دیت کا اور محل کے غرہ کا حکم دیا رواہ ابن ابی شیبہ باسناد صحیح اور ابوداؤد کی حدیث ابراہیم رحمہ میں صریح مذکور ہے کہ بچہ کے بارہ میں غرہ کا حکم دیا اور وہ عورت خار بہ کی مددگار برادری پر رکھا۔ بالکل ان روایات سے اسکا دیت ہونا اور مددگار برادری پر ہونا صریح ہے۔ لا ان العواقل لا تعقل ما دون خمس مائہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ مددگار برادری پانچ سو درم سے کم برداشت نہیں کرتی تھی۔ چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے پس اگر کسی عورت کا کوئی جزد ایسا تلف تھا جسکی دیت پانچ سو درم سے کم ہو تو وہ



ہمدگار برادری پر ہوگا۔ و تحب فی سنتہ۔ ہمدگار ادا کرنا ہمدگار برادری پر ایک سال میں واجب ہوگا۔ و قتال  
 الشافعی فی ثلث سمن لانہ بدل النفس ولہذا یکون مورد ثابین ورثتہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ یہ مال  
 بھی تین سال میں ادا کرنا واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا بدلہ ہو اور اسی وجہ سے اس بچہ کے وارثوں میں میراث ہوگا  
 ولنا ما روی عن محمد بن الحسن انہ قال بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی العاقلۃ فی سنتہ  
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد بن الحسن سے روایت ہے کہ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہم کو خبر ہو چکی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اس دیت غرہ کو ہمدگار برادری پر ایک سال میں لازم کیا۔ یہ روایت غریب و ریح۔ مراد یہ کہ امام محمد رحمہ نے  
 جو خبر بیان فرمائی یہ کسی دوسرے راوی سے پائی نہیں جاتی ہے اور حق یہ ہے کہ اہل الروایہ بھی اسکو قبول نہ کریں گے اسوجہ سے  
 کہ امام محمد رحمہ نے اکثر اوقات آثار میں بعض مجروحین سے قبول فرمایا چنانچہ آثار عوطار وغیرہ شاہدین اور امام مالک رحمہ کے  
 بلاغات صرت بلوغ کی وجہ سے قبول نہیں ہیں بلکہ دوسرے اسانید سے وہ موصول مصرح ہیں جیسے مملکت بخاری رحمہ کہ  
 وہ دوسری اسانید سے صحیح ہیں بوجہ التزام خاص کے۔ اور امام محمد رحمہ نے اگر بلاغات میں یہ التزام فرمایا ہو تو قبول  
 ہونگے لیکن یہ امر ظاہر نہیں اسواسطے کہ مثلاً اسی بلاغ میں فرمایا کہ غرہ ادا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک  
 سال کی مہلت مقرر فرمائی حالانکہ یہ امر کسی دوسری روایت سے نہیں ملتا ہے چنانچہ زلیخا و عینی و ابن حجر وغیرہ نے اعتراف  
 کیا۔ پس ما رہبان قیاس پر ہو کیونکہ شافعی رحمہ کے واسطے بھی کوئی حجت منقول نہیں ہے بلکہ استدلال بقیاس ہے۔ اور حق  
 یہ کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اسکے ادا کر کے واسطے ایک ہی سال مدت ہے اور یہی کتب شافعیہ میں ظاہر الہمید ہے پس  
 کچھ خلاف نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ غرہ بھی دیت ہے اور دیت کے واسطے تین سال کی مدت ہے تو اطلاق حجت ہے کہ اس میں  
 بھی تین سال ہونگے اور غنیہ اطلاق کو قیاس سے مستحب نہیں کرتے ہیں اگرچہ شافعیہ متقدم کہتے ہوں جواب یہ کہ ہر دیت  
 کے واسطے اطلاق مذکور جاری نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ ولانہ ان کان بدل النفس من حیث انہ نفس علی حد  
 فهو بدل العفو من حیث الاتصال بالام۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ہم اس غرہ کو ہر طرح سے دیت نفس نہیں  
 ٹھہراتے جس میں تین سال کی مہلت ہوتی ہے اس واسطے کہ اگر یہ غرہ اس کا حصہ سے نفس کا عوض ہے کہ بچہ ایک علمدہ جان  
 ہے تو دوسری راہ سے یہ دیت عفو ہے اس سنی میں کہ وہ اپنی ان سے متصل تھا۔ ہنوز پیدا نہیں ہوا تھا تو اگر بچہ  
 نے اس عورت کا ایک عفو کاٹ کر علمدہ کر دیا پس اس دیت غرہ میں دو قسم کی مشابہت ہے ایک شبہ سے تو علمدہ نفس  
 کی دیت ہے اور دوسری مشابہت سے وہ عفو کی دیت ہے۔ فعلنا بالمشبہ الاول فی حق التوریت۔ پس میراث  
 جاری ہونے کے حق میں بننے مشبہ اول پر عمل کیا۔ چنانچہ کہا کہ یہ علمدہ نفس کی دیت ہے تو اس بچہ کے وارث اس  
 میراث کو ترک پائیں گے۔ وبالثانی فی حق التاجیل الی سنتہ۔ اور عباد کے حق میں بننے دوسری مشابہت پر عمل  
 کیا کہ ایک سال میں عاقلہ قاتل ادا کرے۔ لان بدل العفو اذا کان ثلث الدیۃ او اقل او اکثر من نصف ثلث  
 یجب فی سنتہ۔ اسواسطے کہ عفو کی دیت جب جان کی دیت سے تنہا یا کم اگرچہ دسویں حصہ کے نصف سے زائد ہو  
 تو وہ ایک سال میں ادا کرنی واجب ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ہر کبھی دیت نفس میں بھی یہ مقدار ہو جاتی ہے  
 اس طرح کہ مقتول کے جندا و لہا و وارثین ہوں کہ ہر ایک کے حصہ میں تنہا یا کم پڑے یا جسے مقتول کے قاتل خدا کا زمین  
 زیادہ ہوں کہ ہر ایک کے عاقلہ بر تنہا دیت یا کم ہو گا قاتل بعض اشخاص۔ تو چاہیے کہ قاتل کے مال یا جندہ عاقلہ کے مال سے  
 ہر ایک وارث کے واسطے ایک ہی سال میں ادا کی جاوے۔ جواب یہ کہ مقدار مذکور صرت دیت عفو میں جو کامل اسی قدر  
 ہے مجزئہ۔ بخلاف اجزاء الدیۃ لان کل جزء منها علی من وجب یجب فی ثلث سنین۔ ہر خلاف دیت نفس



اجزاء کے اس واسطے کہ دیت کا ہر جزو جبر واجب ہوگا وہ تین ہی سال میں ادا کرنا واجب ہوگا۔ ویستوی فیہ الذکر والاُنْثٰی اور غرہ واجب ہونے میں جنین مذکر و مؤنث برابر ہوں گے۔ غرہ جنین مذکر کا ہونا یا لڑکی ہو دو وزن کے واسطے قاتل مذکر پر غرہ یا پانچ سو درم واجب ہونگے اور پچاس دینار اس واسطے اعتبار نہیں کیے کہ دینار کی قیمت مختلف ہو جاتی ہو اور درم ہر دس باعتبار وزن سہو کے باطلع الصباہ رضی اللہ عنہم متعین ہو چکے ہوں۔ اور مسئلہ مذکورہ میں شافعی و احمد جہور اہل العلم متفق ہیں ذکرہ یعنی رحم۔ لا اطلاق ماروینا۔ اس دلیل سے کہ جو حدیث ہے روایت کی وہ مطلق اور فن۔ مذکر و مؤنث دو وزن کو عام ہے چنانچہ فرمایا کہ جنین میں غرہ علامہ یا باندی ہر ع۔ لان فی الجنین انما ظہر التفاوت لتفاوت معنی الادیمہ ولا تفاوت فی الجنین فبقدر بمقدار واحد و خمس مائۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذندہ مذکر و مؤنث میں تفاوت اسی وجہ سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے معنی میں تفاوت ہے یعنی عورت و مرد میں معانی کا فرق بحسب زندگی ہے اور جنین میں یہ تفاوت ندارد ہر زمانے کے واسطے مقدار واحد مقدار ہوگی اور وہ پانچ سو درم ہیں۔ فن۔ اور یہ لحاظ نہ ہوگا کہ اگر جنین زندہ رہتا تو لڑکا ہوتا کیونکہ یہ شیطانی خیال ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو یساکرتے جبکہ تقدیر الہی عزوجل ایک معاملہ میں ظاہر ہو گئی چنانچہ جب کوئی امر واقع ہو جاوے تو اسکے یہ خیال کہ اگر میں یمن تبریر کرتا تو یہ نتیجہ ہوتا یہ جہالت و بے ایمانی کی دلیل ہے چنانچہ حدیث صحیح میں اس سے ممانعت ہے۔ فافہم۔ پھر یہ حکم غرہ ایسی صورت میں جن میں مذکور اس عورت مضر و بیکے پیٹ سے مردہ گرا ہو یعنی اسکی حیات بعد پیدائش کے ظاہر نہیں ہوئی۔ فان القتل حیاتیات ففیہ دیتہ کاملۃ لانہ املت حیاً بالفرب السابق۔ اور اگر عورت مضر و بیکے کو زندہ ڈال گئی پھر وہ مر گیا تو اسکے حق میں پوری دیت واجب ہے اس واسطے کہ مجرم ضارب نے اس بچہ کو پیدائش سے پہلے کی موت سے تلفت کیا۔ فن۔ ابن المنذر رحم نے کہا کہ اس میں سب اہل العلم متفق ہیں لیکن اختلاف اس جنین کی زندگی پہچاننے میں ہے جس میں اس میں ۳۔ قول ہیں۔ اول یہ کہ زندگی کی ہر علامت سے حیات ثبوت ہو جائیگی جیسے رونا۔ دودھ پینا۔ سانس لینا۔ چھینکنا وغیرہ۔ اور یہی ہمارا و شافعی کا قول ہے۔ ۲۔ یہ کہ کسی علامت سے زندگی کا حکم نہیں دیا جائیگا سوائے استعمال کے یعنی چلا کر دنا اور یہی قول ابن عباس و حسن بن علی و جابر و غیرہ ہے اور یہی مذہب مالک و روایت ابی امامہ ہے۔ ۳۔ دیت جھمی واجب ہوگی کہ ضرب سے اسکی موت معلوم ہو۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قول احمد درم حقیقت اختلاف مسئلہ نہیں ہے اور سنی یہ کہ بلا خلاف جب ضرب کی وجہ سے مرنا معلوم ہو تو دیت واجب ہے جس جہور کے نزدیک وجود ضرب اور اسکا ساقط ہونا و مرنا دلیل ہے اور امام احمد رحم کے نزدیک موت تک بقلا اور ساقط ہونے تک اسکی جان کی بقا و صحیح سالم دلیل ہے فقال فیہ۔ وان القتل میتا ثم ماتت الام فعلیہ دیتہ بقتل الام وغیرہ بالقانہا و قسح انہ علیہ اسلام قسح فی ہذا بالہ یتہ والغرة۔ اور اگر عورت مضر و بیکے کو مردہ ڈال گئی پھر اسکی مرگئی زمان کے قتل کی وجہ سے دیت اور جنین ڈالنے کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت میں دیت وغیرہ کا حکم فرمایا ہے۔ فن۔ چنانچہ احادیث سابقہ بروایت صحیح و صحیح ابن جان وغیرہ سب اسی صورت میں ہیں چنانچہ بعض میں خود یہ تصریح موجود ہے اور ترجمہ نے وہاں تنبیہ کی کہ جس عورت نے ماہر بچہ و عورت کو ہلاک کیا تھا وہ خود بھی بعد حکم دیت وغیرہ کے مرگئی اور اسکی میراث آپس کے اسکی اولاد و شوہر وغیرہ کو ملے گی اور دیت مذکورہ بذمہ عاقلہ لازم کی حالانکہ بعض لوگوں کو ظاہر عبارت میں تشویش پیش آئی فاستغفرنا اور عجب کہ صاحب تخریج نے کہا کہ احادیث الصالح میں یہ معنی نہیں موجود ہیں۔ کما ذکرہ یعنی۔ حالانکہ عورت مضر و بیکے کی وفات اس میں مذکور ہے۔ ان زیادہ صریح روایت طبرانی بحدیث غیرین سادہ ہے جیسے حدیث ابی ہریرہ رحم بروایت طحاوی



ہو فافہم۔ م۔ وان ماتت الام من الضربة ثم مخرج الجبین بعد ذلک جات مائت فعليه دية فی الام  
 و دية فی الجبین لانه قاتل شخصین۔ اور اگر مان بوجہ ضرب کے مرگئی پھر اسکے بعد جبین اس سے زندہ پیدا ہوا  
 پھر بچہ مرگیا تو اس پر مان کی بابت دیت واجب ہوگی اور جبین کی بابت ایک دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ ضارب  
 نے دو شخصوں کو قتل کیا ہے۔ وان ماتت ثم القت میتا فعليه دية فی الام ولا شئی فی الجبین۔ اور اگر ضرب  
 سے عورت مضر وہ مرگئی پھر اسکے پیٹ سے مردہ بچہ نکلا تو ضارب مذکور پر عورت کے بارہ میں دیت واجب ہوگی اور  
 جبین کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ وقال الشافعی تجب الغرة فی الجبین لان الطاهر موتہ بالنظر  
 فصار کما اذا القت میتا فی حیة۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ جبین کے واسطے بھی غرہ واجب ہوگا اس واسطے  
 کہ بظاہر اسکی موت بوجہ ضرب کے واقع ہوئی تو ایسا ہو گیا جیسے عورت نے دندہ ہونے کی حالت میں اسکو مردہ گرایا۔  
 فن۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق جبین کا مردہ بوجہ ضرب کے قرار دیا جاتا ہے اور یہی قول احمد ہے سولنا ان موت  
 الام احدهما سببی موتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مان کا مردہ بھی دو سببوں میں ایک سبب موت جبین ہے۔ یعنی  
 جبین با ضرب سے مرایا مان کی موت سے مراد لانه یختنق بموتها اذ تنفسه تنفسها فلا یجب الضمان بالشک  
 اس واسطے کہ جبین اپنی مان کے مرنے سے گھٹ کر مر جاتا ہے کیونکہ عورت ہی کے سانس لینے سے اسکی سانس ہر پس شک  
 کی وجہ سے تاوان نہیں واجب ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں مرجع بقول اطباء ہو تو ضروریہ کہا جائیگا  
 کہ خارج ہونے تک اس میں حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہیں تھا پس خروج کے بعد یا حالت خروج میں موت  
 واقع ہوئی حتیٰ کہ علماء رحمہ نے بھی اسکو مردہ کرنے میں زندہ قرار دیا اور اس صورت میں ظاہر قیاس شافعی رحمہ کیکن  
 خفیہ کے نزدیک تھا ہر حجت اجماعی نہیں ہوتا ہے۔ فافہم۔ قال وما یجب فی الجبین موروث عنہ۔ اور جو کچھ جبین کے  
 واسطے واجب ہو وہ اس سے میراث ہوگا۔ اگرچہ وہ مردہ گرا ہو پس گو یا وہ زندہ پیدا ہوا پھر مر گیا تو اسکا مال  
 اسکے وارثوں میں تقسیم ہوگا۔ الغایہ۔ ع۔ وغرہ اسکے وارثوں میں میراث ہوگا۔ لانه بدل نفسه فی رثۃ ورثۃ بہ  
 کہ غرہ مذکور اسکے جان کا بدل ہے تو اسکے وارث اسکو میراث پائینگے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر ضرب سارے والا بھی  
 اسکے اقرباء میں سے ہو جسکو قرابت میراث حاصل ہے تو کیا وہ بھی وارث ہوگا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ دیگر وارث پادین  
 ولا یرثہ الضارب۔ اور مارنے والا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ کیونکہ قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم  
 ہو جاتا ہے اگرچہ باپ ہو۔ حتیٰ لو ضرب بطن امرأۃ فالقت ابنہ میتا۔ حتیٰ کہ اگر ایک مرد نے اپنی حاطہ زوجہ کے  
 پیٹ میں مارا کہ جس سے وہ مردہ کو کر کے لطفہ سے بیٹا مردہ ڈال گئی۔ فعلى عاقلۃ الاب غرة ولا یرث منها  
 لانه قاتل بغیر حق مباشرۃ ولا میراث للقاتل۔ جواب کی مددگار برادری پر غرہ دیت واجب ہوگا اور باپ  
 اس غرہ سے اپنے پسر مردہ کی میراث نہیں پادیا اس واسطے کہ باپ بغیر کسی حق شرعی کے اپنے فعل سے اسکا قاتل  
 ہوا اور قاتل کے واسطے میراث نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ بغیر حق شرعی کے قاتل ہو یہ سب آئادہ عورت میں حکم  
 تھا۔ قال وفی جبین الامۃ اذا کان ذکر النصف عشر قیمتہ لو کان حیاء عشر قیمتہ لو کان انثی۔ اور اگر  
 حاملہ باندی کے پیٹ میں مارا کہ وہ جبین ڈال گئی تو باندی کے جبین میں دیکھا جادے کہ اگر وہ لڑکا ہو تو اسکے دسویں  
 حصہ قیمت کا نصف ہوگا اس حساب سے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اسکی کیا قیمت ہوتی۔ اور اگر لڑکی ہو تو اسکی قیمت  
 مذکور کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ پس دیت میں مرد کی دیت نسبت عورت کے دو چند ہوتی ہے حالانکہ غرہ  
 میں بالاجمل مرد و عورت برابر ہیں تو برابری کے لحاظ سے مرد کے دسویں حصہ دیت کا نصف اور عورت کا دسواں حصہ



دو دن برابر ہونگے کیونکہ پانچ سو درم جو واجب ہوئے ہیں یہی حصہ ہیں چنانچہ آزادہ عورت کے جنین میں مذکور ہو چکا اور چونکہ وہ آزاد تھا تو اسکی دیف سے حساب ہوا تھا اور باندی کا بچہ جبکہ اسکے مولیٰ کے نطفے سے نہ تو غلام ہے لہذا اسکی قیمت سے بھی حساب لگایا گیا پھر قیمت سے حساب لگانے میں کچھ خلافت نہیں ہے لیکن فور جنین کی قیمت سے اسکو زندہ فرض کر کے حساب لگا با جاوے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا مان کی قیمت سے حساب ہو۔ وقال الشافعی رحمہ فیہ عشر قیمۃ الام لان جزء من وجه وضمان الاجزاء لو خذ مقدار ما من الاصل۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ سین مان کی قیمت لکھا دسوان حصہ تاوان ہو گا اس دلیل سے کہ جنین مذکور ایک راہ سے اپنی مان کا جزو ہے (یعنے مان اصل جنین فرع ہے) اور اجزاء کا تاوان لگانے میں تاوان کی مقدار کو اصل سے حساب کیا جاتا ہے فن۔ نو بیان بھی اصل سے حساب لگایا جائیگا اور اصل یعنی مان کی قیمت وہ معبر ہوگی جو بچہ ڈال دینے کے دن تھی۔ یہ قول حسن و نحوی و زہری و قتادہ رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین کا اور مالک و احمد و اسحق وغیرہ فقہاء اجماع کا ہے ع۔ ولنا انه بدل نفسه۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرہ مذکورہ خود نفس جنین کا عرض ہے فن۔ اور اسکی مان کے کسی عضو کا عرض نہیں ہے جو ضمان اطراف ہوتی ہے۔ لان ضمان الطرف لا یجب الا عند ظهور النقصان من الاصل۔ اسواسطے کہ اعضا میں سے کسی عضو کا تاوان واجب نہیں ہوتا مگر جمعی کہ اصل میں کوئی نقص ظاہر ہو فن۔ حتی کہ اگر اصل میں نقص ظاہر نہ ہو تو صرف مجرم کو تکلیف دینے کی سزا دیجائی ہے اور تاوان واجب نہیں ہوتا۔ ولا معبر بہ فی ضمان الجنین۔ حالانکہ جنین کے تاوان میں نقص مذکور کا کچھ اعتبار نہیں ہے فن۔ چنانچہ یہ حکم کسی کے نزدیک نہیں کہ اگر ان میں نقص ہو تو جنین کا تاوان واجب ہو گا ورنہ نہیں۔ بلکہ جنین کی جان کو صدمہ پہنچا دے تو غرہ واجب ہے۔ فکان بدل نفسه فقیدر بہا۔ پس تاوان مذکور نفس جنین کا عرض ٹھہرا تو اسی قیمت سے اندازہ کیا جائیگا فن۔ رہا یہ کہ مان کے نقصان کے واسطے کچھ واجب ہو گا یا نہیں۔ تو معنی رہنے جو مبسوط سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر الزواج میں اخفیہ ابو یوسف و محمد رحمہ کے نزدیک نقصان مطلقاً واجب ہو گا اور ابو یوسف رحمہ سے دوسری روایت دار میں تفصیل مذکور ہے چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے لکھا۔ وعن ابی یوسف رحمہ بحکم ضمان النقصان لما تنقصت الام قبلها۔ بخلاف البهائم۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ اگر ان میں نقصان آیا تو نقصان کا تاوان واجب ہو گا جیسے بہائم کی جنین میں ہوتا ہے فن۔ یعنی بہائم کے بچہ ڈالنے میں اگر ہیمنہ میں نقص آیا تو تاوان واجب ہو گا ورنہ نہیں واجب ہو گا۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ لیکن ظاہر یہ ابو یوسف رحمہ کا خاص قیاس ہے۔ و ہذا لان الضمان نے قتل الریق عندہ ضمان مال علی مات ذکر ان شاء اللہ تعالیٰ فصح الا اعتبار علی اصلہ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ریق کے قتل میں جو تاوان ہوتا ہے وہ تاوان مالی ہے چنانچہ ہمہ سکوان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ابو یوسف کی اصل پر قیاس مذکور صحیح ہے فن۔ یعنی بہائم پر قیاس مذکور اسی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ تاوان مالی ہوا اور اگر انسانی جرم میں داخل ہو تو بہائم پر قیاس کے کچھ سنی نہیں ہیں پس حجت کی ردایت مبسوط میں غور کرنا واجب ہے قتال فیہ م۔ قال فان ضربت فاعتق المولى فاني بطنها ثم القنته حیائتم مات نفیہ قیمۃ حیاء ولا محجب الہیۃ وان مات بعد العتق لانه قتلہ بالضرب السابق وقد کان فی حالة الرق فلہذا محجب القیمۃ دون الہج و محجب قیمۃ حیالانہ صار قاتلاً ایامہ و ہوحی فخطرتا لے حالتی اسباب و الخلف۔ اگر کسی نے دوسرے کی ملک کو باندی کے پیٹ میں مارا پس مولیٰ نے جو کچھ اسکے پیٹ میں آتا ذکر دیا پھر وہ جنین کو زندہ ڈال گیا پھر جنین مر گیا تو اسکی قیمت بحساب زندہ ہونے کے واجب ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔ اگرچہ وہ آزاد ہونے کے بعد



مرا ہو سوسلے کہ اس نے اس کو ایسی ضرب سے قتل کیا جو آواز دینے سے پہلے واقع ہوئی تھی حالانکہ ضرب کے وقت وہ غلام کی حالت میں تھا اسی وجہ سے دیت نہیں بلکہ قیمت واجب ہوئی۔ پھر اس کے زندہ ہونے کی قیمت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ ضارب اس کو ایسی حالت میں قتل کرنے والا ہوا کہ وہ زندہ تھا پس ہم نے اس مسئلہ میں حالت سبب اور حالت تلف دو وزن پر لحاظ رکھا۔ چنانچہ حالت سبب پر لحاظ کو نہ سے جتنے کہا کہ سبب قتل کو اس کی ضرب ہو اس کی غلامی کی حالت میں واقع ہوئی۔ اور حالت تلف پر لحاظ کر کے جتنے کہا کہ سبب تلف اس وقت ہوا کہ وہ زندہ تھا زندہ کی قیمت واجب ہوئی۔ وقیل ہذا عندہما وعند محمد تحجب قیمتہ بامین کو نہ مضروب باسے کو نہ غیر مضروب لان الا عتاق قاطع للسراية علی ما یتبع من بعد ان اشار الیہ لعلے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یا امام حنفیہ داؤد یوسف رحمہما کا قول ہے اور امام محمد رحمہما کے نزدیک مضروب ہونے اور غیر مضروب ہونے کی درمیانی قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ آزاد کرنا سرایت زخم کو قطع کرنے والا ہے چنانچہ آئندہ ان اشارت لعلے بیان آدجکاف۔ ظہر یہ کہ زخم اگر سرایت کرے تو زخم مذکور محکم قتل ہوتا ہے لیکن اگر درمیان میں سولی نے آزاد کیا تو سرایت محکم بقول امام محمد رحمہما جاتا ہے کیونکہ اب استحقاق جس شخص کے واسطے ہو وہ نہیں نہیں ہو سکتا کیونکہ بنظر حالت زخم کے سولی مدعی ہے اور بنظر حالت آزادی کے ملوک مفہوم سختی ہے تو کسی کی تعین نہیں ہو سکتی ہے۔ قال ولا کفارہ فی الجنین وعند الشافعی تحجب لانه نفس من وجه فحجب الکفارة احتیاطا۔ قدوری رحمہ نے لکھا کہ جنین کے قتل کرنے میں کفارہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے اور امام شافعی (والک و احمد و اکثر اہل العلم) کے نزدیک کفارہ واجب ہے اس واسطے کہ جنین مذکور بھی ایک راہ سے ایک نفس ہے و احتیاطاً کفارہ واجب ہو گا ولنا ان الکفارہ فیہا معنی العقوبۃ وقد عرفت فی النفوس المطلقۃ فلا تمحدا یا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ میں عقوبت کے معنی موجود ہیں (اور عقوبات صرف شرعی اجازت سے معلوم ہوتے ہیں) اور شرعی اجازت سے کفارہ صرف ایسی جان کے عوض معلوم ہوا جو نفس مطلقہ یعنی وہ ہر وجہ سے نفس ہے پس نفس مطلقہ سے اس کا تجاوز نہ ہو گا۔ یعنی کفارہ بمقابلہ ایسے نفس ہونے کے جو خطار سے قتل ہو جاوے اور نفس مطلقہ سے فرد کامل مراد ہوتا ہے یعنی ہر طرح سے نفس جو تو اس سے تجاوز نہیں ہو سکتا اور جنین ایک راہ سے طلوعہ جان ہے اور ایک راہ سے وہ مان کا جزو اور ہر طرح نفس کاملہ نہیں تو پس اس کے عوض میں کفارہ نہوا کیونکہ شرع نے جہاں تک اس سزا کی اجازت دی تھی اس سے جنین خارج ہے۔ اور حق یہ کہ اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ کفارہ میں معنی عقوبت ہیں اور عقوبات محدود ہوتے ہیں پھر کفارہ کی غولی میں کچھ خلاف نہیں ہے بلکہ واجب ہونے میں اختلاف ہے اور راجع قول امام ابو حنیفہ رحمہ ہے کیونکہ جنین کو دیگر نفوس مطلقہ پر قیاس کرنا صریح ہے۔ اس واسطے کہ کچھ شک نہیں کہ مومن کو خطار سے قتل کرنے میں کفارہ ہے اور مومن تو نفس بالغ ہے اور جنین اس مرتبہ پر نہیں ہے۔ ولہذا لم تحجب کل البدل۔ اور اسی جہت سے جنین کے مقابلہ میں پورا عوض واجب نہوا۔ یعنی دیت کامل واجب نہیں بلکہ غرہ واجب ہوا تو یہ اس قدر سمجھنے کے مستحق کہانی ہے کہ جنین میں نقصان ہے پس قنالی میں ہم نے احتیاط کی چنانچہ اگر زندہ کرنے کے بعد مر گیا تو پوری دیت واجب ہے اور معنی عقوبت یعنی کفارہ میں بغالبہ زخم الہی عزوجل کی جانب دیگر راجع ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہے۔ قالوا لا ان یشار ذلک لانه ارتکب مخطوفا فاذا تقرب الی اللہ تعالیٰ کان افضل لہ۔ مشائخ نے کہا کہ لیکن اگر ضارب اپنے اختیار سے بروہ مومنہ آزاد کرے تو ادلی ہے اس واسطے کہ وہ ایک گناہ کا مرتکب ہوا (خواہ عمدتاً یا خطاً) پس اگر اس نے بروہ مومنہ آزاد کر کے جناب باری تعالیٰ میں تقرب چاہا تو افضل ہے کہ اس کی دیت دہیث میں معلوم ہے کہ



انکیان ایسی خوب چیزیں کہ بڑا بخون کو دور کرتی ہیں اور گناہ سے بندہ دور بڑ جاتا ہے اور قدس تقرب سے نزدیکی بخون  
لیکن گناہ ادا کرنے پر یہ زعم نہ کہ مسکے گناہ کا دنیہ ہو گیا بلکہ اگر کفار اپنے نفع پر بھی واقع ہو تو یہ ایک مثالی اور  
فرمایا۔ وبتغفر ما صنع۔ اور جو حرکت اس سے سرزد ہوئی اس سے استغفار کرے۔ اور مثلاً کہ جب کے ساتھ  
اپنے اس گناہ کے مغفرت مانگے اور استغفار سے غفور رحیم ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب جو ذکر ہوا ایسی چیزیں کے حق  
میں جو جسکی خلعت پوری ہو چکی ہو۔ وایحنین الذی قد استہان ببعض خلقہ بمنزلۃ ایحنین التام فی جمیع  
ہذہ الاحکام۔ اور جس چیز کی غفوری خلعت ظاہر ہوئی ہو (مثلاً سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو اور دیگر اعضاء نہ ہوں) تو بھی  
ان سب احکام مذکورہ میں بمنزلہ پورے جنین کے ہے۔ لا طلاق مار و نیا۔ اس پر دلیل اول یہ کہ جو حدیث بنے روایہ کی  
وہ مطلق جنین کو شامل ہو۔ کہونکہ جب اس میں فرمایا کہ میں کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی ہے تو جنین مطلق ہو جو  
پوری نہ ہو جن میں کو اور غفوری خلعت سے نہیں اور دونوں کو شامل ہے۔ ولانہ ولدی حق اسوۃ لعلہ انقضایا لعلہ انقضایا  
و غیر ذلک فلان فی حق ہذا الکلم۔ اور دلیل دوم یہ کہ جنین ناقص بھی ام ولد ہونے اور حدت گزرنے اور لقا مش  
ثابت ہونے وغیرہ احکام میں یک قرار پایا ہو اس حکم غرہ میں بھی یک قرار پایا ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی عورت  
ام ولد سے دہلی کی اور وہ حاملہ ہو گئی پھر کچھ پرانے جنین ہوا کہ ایسا پیٹ گرا جسکے بعضے اعضاء ظاہر تھے تو یہ باندی اسکی  
ام ولد ہو جائیگی جبکہ بولی دعویٰ کرے و منکر ہو۔ اور اگر زوجه حاملہ کو طلاق دی پھر اس عورت کے جنین ناقص گر گیا تو حدت  
گزر جائیگی۔ کیونکہ حاملہ کی حدت وضع حمل ہے تو یہ وضع حمل قرار پایا ہوگا۔ جس عورت کے پیٹ سے جنین ناقص گرا وہ نکاح  
میں ہے حتیٰ کہ نفاس کے احکام میں رکھے۔ حتیٰ کہ دہلی نہیں جائز ہے اور اگر جنین ناقص گرا تو طلاق کی رجعت منقطع ہوئی  
و دیگر احکام کثیرہ متعلق ہیں۔ پس جیسا ان احکام میں وہ جنین کامل مستبر ہوا اسی طرح اگر کسی شخص نے عورت کے  
پیٹ میں مارا کہ وہ جنین ناقص ڈال گئی تو صواب پر اس جنین کے بارہ میں غرہ واجب ہوگا۔ ولان بعد القدر  
یمیز عن الما فیہ الم فکان نفسا و اللہ اعلم۔ اس دلیل سوم یہ کہ جنین مذکور اسی قدر خلعت ناقص کی وجہ سے  
و ملوہے و خون سے ممتاز ہو جاتا ہے تو وہ نفس انسانی ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یعنی نفس آدمی میں غرہ واجب  
ہو تو جب وہ نفس انسانی منہیز ہو چکا تو غرہ واجب ہوگا اور واضح ہو کہ اگر عورت نے خود اپنے پیٹ میں عمارا یا  
کہ جس سے جنین کامل یا ناقص ساقط ہو گیا یا اسنے اسقاط کے واسطے دوا پئی جس سے ساقط ہوا فتادی صغریٰ  
میں زیادات سے منتقل ہو کہ عورت کی حاملہ اسکے غرہ کی ضامن ہوگی۔ اور واقعات میں مذکور ہے کہ حدت کے عمار  
پہلے سال میں دیت واجب ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کفایہ میں فتادی صغریٰ سے مانند مذکورہ بالا نقل کیا  
بیچ اس شرط کے کہ عورت نے بغیر اجادت خوہر کے ایسا کیا ہو اور اگر اسنے شوہر کی اجادت سے ایسا کیا تو کچھ واجب  
ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی رہنے نقل کیا کہ اگر کسی کی ضرب سے عورت کے پیٹ سے مضغہ یعنی رختہ گرا کہ  
جسکی خلعت میں سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا پس ثقہ دائیون نے گواہی دی کہ اس سے انسان ملتا تو اس میں غرہ نہیں  
اور یہی اصح قول شافعی رحمہو اور مالک رحمہ کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے اور امام احمد سے دور وہ جن میں ملوہ  
ہوئے نزدیکی اس مسئلہ میں مکہ مستحل لازم ہے۔ چ۔ پھر اس زمانہ میں جو اسقاط کے بارہ میں قوی  
کتاب النکاح میں ہے ذکر کیا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب مایحد شہ الریسل فی الطریق



باب ایسی چیزوں کے بیان میں جو کوئی شخص راستہ میں بنارے و یا بجا دے۔

قال ومن اخرج الی الطريق الا غلظت کینفا او یز ابا او جرحنا او بنی وکانا فلیزل من  
عرض الناس ان یزعه۔ اگر کسی نے شارع کلاں لینے عام راستہ پر بنانا نکالا یا پرنا نکالا یا جرح من نکالا  
یا جرحہ بنایا تو عام میں سے ہر شخص کو اختیار ہو کہ اسکو توڑ دے۔ سنہ ۱۰۰۰ ہجری کہ شارع عام ہر مسلمان کا حق ہے کہ  
خواہ شریعت ہو یا ردیل ہو پس اگر کسی نے اپنے مکان کا پختہ عام راستہ کی حد میں نکالا یا جرحت کا پرنا نکالا اس  
راستہ کی طرف نکالا یا جرح من یا جرحہ تو ردیل آدمی بھی دوڑ سکتا ہے اور یہ اختلاف پیشتر گزارا کہ اسکو توڑ دے  
یا قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ توڑ دے اور قبل دم انسب و اصلح ہے اور جرح من کی تفسیر میں اختلاف اقول ہر  
۱۔ یعنی مرجح ۲۔ دیوار میں مرکب پرنا یا پانی کی سوری ہے۔ ۳۔ دیوار سے دھنی یا شہتہ نکالا کہ اس پر عمارت بناد  
ہم۔ راستہ کے دو وزن طرف ۴۔ دیواروں پر دھنی رکھنا تاکہ گزر ممکن ہو یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں  
جرحت سے راستہ ہو جاوے۔ اور شک نہیں کہ جرح تفسیر کے موافق جو امر ہو منع ہے جبکہ حدیث بجا دے کہ ہر شخص  
اسکو ٹٹا سکتا ہے۔ لان کل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه و بدوا بہ فکان له حق النقص کما فی الملک  
المشترک فان لكل واحد حق النقص لو احدث غیر ہم فیہ شیئا فکان فی الحق المشترك۔ اس واسطے کہ  
راہ عام میں ہر شخص کو خود سے اپنے جائز سواری وغیرہ کے آمد رفت کا حق حاصل ہے تو اسکو ایسی حد یا چیز توڑنے کا  
اختیار حاصل ہے جیسے ملکیت مشترکہ میں جرح کار میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اگر کوئی غیر انکی ملکیت میں کوئی چیز کا  
کرے تو ہر شریک اسکو توڑ سکتا ہے اسی طرح حق مشترک میں ہر حقدار کو یہی اختیار ہے۔ پس اگر اس میں مسلمانوں  
کی آمد رفت میں تنگی و ضرر ہو تو بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ قال وسیع للذی علم ان یتفع بہ مالم یضر بالمسلمین  
له حق المرور ولا ضرر فیہ فلیحق مانی معناه بہ اذا ائتمن متعنت۔ اور جس شخص نے ایسی چیز شارع عام پر بجا  
کی اسکو اس چیز سے آرام و نفع حاصل کرنے کا اختیار ہے یعنی گنہگار نہ ہوگا بشرطیکہ اس حد تک نہ پہنچے کہ گرنے یا نقصان  
کو کچھ ملے جو اس دلیل سے کہ بنانے والے کو بھی خود اس راہ میں حق انتفاع آمد رفت حاصل ہے اور اس چیز سے  
کچھ ضرر نہیں ہے تو جو چیز کہ آمد رفت کے انتفاع کے سنی میں ہو وہ بھی آمد رفت کے انتفاع کے ساتھ لا حق کی جادگی۔  
سنہ۔ یعنی آمد رفت کے انتفاع کی طرح اسنے بہ انتفاع بھی حاصل کر لیا اور کسی کا کچھ ضرر نہیں ہے تو اسکو اجازت  
ہے اس واسطے کہ جو شخص اس سے نفع ہو وہ سرکش ہے یعنی بے ضرر کے خواہ مخواہ جھگڑا کرتا ہے اور عرت فقہاء میں متعنت  
وہ ہوتا ہے جو نفع کی بابت سے منکر ہو اور مسلمانوں میں بھائی مسلمان کا نفع ہرگز اپنے نفع کے لیے تو اس سے ممانعت  
کرنا سنت ہما۔ یہ سب اس صورت میں کہ کسی کو ضرر نہ ہو۔ فاذا اضر بالمسلمین گرہ لہ ذلک للقولہ علیہ السلام  
لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔ پس اگر مسلمانوں کو ضرر ہو بنادے تو بنانے والے کو خود اس سے انتفاع محرم  
مکروہ ہے اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرر ہے۔ سنہ ۱۰۰۰ ہجری  
کہ دوسرے کو نفع نقصان و ناگہاری ہو بنادے اور ضرر یہ کہ باہم ایک دوسرے پر نفی کریں اور قرار جزا سے ضرر  
ہے یعنی اگر کسی نے ضرر ہو بنایا تو بھی دوسرے کو ممانعت کہ اسے اپنے حق کے اسکو بدلے کے طور پر ضرر ہو بنادے  
کیونکہ حق سے زیادہ کرنا نفی ہے تو اسی طرح حرام ہے جیسے انباء میں نفی حرام ہے۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے کہا کہ  
کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ نکالا تاکہ اسکے دروازے میں آسانی ہو یا راستہ کی طرف بنانا نکالا تو ضرر  
کہ جو کچھ اس سے ضرر پہنچے وہ ضامن ہوگا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث مذکور کی مدین ابہ و عہد الزقاق



احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسناد ابن ابی شیبہ میں عکرمہ عن ابن عباسؓ ہے اور غایت یہ کہ عکرمہ نے سنا نہوا و نیز سماک بن حرب نے عکرمہ سے روایت کی اور اس میں بھی ایسا ہی کام ہے اور دارقطنی نے داؤد بن الحصین عن عکرمہ روایت کی پس متابعت قوی ہے اور اسناد حسن ہے خصوصاً جبکہ یہ حدیث بطریق متعدد وہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باسانید ضعیفہ مرفوع روایت ہے پس اسناد صحیح ہونا چاہیے اور شک نہیں کہ حسن حجت ہے۔ پھر دفع ہو کہ شارع عام میں علت مسئلہ بھی کہ حقوق نفع مشترک عام ہیں جس جہان میں حقوق ملک مشترک ہوں تو جازت خاص درکار ہے کیونکہ اہل حقوق مذکور ملک میں۔ قال ولیس لاحد من اہل الدرب الذی لیس بنافذ ان لیشرع کنیفاد لا یسیرا بالاباذنہم۔ جو درجہ نافذ نہوا اس درجہ والوں میں سے کسی کی اختیار نہیں کہ کوہ کی طرف کوئی پانچا نہ نکالے یا پرنا نہ نکالے مگر اس درجہ والوں کی اجازت سے البتہ جائز ہے۔ لانا ملک کہ ہم و لہذا وجبت الشفۃ لہم علی کل حال فلا یحوز التصرف اضرہم اولہم لیفر الاباذنہم۔ اس واسطے کہ یہ اس درجہ والوں کی ملکیت ہے (اور نہ ہوا السلام نے کہا کہ غیر نافذہ سے ہی مراد کہ انکی ملک ہو) اور اسی وجہ سے درجہ والوں کے واسطے اس میں شفعہ ہر حال میں واجب ہوتا ہے (خواہ داری سے اتصال ہو یا نہ ہو) پس اسکو انکے ملک میں تصرف کرنے کا اختیار کسی حال میں نہیں خواہ اسکی ایجاد سے انکو ضرر ہو یا نہ ہو اس صورت کے کہ اُسے اجازت حاصل کرے۔ و فی الطرق النافذہ التصرف الا اذا اضر لہ نہ یعذر الوصول الی اذن النکل فیمثل فی حق کل واحد کانہ ہوا لہ مالک و عدہ کیلما یعطل علیہ طریق الانتفاع۔ اور کوہ نافذہ کی صورت میں اسکو ایسا تصرف کرنے کا اختیار ہے جو اسے اس صورت کے کہ وہ ضرر ہو اس دلیل سے کہ کل کی جازت حاصل کرنا مستند ہے نہ ہر کوہ دالے کے حق میں ایسا قرار دیا گیا کہ گویا ہر ایک کو اس کے حق میں طریقہ انتفاع معطل و سدود نہوا جو اسے فتنہ کیونکہ سب کی اجازت شرط ہو تو جبہ حاصل نہیں کر سکتا تو معذور مجبور ہوتا رہیگا اس واسطے کہ کوہ نافذہ کی وجہ سے عام گورگاہ ہے۔ ولا کذلک غیر النکل لان الوصول الی ارضائکم مکن فبقی علی الشرکۃ حقیقۃ و حکما۔ اور یہ بات کوہ نافذہ میں نہیں ہے یعنی درجہ غیر نافذہ میں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ اہل درجہ کی رضامندی حاصل کرنا مکن ہے نہ یہ مقام حقیقۃ و حکما انکی ملکیت ذاتی و منفی ہے پس اس میں ہر شخص کو مستقل ایک قرار دینا مکن نہیں ہے کیونکہ حج و ضرورت نہیں طاری ہے۔ قال و اذا اشرع فی الطرقی روشنا و سیرا بالاباذنہم فسط علی انسان فخطب فالدیۃ علی عاقلۃ۔ جب کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنا یا اسکے مانند کوئی چیز نکالی پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ ہلک ہو گیا تو اسکی دیت اس شخص کی مددگار برادری پر واجب ہوگی فتنہ بعض نے کہا کہ روشن وہ لکڑی جو راستہ کے دو زن طرف کی دیواروں پر ہوتا کہ چھت سے آمد و رفت مکن ہو سادہ و سحریم کے نزدیک مراد یہ کہ پرنا کی طرح گول کی شکل کا جس سے روشنی آوے جیسے اکثر دیات میں بتاتے ہیں و اللہ اعلم۔ غرض کہ پرنا وہ غیرہ جو چیز ایجاد کی ہو وہ وہ ضرر ہو یا نہ ہو اسکی وجہ سے تلف ہونے پر وہ ضامن ہوگا اور قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اسنے عمدہ آکل کا قصد نہیں کیا بلکہ اپنی انتفاع کا قصد کیا تھا مگر اسنے ایسی جگہ ایجاد کیا جہاں اسکی ملکیت نہیں ہے تو وہ ضامن ہوا۔ لانا سبب تلف متعدد شغلہ ہوا و طریق۔ اس واسطے کہ اس شخص کے تلف کا سبب انگیزہ ہی ہوا اور وہ قصاص راہ کو اپنی بنائی ہوئی چیز سے گیرنے میں متعدی ہے فتنہ کہ اسنے بجا تصرف کیا۔ و ہذا من اسباب الضمان و ہوا اصل اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے اور مقدمہ کلیہ یہی کہ متعدی ضامن ہے۔ و کذلک افاستقطی







اور اگر باہر کا رخ لگا تو کل نادان ہو اور اگر دو وزن لگے ہوں تو نصف کا ضامن ہو پس شک کی وجہ سے قیاس یہ تھا کہ  
نادان کچھ نہیں لیکن جب یہ معلوم ہو کہ دو وزن پر ذلت ہے مراد نصف سے کم دو حال میں نہیں ہو اور تیسری حالت پیشین  
نہیں پس ضمان ساقط نہ ہوگی اور یہی استحسان ہے۔ ولو اشترع جناحاً لے الطريق ثم باع الدار فاصاب  
الجملح رجلاً فقتله۔ اور اگر ایسی صورت واقع ہو کہ ایک شخص نے ایک جناح جانب شارع عام نکالی یعنی کوئی دکان  
یا غیرہ یا پرنا لے بیٹھ کر دشتہ ان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اسے یہ مکان فروخت کر دیا پھر جملہ مذکور کسی شخص کے  
لگا کہ اسکو قتل کیا۔ پس آیا بتانے والا ضامن ہوگا یا جسے خریدا ہے۔ او وضع خشبہ فی الطريق ثم باع  
الخشبہ وبری الیہ منہا فترکھا المشتري حتی عطب بہا انسان۔ یا کسی نے راہ میں لکڑی ڈالی مثلاً جتنی  
شیر وغیرہ ڈالی یا پھر اسے یہ لکڑی فروخت کی اور مشتری سے اسکی بابت برات کر لی یعنی اسکو کامل قبضہ دیدیا اور کچھ اس  
سامان پیدا ہوا اس سے برات کر لی پھر مشتری نے اس لکڑی کو سین جھوڑ دیا پھر اس سے کوئی آدمی تلت ہو گیا۔ ~~فترکھا~~ فترکھا  
ضامن ہوگا یا مشتری ضامن ہوگا تو جواب یہ کہ۔ فالضمان علی البائع۔ دو وزن صورت میں بائع بر نادان دیت  
واجب ہے۔ یعنی جناح مکان کی صورت میں اور لکڑی کی صورت میں دو وزن میں بائع بر ضمان واجب ہے۔  
لان فعلہ و هو الوضع لم یفسخ بزوال ملک و هو الموجب۔ اسو سطلے کہ نادان دیت کا موجب تو بائع کا فعل تھا  
اور وہ اسکی ملک زائل ہونے سے فسخ نہیں ہوا۔ یعنی مکان میں جناح نکالنا ہی موجب نادان ہو خواہ ہر گز  
بے پاس رکھے یا منہم کر دے یا فروخت کرے پس جب تک جناح مذکور موجود ہے یہ ضامن ہے اور لکڑی ڈالنا موجب  
ضمان ہے تو جب تک پوری رہے وہ ضامن ہے۔ رہا یہ امر کہ اسنے مشتری سے برات کر لی تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ حیثیت  
تک اسنے مشتری کے ہاتھ فروخت کی کوئی نادان اسپر واجب نہیں ہوا تھا یا مشتری کا کوئی حق واجب نہیں ہوا تھا تاکہ  
برات صحیح ہوتی پس برات کرنا اور ناکارہ وزن برابر ہو پس وہ بہر حال ضامن ہے۔ ہاں اگر مشتری نے جناح ٹوڑ کر بھرنایا  
ہو یا لکڑی راستہ سے ہٹا کر بھر ڈالی ہو تو بائع بری ہو جائیگا کیونکہ اسکا فعل باقی نہیں رہا اگر یہ مشتری کے دور کرنے  
سے باقی نہیں رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جناح نکالا پھر کسی آدمی نے ٹوڑ کر بھینک دیا تو نادان زائل ہو گیا پھر اگر کسی دوسرے  
نے باوجود مالک مکان اس سے بری ہے۔ ولو وضع فی الطريق حرقاً فاحرق شیئاً یضمہ لانه متعدف۔  
اور اگر اسنے راہ میں انگارہ رکھا پس اسنے کسی کی چیز جلا دی تو نہ کہنے والا ضامن ہوگا۔ اسو سطلے کہ وہ شخص متعدف ہے  
ف۔ یہ اسوقت کہ انگارہ اپنی جگہ پر ہو اور اسکا کوئی امر پیدا نہ ہو۔ ولو حرکتم الریح الی موضع آخر ثم احرق  
شیئاً لم یضمہ لفسخ الریح فعلہ۔ اور اگر ہوا اس انگارے کو حرکت دیکر دوسری جگہ لے گئی پھر اسنے کچھ جلا دیا  
تو نہ کہنے والا ضامن ہوگا۔ اسو سطلے کہ ہوانے اسکا فعل متا دیا۔ اور اب یہ ہوا کے فعل سے ضرر ظاہری ہوا  
حالانکہ یہ باطل ہے۔ وقیل اذا کان الیوم رایحاً یضمہ لانه فعلہ مع علمه لعاقبتہ قد افضی الیہا فعل  
بما شترتہ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر یہ دن ایسا ہو جس میں زور سے ہوا چلتی ہو تو نہ کہنے والا اب بھی ضامن ہوگا  
سو سطلے کہ اس شخص نے اسکا انجام جاننے کے باوجود ایسا کیا اور آخر اسی حد تک زیت ہو چکی تو گریا اسنے غرر جلا دیا  
ف۔ یعنی اسکو معلوم تھا کہ تیز ہوا میں انگارے سے آگ لگ جاتی ہو اور یہی واقع ہوا تو گریا اسنے جان پر حکم کر دیا  
اور اب ضامن ہوگا۔ مترجم کتاہو کہ اس زمانہ میں سفید دن کی کثرت ہو پس اسکی قول پر فتویٰ غروری ہے۔ ~~فترکھا~~ فترکھا  
علم۔ م۔ ولو استاجر رب الدار المملکۃ لاخراج الجملح او النطاة۔ اور اگر ایسا ہو کہ مالک مکان نے  
فی عام بر جناح کھالے یا چیتہ خانے کے واسطے کارگیران کو ٹھکانا دیا۔ فترکھا۔ یہ کام بنا کر یہ ہے پھر کرن اور



اجرت کے متعلق ہوں۔ تو قتل انسان قبل ان یفرغوا من العمل فالضمان علیہم لان ائتلف بعلہم و  
 عالم یفرغوا من العمل لم یکن العمل مسلما لے رب الدار۔ چرکام پورا ہونے سے پہلے یہ جناح یا چھتر کسی شخص پر  
 کرنا کہ وہ مر گیا اس شخص کی دیت انھیں کا ریکروں پر واجب ہوا سو اسے کہ تلف ہونا انھیں لوگوں کے فعل سے واقع ہوا  
 اور جب تک یہ لوگ اس کام سے فارغ نہ ہوں تب تک یہ کام مالک مکان کے سپرد نہ ہوگا۔ بلکہ خود کار ریکروں  
 کے پاس رہے گا لوگوں یا انھوں نے ایک کام سجا بنا یا جس سے یہ شخص تلف ہوا۔ و ہذا لانه انقلب فعلہم قتل  
 وجبت علیہم الکفارة و القتل غیر داخل فی عقدہ فلم یقتل فعلہم الیہ فاقصر علیہم۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر  
 فعل ہماری بلکہ قتل ہو گیا حتی کہ انھیں لوگوں پر کفارہ واجب ہوا اور مستاجر کے ٹھیکہ میں قتل کرنا داخل نہیں  
 ہوتا تو انکا یہ فعل مستاجر کی جانب منتقل نہوایں انکا فعل انھیں تک مقصور رہا۔ پس انھیں ضمان واجب  
 ہوگی اور مستاجر بھی تک اس سے بری ہو۔ وان سقط بعد فراغہم فالضمان علی رب الدار استثناء لانه  
 صح الاستیجار حتی استحقوا الاجر و وقع فعلہم عمارۃ و اصلا حافا قتل فعلہم الیہ فکانہ فعل بنفسہ فلم یضمن  
 اور اگر یہ جناح یا چھتر ان کا ریکروں کے کام سے فارغ ہو سکر کے بعد گرا تو استثناء مقتول کی دیت مالک مکان  
 پر واجب ہوگی اس واسطے کہ اجارہ لینا صحیح واقع ہوا تھا حتی کہ یہ لوگ اجرت کے مستحق ہوئے اور مالک فعل غیر و اصل  
 واقع ہو چکا تو انکا فعل منتقل ہو کر مالک مکان کی طرف آتا تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا لہذا وہ مقتول کی دیت  
 کا ضامن ہوگا۔ و کذا اذا صب الماء فی الطريق فطیب بآسان او دابة و کذا اذا رش الماء او قضاہ لای  
 متعدد فیہ بالحق الضرر بالمارة بخلاف ما اذا فعل ذلک فی السکتہ غیر نافذۃ و ہوسن اہلہا او قعدا و غیر  
 شاع لان لكل واحد ان یفعل ذلک فیہا لکن من ضرورات السکتی کما فی الدار المشتركة و لو ان  
 اذا رش ماء کثیرا بحيث یزین بہ عادی اما اذا رش ماء قلیلا کما ہو المعتادہ الطاہر انہ لایزین بہ عادی  
 لایضمن۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں پانی بہا یا جس سے کوئی آدمی یا جانور بھل کر مر گیا تو یہ شخص ضامن  
 ہوگا۔ اور اسی طرح اگر راستہ میں چھتر کا یا دھوکہ دیا جس سے کوئی آدمی یا جانور مر گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ ایسا  
 میں اسوجہ سے ظالم ہو کر اسے راہ گیر دن کو ضرر لاحق کیا بخلاف اسکے اگر اسے کوچہ غیر نافذہ میں ایسا کیا اور شخص اسی کی  
 کاربہنے والا ہو بادہ کو جس میں بیٹھا یا اپنا اسباب رکھ دیا تو اسکے ذریعہ سے اگر کسی کو صدمہ پہنچے تو وہ ضامن نہو  
 اس واسطے کہ کوچہ غیر نافذہ میں ہر ایک کو چہ والے کو ایسے افعال کا اختیار ہو کیونکہ یہ امور نہ سکت کی ضروریات میں سے  
 ہیں جیسے دار مشترکہ میں ہر ایک شخص کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مثل نے فرمایا کہ پانی چھتر کے میں ضامن ہونے کا  
 ایسی صورت میں ہے کہ اسے زیادہ پانی چھتر کا ہو کہ جس سے ازراہ عادت کے آدمی بھل جاتا ہے اور اگر اسے قلیل پانی  
 ہو مستثنیٰ سے زیادہ نہیں ہے اور بظاہر اسے پانی سے بھلنے پیدا ہونے کی عادت جاری نہیں ہے تو وہ ضامن نہوگا۔  
 نعم المرور فی موضع صب الماء فقط لایضمن الراش لانہ صاحب علۃ و قیل ہذا اذا رش ماء  
 الطريق لانہ بعد موضع المرور ولا اثر لہا فیہ فاذا اتهم المرور علی موضع صب الماء مع علمہ بذلک لم  
 علی الراش شئی۔ اور اگر چلنے والا عمدہ ایسی جگہ سے ہو کر چلا جان پانی بہا یا گیا، یس گرے یا تو پانی چھتر کے  
 ضامن نہوگا کیونکہ چلنے والے نے خود گونے کی علت پیدا کی۔ اور بعض شایخ نے فرمایا کہ حکم اسوقت ہے کہ اسے  
 کے ایک جزو میں پانی چھتر کا ہو کہ ایسی صورت میں چلنے والے کو گزر جانے کے لیے ایسی جگہ ملے گی جان پانی  
 پس جب جان بوجھ کر عمدہ ایسی جگہ سے ہو کر چلا جان پانی بہا یا گیا، تو پانی بہانے والے پر کچھ واجب نہوگا۔



ان سب سے جمیع الطرق فیض من لانه مضطرب فی الامر و در اور اگر اسنے راستہ کی بڑی عرض میں پانی چھڑکا تو فتنہ ہوگا کیونکہ چلنے والا لا محالہ پانی میں چلنے پر مجبور ہوگا۔ و لکن احکم فی الخشبہ الموضوعة فی الطريق فی اخذہا جمیعہ و بعضہ۔ اور اسی طرح راستہ میں لکڑی ڈال دینے کی صورت میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہوگا کہ لکڑی سنے پر راستہ کھیل دی یا نہ ہو اگر گھبراہڑ ہو۔ یعنی اگر لکڑی غور سے راستہ پر ہو کہ راہ گیر کو خالی جگہ میں ہو کہ گھر جانے کا موقع حاصل ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہوگا کیونکہ گھر جانے والا غمہ آ لکڑی پر گرنے سے فوری اپنی ہلاکت کا باعث ہو اور اگر لکڑی نے تمام راستہ گھیر لیا ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہے کیونکہ گھر جانے والے کو لکڑی پر ہو کہ گھر جانے سے جا رہ نہیں ہے۔ و لورث ذلک حالت ما ذلک من حاجہ فنعثمان ما عطب علی الامر استخسانا۔ اور اگر سنانے مالک دوکان کے حکم سے اسکی دوکان کے آگے چھڑکا ہو یا نہ ہو چیز اس سے تلف ہو استخسانا اسکا تاوان ہے۔ مالک دوکان ہر فن۔ اور اسی طرح اگر ذکر وغیرہ کو چھڑکنے کا حکم دیا تو بھی مالک دوکان ضامن ہے اس واسطے کہ حکم مذکور صحیح واقع ہو اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی کو راستہ میں دشواری کرنے کا حکم دیا تو اسکا تاوان و ضرر کرنے والے کے ذمہ ہے۔ و اذا استاجر اجیر یعنی لہ فی ذلک حانوتہ فتقل بہ انسان بعد فراغ من عمل فوات بحسب النضمان علی الامر استخسانا و لو کان امرہ بالبناء فی وسط الطريق فالضمان علی الاسباب لفساد الامر۔ اگر زید نے اپنی دوکان کے سامنے عمارت بنانے کے واسطے کوئی مزدور رکھا پھر اسکی بنانے سے فتنہ ہونے کے بعد کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استخسانا اسکا تاوان مالک دوکان پر واجب ہوگا اور اگر مالک دوکان نے اسکو بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا ہو تو اسکا تاوان معمار پر واجب ہوگا کیونکہ حکم مذکور فتنہ کا فن۔ یعنی معمار کو خوب معلوم تھا کہ بیچ راستہ اسکی ملکیت نہیں ہے اور اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ فیہ لگائی کہ یہ راستہ شارع عام معروف ہو یعنی کوہ وغیرہ کی طرح ملک راستہ خاص نہ ہو اور علی ہذا دوکان کے ٹھکانے میں عمارت بنوانے کے مسئلہ میں بھی جامع مجبوری میں لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہو کہ معمار کو یہ بات معلوم ہو کہ صحن دوکان کسی غیر کی ملکیت ہے اور اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی تاوان معمار پر واجب اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ قال ومن حضر برانی طریق المسلمین او وضع حجر اقلعت بذاک انسان فیہ علی عاقبتہ وان تلفت بہیمۃ فضاہم فی مالہ لانه متعذر فیہ فیض من ما یولد منہ غیر ان العاقلة تحل نفسہ و المال فکان ضمان البہیمۃ فی مالہ و القاء التراب و اتخاذ الطین فی الطريق بمنزلۃ القاء الحجر و الخشبہ لما ذکرنا بخلات ما اذا کنس الطريق فعطب بموضع کفہ انسان حیث لم یضمن لانه لیس بتعذر فانسب ما احدت شیأ فیہ انما قصد دفع الاذی عن الطريق حتی لو جمع الکناس فی الطريق و لتقل بہ انسان کان ضامنا لتعذر بہ بشغلہ۔ اور اگر کسی نے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودا یا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا تو اسکی دیت اس فاعل کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر اسکی وجہ سے کوئی جائز تلف ہو گیا تو اسکا تاوان اس فاعل کے مال میں واجب ہوگا اس واسطے کہ فاعل مذکور اس فعل میں ظالم ہے جو بات اس فعل سے پیدا ہو وہ اسکا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانور کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ مددگار برادری دیت نفس کی ضامن ہوتی ہے اور مال کی ضامن نہیں ہوتی پس جانور کا تاوان خود اس کے مال میں واجب ہوگا اور اگر اسنے راہ میں بالو یا کچر ڈال دی تو اسکا حکم ایسی ہی ہو پتھر یا لٹھا ڈالنے کا حکم ہے کیونکہ اس فعل میں بھی وہ ظالم ہے جسے جیسے ذکر کیا بخلات اس کے اگر کسی شخص نے راستہ جھاڑا پس اس کے صاف کرنے کے لئے مقام پر کوئی شخص جسکو مر گیا



تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اُسے کوئی ظلم نہیں کیا کیونکہ اُسے رہستہ میں کوئی چیز ایجاد نہیں کی بلکہ راسخ سے  
 صرف کوڑا کرکٹ بٹا دینے کا قصد کیا تھا (اور یہ عمدہ خصلت ایمانی ہر کما فی اللہ سیف) ہاں اگر اُسے راسخ میں  
 کوڑا جمع کر دیا ہو جس سے او بھٹک کر کوئی آدمی مر گیا تو البتہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اُسے رہستہ میں کوڑا لگا دیا ہو  
 وضع حجر النجاہ غیرہ عن موضعہ نعتب بہ انسان فالضمان علی الذی نجاہ لان حکم فعل قد نسخ لفرع  
 لما شغلہ وانما اشتغل بالفعل الثانی موضع آخر۔ اور اگر ایک شخص نے ناجائز طور پر راہ میں ایک بھر رکھا ہو  
 دوسرے شخص نے اُسکو دوسری جانب ہٹا دیا بھر کوئی شخص اس بھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اسکی دیت کا ضامن دوسرا  
 شخص ہر واسطے کہ اول کا فعل تو دوسرے شخص کے ہٹانے سے نسخ ہو گیا مقابلس دوسری جگہ رکھنا شخص دیگر کا فعل  
 ہر پس وہی ضامن ہوگا۔ و فی الجامع السعید فی البالوۃ یحضرہا الرجل فی الطريق فان امرہ السلطان  
 بذلک او اجرہ علیہ لم یضمن لانه غیر متعد حیث فعل ما فعل بامر من له الاولایہ فی حقوق الحمامہ۔ اور جگہ  
 میں مذکور ہر کہ اگر کسی شخص نے رہستہ میں جہ بچہ کھودا (پس اس میں کوئی تلف ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر سلطان نے  
 اُسکو جہ بچہ کھودنے کا حکم دیا یا جہ بچہ کھودنے کے واسطے اُسکو مجبور کیا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ جو بچہ اُسے کیا وہ  
 اسی حاکم کے حکم سے کیا جسکو ولایت عامہ حاصل ہے۔ وان کان بنیر امرہ فهو متعد اما بالتصرف فی حق غیرہ او  
 بالانقیات علی راس الامام او بوبلح بقیہ بشرط السلامة وکذا الجواب علی هذا التفصیل فی جمیع  
 فی طریق العامۃ ما ذکرناہ وغیرہ لان المعنی لا یختلف وکذا ان حفر فی ملک لم یضمن لانه غیر متعد۔ اور اگر  
 بغیر حکم سلطانی یہ کام کیا ہو تو ظالم ہر خواہ اسوجہ سے کہ اُسے غیر کے حق میں تصرف کیا یا اسوجہ سے کہ اُسے بغیر اجازت سلطان  
 کے اس کام میں بدیش قدمی کی یا اسوجہ سے کہ اس فعل مباح کی اجازت اس شرط سے تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ پڑے  
 ہو (جیسے فکا کی اجازت اسی شرط کے ساتھ مشروط ہے) اور اسی طرح جو افعال اُسے عام راستہ پر کیے جسکو عین سبب  
 میں ذکر کیا ہے یا نہیں ذکر کیا ہے سب کا حکم بھی اسی تفصیل سے لینے شائع عام پر پانچا نہ چھٹا بنانا یا لنگر دینی و لنگر  
 اگر حکم سلطانی ہو تو فاعل ضامن نہیں رہے ورنہ ضامن ہر واسطے کہ جو علت ہر وہ ان سبب افعال میں یکساں ہے کسی  
 تفاوت نہیں ہے حتی کہ اگر حکم سلطانی ہو تو کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اُسے اپنے ملک میں جہ بچہ  
 کھودا پس اس میں کوئی آدمی تلف ہوا تو بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ ایسا کرنے میں ظالم نہیں ہے سو کتنا اذا  
 فی النار دارہ لان له ذلک لمصلحہ دارہ و الفناء فی تصرفه وقیل هذا اذا کان الفناء مملوکا لا اذ کان  
 حق الحفر فیہ لانه غیر متعد اما اذا کان لجماعۃ المسلمین او لشعبہ کا بان کان فی سکتہ غیر نافذہ فانہ یضمن  
 لانه سبب متعد و هذا صحیح۔ اور اسی طرح اگر اُسے اپنے مکان کے کنارے میں جہ بچہ کھودا ہو تو بھی وہ ظالم نہیں  
 کیونکہ اپنے مکان کی ضرورت کے واسطے ایسا کرنے کا اختیار ہے اور فناء مذکور کے تصرف میں ہے اور بعض مثل مخ نے کہا  
 یہ ظالم اسوقت ہے کہ فناء مذکور اسکی ملک ہو یا اُسکو فناء مذکور میں کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں وہ ظالم  
 نہ ہوگا کیونکہ اُسے کچھ مجاوز نہیں کیا اور اگر فناء مذکور عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا فناء مذکور مشترک ہو مثلاً ایک کھانا  
 غیر نافذہ میں واقع ہو کہ اس میں سب اہل کو چہ کی ملکیت ہو تو ہاں جہ بچہ کھودنے سے ضامن ہوگا کیونکہ تلف  
 واسطے کے سبب کا پیدا کرنے والا یہی شخص ہے پس ایسا کرنے میں ظالم ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قول صحیح ہے و  
 فناء سے مراد وہ میدان جو مکان کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ شتا عقد نخل وغیرہ میں وہاں لوگ نہ کھینچنے کی گنجائش  
 ہو اور اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہے جو شہر کی ضروریات کے واسطے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ولو حفر فی



ومات الواقع فیہ جو عا و غلا ضمان علی الخافر عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ مات لمعنی فی نفسه والضمان انما  
 بحسب اذامات من الوقوع وقال ابو یوسف رحمہ ان مات جو عا فلذلک وان مات غما فالخافر ضامن  
 لانہ لا سبب للغم سوى الوقوع اما الجوع لا یختص بالیسر وقال محمد رحمہ هو ضامن فی الوجہ کما لانہ انما احدث  
 بسبب الوقوع اذ لو لاء لکان الطعام قریباً منہ۔ اور اگر کسی نے راستہ میں کنواں کھودا پس جو شخص اس میں گرا  
 وہ بھوک یا غم سے مرگیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہوگا کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرگیا جو اس کی ذات  
 میں پیدا ہوا اور تاوان چھپی واجب ہو تاکہ وہ کنوین میں گر جانے کی وجہ سے مرتا اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر  
 بھوک سے مرتا تو البتہ یہی حکم ہو اور اگر غم سے مرگیا تو کھودنے والا اس کا ضامن ہو کیونکہ سوائے کنوین میں گر لے کے  
 غم کا کوئی سبب نہیں ہوا اور بھوک تو اس کو کنوین کے ساتھ کچھ خصوصیت نہیں ہو اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ بہر صورت  
 ضامن ہو کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ اسی سبب سے پیدا ہوا کہ وہ کنوین میں گر پڑا اس واسطے کہ اگر یہ امر نہ ہوتا تو طعام اس  
 نزدیک تھا۔ قال وان استاجر اجر الخفر والانی غیر فناء فذلک علی المستاجر ولا شیء علی الاجراء  
 ان لم یعلموا انہما فی غیر فناء لان الاجارۃ صحت ظاہرہ اذ لم یعلموا فقل فعلم الیہ لانہم کانوا معذورین  
 فصار کما اذا امر آخر بنسخ ہذہ الشاۃ فذبحھا ثم تلمز ان الشاۃ لغيرہ الا ان ہناک فیضمن المامور و  
 یرجع علی الامر لان الذابح مباشر والامر سبب والترجیح للبائسۃ فیضمن ویرجع للفرور و ہناک سبب  
 الضمان علی المستاجر ابتداء لان کل واحد منہما سبب والا حیر غیر مستعد والمستاجر مستعد فترجع جانبہ  
 اور ایک شخص نے مزدور مقرر کیے جنھوں نے اس کی فساد کے سوا دوسری جگہ اس کے لیے کنواں کھودا تو اس کا تاوان ہے  
 مستاجر ہوا اور مزدور دن بد کچھ واجب نہوگا بشرطیکہ اس کو یہ معلوم نہو کہ یہ اس کی فساد نہیں ہو کیونکہ اجارہ بظاہر صحیح ہو جبکہ  
 مزدور دن کو یہ بات معلوم نہ تھی تو مزدور دن کا فعل بجانب مستاجر منتقل ہوا کیونکہ مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکا دیا  
 کہ یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ یہ بکری ذبح کر دے پس اس نے ذبح کر دی پھر ظاہر ہوا کہ یہ  
 بکری کسی غیر کی ملک تھی تو امرور دھوکا کھانے والا قرار دیا جاتا ہے اسی طرح بیان مزدور بھی دھوکا کھانے والے قرار  
 دیے جائینگے لیکن وہ دن مسئلہ میں اس قدر فرق ہے کہ ذبح کے مسئلہ میں امرور ضامن ہوگا پھر وہ حکم دیے والے  
 سے تاوان دالیں لیگا اس واسطے کہ امرور اپنے فعل سے مرکب ذبح ہو اور حکم دینے والا صرف سبب الگیز ہو اور خود  
 مرکب کو سبب الگیز ترجیح ہوتی ہو اور کنوین کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے تجاوز کرنے والے نہیں ہیں بلکہ مستاجر  
 متعدي ہو تاوان ان کے واسطے مستاجر کی جانب ترجیح ہو۔ اور یہ سبب اس وقت ہو کہ مزدور دن کو یہ بات معلوم  
 نہو کہ فساد کو اس شخص کی ملک نہیں ہو۔ وان علموا ذلک فالضمان علی الاجراء لانہ لم یصح امرہ ہا لیس  
 بملوک لہ ولا غور فبقی الفعل مضافا الیہم۔ اور اگر مزدور دن کو یہ بات معلوم ہو کہ فساد کو اس کی ملک نہیں ہو  
 تو اس کا تاوان مزدور دن ہی پر واجب ہوگا کیونکہ مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جو اس کی ملکیت نہیں ہو اور  
 دھوکا بھی نہیں ہو لینے مزدور خود جانتے تھے کہ جبکہ اس کی ملک نہیں ہو تو مزدور دن کا فعل خود انھیں کی جانب منتقل  
 ہوا۔ وان قال لم یبافائی ولیس لے فیہ حق الخفر فحقوات فیہ انان فالضمان علی الاجراء  
 لانہم علموا بفساد الامر فاغرموا فی الاستحسان الضمان علی المستاجر لان کو نہ فساد نہ بفساد کو نہ علمو کا  
 لا لا اطلاق یہ فی التصرف فیہ من القادر الطین و الخطب و ربط الدابۃ والركوب و بناء الدکان و کما  
 امر بالخفر فی ملکہ ظاہر بالنظر اے ماذکر یا فلف ذلک لنقل الفعل الیہ اور اگر مستاجر نے مزدور دن سے یہ کہا کہ



کہ یہ فناء بری ملک ہو لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے پس مزدوروں نے اس کے واسطے گڑھا کھودا پھر کھودا  
 آدمی اس میں گر کر مر گیا تو قیاساً اس کا تادان مزدوروں پر واجب ہو گا اس واسطے کہ مزدوروں نے حکم مستاجر کا فاسد ہونا  
 جان لیا تھا تو مستاجر نے ان کو دھوکا نہیں دیا لیکن دلیل استحسان میں مقتول کا تادان بذمہ مستاجر واجب ہو گا اس واسطے  
 کہ یہ مقام اس کے مکان کے واسطے فناء ہونا بمنزلہ اسکے ہے کہ یہ جگہ اس کی ملک ہو کیونکہ اس جگہ میں اس کے لیے نفرت کا قابو  
 کھلا ہوا ہے کہ وہ ہر طرح کا نفرت کرتا ہے جیسے مٹی دگا را ڈالتا اور لکڑیاں ڈالتا اور اپنا جانور باندھنا اور دھان سوار ہو کر  
 آنا جانا اور دھان چوتڑہ بنانا (دواندہ اسکے دیگر تصرفات میں اس کا ہاتھ کھلا ہوا ہے پس بظہر مذکورہ بالا کنوان کھودنے  
 کا حکم اپنی لاکہ میں ظاہر ہے پس مزدوروں کا فعل اس کی جانب منتقل ہونے کے لیے اس قدر کافی ہے۔ قال ومن  
 جعل قنطرة بغير اذن الامام فتعمر رجل المرور عليها فعطب فلا ضمان على الذي جعل القنطرة وكذلك  
 ان وضع خشبة في الطريق فتعمر رجل المرور عليها لان الاول تعدى بتسبب والثاني تعدى بوساطة  
 المكان الاضافة الى المباشرة اولي دلان تخطئ فعل فاعل مختار يقطع النسبة كما في المحاضر مع الملقح  
 اگر کسی نے بغیر اجازت سلطان کے پانی پر پل بنایا پھر کوئی شخص عہد آس پل پر چلا پس گر کر ہلاک ہو گیا تو جس شخص  
 نے پل بنایا ہے اس پر تادان واجب نہوگا۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے راستہ میں لکڑی ڈال دی یعنی دھنی وغیرہ ڈال دی پس  
 باوجود راستہ خالی ہونے کے ایک شخص عہد آس لکڑی پر چلا اور ہلاک ہو گیا تو بھی لکڑی ڈالنے والا ضامن نہوگا اس واسطے  
 کہ شخص اول کا فعل اگرچہ تعدی جہاں لیکن وہ ہلاکت کے واسطے سبب انگیز ہے یعنی خود قاتل نہیں ہوا اور شخص دوم کا فعل  
 بھی راہ راست سے تجاوز ہو گیا مگر یہ خود ارتکاب ہے یعنی اسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے تلفت ہو گیا تو ہلاکت کی نسبت  
 اسے فعل کی جانب اولی ہو جو خود ارتکاب ہے اور پس دلیل سے کہ سبب تعدی کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل  
 حائل ہوتا تعدی کی جانب نسبت کو قطع کر دیتا ہے جیسے کنوان کھودنے والے اور کنوئین میں ڈھکیلنے والے کی کیفیت  
 ہے۔ یعنی اگر ایک شخص نے غیر ملکیت میں کنوان کھودا پس دوسرے شخص نے ایک آدمی کو اس میں ڈھکیل دیا  
 تو یہاں مقتول کے بارہ میں ایک تو وہ شخص سبب ہے جس نے کنوان کھودا تھا حتیٰ کہ اگر اس کے کنوئین میں خود یہ شخص گر کر  
 ہلاک ہوتا تو کھودنے والا ضامن ہوتا لیکن یہاں پیامر حائل ہوا کہ ایک شخص نے عہد آس کو ڈھکیل دیا تو کنوان کھودنے  
 والے کی سبب انگیزی جاتی رہی اور ڈھکیلنے والے کا فعل عہد معتبر رہا پس ڈھکیلنے والا ضامن ہو گا اور کنوان کھودنے والا  
 ضامن نہوگا کیونکہ کنوان کھودنے والا صرف ایک ایسا سبب پیدا کرنے والا ہے جس سے ناگاہ آدمی تلف ہوا جاتا ہے  
 اور ڈھکیلنے والا خود اختیاری قاتل ہے تو قتل کی نسبت سبب کی جانب منقطع ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کی جانب  
 متعین ہوئی حتیٰ کہ یہ قاتل کھلا دیگا اور اس پر کفارہ واجب ہو گا کہ سلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے بردہ کو مرہ آزاد کرے  
 اور اگر یہ مقتول کا قریبی وارث ہو تو میراث سے محروم ہو گا پس معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت اسی فاعل مختار کی جانب  
 ہوئی اور سبب کیا اعتبار نہیں رہا پس اسی طرح اس مقام پر ہو کہ پل بنانے والے یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب  
 کا اعتبار نہ رہا بلکہ عہد آس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تو اسی کا فعل معتبر رہا۔ قال ومن عمل شيئا في  
 الطريق فسقط على انسان فعطب به فهو ضامن وكذا اذا سقط فتعثر به انسان وان كان رداه فله  
 ليه فسقط فعطب به انسان لم يضمن وهذا اللفظ يشمل الوجهين والفرق ان حامل الشيء قاصدا  
 حفظه فلا حرج في التضييع بوصف السلامة والالبس لا يقصده حفظا بل به تحسین بالتقييد بما ذكرناه  
 فعملناه سباحا مطلقا وعن محمد رح انه اذا لبس مالا يلبس فهو كالحال لان الحاجة لا تدعو الى لبسه۔ اگر



کوئی حال راستہ میں کوئی چیز لاوے لیے جاتا تھا پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو حال خاص ہوگا  
 کیونکہ راستہ میں لاونا مباح لیکن اس شرط سے کہ سلامتی رہے یعنی کسی کی جان یا مال تلف نہ ہو۔ (رض) اور اسی طرح  
 اگر یہ بوجھ گر پڑا پس اس سے ٹھوکر کھانے کسی شخص کی جان گئی تو بھی یہ شخص خاص ہوگا۔ اور اگر ایک شخص راستہ  
 میں چادر اوڑھے جاتا تھا پس وہ چادر گری جس سے کوئی شخص مر گیا تو وہ خاص نہ ہوگا اور یہ لفظ دو وزن صورتوں کو شامل  
 کرتا ہے خواہ چادر اُس کے اوپر گری کہ جس سے آنکھ بند ہو کر وہ تلف ہوا یا زمین پر گری کہ جس سے الجھ کر تلف ہوا۔ دو وزن  
 صورتوں میں خاص نہ ہوگا بشرطیکہ چادر اوڑھی ہو پس بوجھ لادنے میں اور چادر اوڑھنے میں فرق ہے اور فرق یہ ہے کہ  
 کہ جو شخص بوجھ لادے ہوتا ہے وہ اُسکی حفاظت کا قصد رکھتا ہے پس اگر اُس کے ساتھ یہ قید لگائی جائے کہ لاونا بشرط  
 سلامتی جائز ہے تو کوئی حرج نہ ہوگا اور کثیرا کہنے والا اپنے لباس کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتا اور تو اُس کے ساتھ سلامتی کی  
 شرط لگانے میں تنگی و صج ہے پس ہنر حلیا مطلقا مباح ہے اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اگر اُس نے ایسا کپڑا پہنا جو  
 پہنا نہیں جاتا ہے تو وہ بمنزلہ اُس کے لادنے والے کے ہوگا یعنی اُس کے ساتھ بھی سلامتی کی قید ہوگی اس واسطے کہ ایسا کپڑا  
 پہننے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ یعنی اگر فرش یا قالین اوڑھ کر چلے تو یہ اوڑھنا نہیں بلکہ لاونا شمار ہوگا اور یہاں  
 ہے کہ اگر راستہ میں چادر اوڑھی ہو بلکہ لادی ہو تو اُس کا حکم مثل بوجھ کے ہوگا۔ الدرر۔ قال واذا كان المسجد  
 للعشرة فعلق رجل منهم فيه قندلا او جعل فيروارسي او حصاة فمطب به رجل لم يضمن وان كان لادني  
 فعل ذلك من غير العشرة ضمن قالوا هذا عند ابي حنيفة رحم وقال لا يضمن في الوضوء لان هذه من القر  
 وكل احد ما دون في اقامتها فلا يقيده بشرط السلامة كما ان فعله باذن واحد من اهل المسجد ولا يلاي حنيفة  
 وهو الفرق ان التدبير فيما يتعلق بالمسجد لا يلهي دون غيرهم كقصد الامام واختيار المتولي وفتح بابہ و  
 اغلاقہ ونگران الجماعة اذا سبقهم بها غير اهلہ فکان فعلهم باحاطة مطلقا غير مقيد بشرط السلامة وفعل غيرهم  
 تعديا او مياحا مقيد بشرط السلامة وقصد القرية لا يثاني الغرامة اذا اخطأ الطريق كما اذا تفرد  
 بالشهادة على الزنا او الطريق فيما نحن فيه الاستيذان من اهلہ۔ اگر کوئی مسجد ایک قوم خاص کے  
 واسطے ہو یعنی انھیں لوگوں کی تعمیر ہو پس اگر انھیں لوگوں میں سے کسی شخص نے اس مسجد میں قندیل لٹکائی یا انھیں  
 بوجھ لادے یا کنگڑا لادے پس اسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا تو وہ خاص نہیں ہوگا اور اگر ان لوگوں کے سوا  
 کسی غیر شخص نے ایسا کیا ہو تو وہ خاص نہ ہوگا یعنی اہل مسجد میں سے کسی شخص کے بغیر اجازت غیر شخص نے ایسا کیا تو  
 خاص نہ ہوگا۔ شائع نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے یعنی اہل مسجد اور غیر میں فرق ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ غیر  
 کسی اہل مسجد کے کیا ہو یا غیر نے کیا ہو دو وزن صورتوں میں خاص نہ ہوگا (شیخ حلوانی نے کہا کہ اکثر مشائخ نے صاحبین  
 کا قول لیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ ع۔ ذ۔) اس واسطے کہ افعال مذکورہ  
 اور قسم قربت میں اور ہر ایک کو ایسے قربات قائم کرنے کا اختیار ہے تو اس میں شرط سلامت نہ ہوگی یعنی اگر اس سے کوئی  
 شخص تلف ہو تو وہ خاص نہ ہوگا جسے اگر غیر شخص نے ایسا فعل اہل مسجد میں سے کسی کی اجازت سے کیا تو خاص  
 نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل جس سے اہل مسجد وغیر میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ جو تدبیر متعلق ہے تعمیر  
 مسجد ہو وہ غیر کے اختیار میں نہیں بلکہ اہل مسجد کے اختیار میں ہے ایسے امام مقرر کرنا اور متولی پسند کرنا اور مسجد کا  
 سد اذہ کوٹنا یا بند کرنا اور جیسے فرض و فقی کی جماعت کرنا جو جبکہ سوائے اہل مسجد کے دوسروں نے جماعت کر لی  
 یعنی اگر ایک وقت میں کمر جماعت کرنا کر وہ ہو اور سوائے اہل مسجد کے کچھ لوگوں نے جماعت سے ناز پڑھ لی؟



اہل مسجد کو آئینہ دوبارہ جماعت کا اختیار ہو پس ثابت ہوا کہ اہل مسجد کا فعل مطلقاً مباح ہے کہ آئینہ شرط  
 سلامتی کی قید نہیں ہے اور سولے اہل مسجد کے دوسروں کا فعل یا تو تعدی و ظلم ہے یا مباح ہے مگر آئینہ سلامتی کی شرط  
 ہے اور یہ جوئے کہ یہ فعل قربت ہے تو اسکی وجہ سے تاوان کیونکر ہوگا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں  
 اور جب طریقہ میں خطا واقع ہو تو قصد قربت کو تاوان سے منافات نہیں ہے یعنی اگر کسی قربت کا قصد کیا مگر اسکی  
 طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو ضرر پہنچا تو وہ اس ضرر کا ضامن ہوگا اور اپنی نیت خیر کا ثواب بھی یاد کیا اسکی  
 مثال یہ ہو کہ ایک شخص نے تنہا بہ نیت ثواب ایک شخص زانیہ پر زنا کی گواہی دی (اور طریقہ یہ تھا کہ چار آدمی گواہ  
 دین ورنہ ثبوت نہ ہوگا تو سکو بہتان کی حد ماری جائیگی) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی غیر کے واسطے طریقہ یہ تھا کہ  
 اہل مسجد میں سے کسی شخص سے اجازت لے لے شیخ مصنف نے جو زنا کی مثال دی وہ قابل بحث  
 ہے کیونکہ شرعاً زنا پر گواہی دینے میں چار آدمیوں کی شرط ہے کیونکہ یہی اعلان ہے تو کم کی صورت میں اجازت نہیں ہے بلکہ  
 اگر حکام مباح ہو کر کسی شخص سے اجازت لیں ان کے اعلان کیا اور یہ حرام ہے بقولہ تفسیر ان الذین یحرمون ان یشتع  
 الفاحشۃ فی الذین آمنوا لا یرحم۔ اگر اہل مسجد نے مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع ہونے کے واسطے گڑھا کھودا یا  
 پانی بھرنے کے واسطے ٹھکانہ کھایا درودادہ لگایا یا سائبان چھایا جس سے کوئی آدمی مرے تو پھر تاوان نہیں ہے۔ الحاکم  
 اگر مسجد بنانے والا موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار مآسی کر ہے۔ ابو الیث رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ع۔ من  
 ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہو وہ نماز میں ہے جب تک حدیث نہ ہو۔ احمد والنسائی وابن ماجہ  
 برابر ہر ایک آدمی نماز میں رہیگا جب تک اسکو نماز روکے رہے کہ سوائے نماز کے کوئی چیز اسکو گھروٹ جانے  
 سے مانع نہ ہو۔ ابو داؤد ابی یوسف وغیرہم۔ قال ابن ماجہ فیہ رجل منہم فطرب بہ رجل لم یضمن  
 ان کان فی الصلوۃ وان کان فی غیر الصلوۃ ضمن و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یضمن علی کل  
 حال ولو کان جالساً لقراءة القرآن أو للتعلیم أو للصلوۃ او نام فیہ فی اثناء الصلوۃ او نام فی  
 غیر الصلوۃ او مر فیہ ماراً وتعد فیہ لحدیث فهو علی ہذا الاختلاف واما المعتکف فقد قبل علی ہذا الاختلاف  
 وقبل لا یضمن بالاتفاق لہما ان المسجد انما بنی للصلوۃ والذکر ولا یکنہ اداء الصلوۃ بالجما عتراً  
 بانتظار فان کان الجالس فیہ ساجداً نہ من ضرورات الصلوۃ اولان المنتظر للصلوۃ فی الصلوۃ علی  
 الحدیث فہذا یضمن کما اذا کان فی الصلوۃ ولہ ان المسجد بنی للصلوۃ و ہذا الاشہار لم یضمن بہا فلا یضمن  
 انتظار التفاوت فہذا الجالس لا یضمن مباحاً مطلقاً والجالس لما یضمن بہ مباحاً بقدر البشرط السلام  
 ولا غر وان یکن الفعل مباحاً ومنہ وبالہ وہو مقیم بشرط السلامة کالرجی الی الکافر والی الی  
 والمشی فی الطرق والمشی فی المسجد اذا وطئ غیرہ والنوم فیہ اذا القلب علی غیرہ۔ اور اگر اہل مسجد میں  
 کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہے اسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا پس اگر بیٹھنے والا نماز میں ہو (خواہ فرض ہو یا نفل  
 ہو۔ ع۔) تو ضامن نہ ہوگا اور اگر نماز میں نہ ہو تو ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ فساد شمس الاثر فی  
 نے کہا کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح ہے کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ نماز میں ہے۔ ع۔ اور صاحبین نے کہا کہ  
 ہر حال میں ضامن نہ ہوگا یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو (اور یہی قول شافعی و مالک و احمد و ع۔) اور اگر وہ ترقن پڑھے  
 یا تعلیم شرعی یا انتظار نماز کے واسطے بیٹھا ہو یا انتظار نماز یا غیر نماز میں ہو گیا یا مسجد میں ہو کر گزرا یا باتوں کے واسطے  
 مسجد میں بیٹھا اگر اس حالت میں ٹھوکر کھا کر کوئی اس سے مرے تو اس میں بھی امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف نہ ہوگا



جاری ہو اور ہاں مستکف تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسکین بھی اختلاف ہے یعنی اگر مستکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مرقا  
بعض کے نزدیک بقول ابو حنیفہ رحمہ مستکف خاص ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں خاص ہوگا اور بعض نے  
کہا کہ مستکف بالاتفاق خاص ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو نماز و ذکر الہی کے واسطے بنائی گئی ہے اور جگہ  
سے نماز ادا کرنا سولے اسکے ممکن نہ تھا کہ نماز کا انتظار کرے قرآن کو مسجد میں بیٹھا بیچ عطا کیونکہ یہ ضرورت نماز  
کے واسطے ہے یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں عودہ بدلیل حدیث شریفہ کے حکم نماز میں ہو تو خاص  
ہوگا جیسے حقیقہ نادین ہو تو خاص نہیں ہوتا، اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے واسطے  
بنائی گئی ہے اور دیگر اشیاء نہ کہ وہ لمحق نماز ہیں تو ضرور ہوا کہ اصل نماز میں اور اسکے ساتھ لمحات میں فرق  
عطا ہر کیا جائے پس بننے اصل نماز کے واسطے بیٹھا مطلقاً بیچ جانا اور دیگر لمحات کے واسطے بیٹھا اس شرط سے  
بیچ جانا کہ سلامتی میں خلل نہ ہو اور یہ بات کچھ عجیب نہیں ہے کہ ایک فعل بیچ یا سنجب ہو حالانکہ اسکے ساتھ یہ قید  
ہم کسی کی سلامتی میں خلل نہ آدے اسکی مثال یہ ہے کہ کافر کو تیرا سنجب ہے بشرطیکہ مسلمان کے نہ لگے لینی جبکہ ایسا  
کرنا ممکن ہو اور جیسے شکار کو تیرا ناجائز ہے بشرط سلامت اور راستہ میں چلنا بھی اسی شرط سے بیچ ہے اور جیسے مسجد  
میں چلنا لیکن اگر دوسرے کو روند ڈالے تو خاص ہے۔ اور اسی طرح مسجد میں سو جانا بیچ ہے لیکن اگر دوسرے پر  
گھر پڑے تو خاص ہوگا۔ اور واضح ہو کہ بالون کے واسطے مسجد میں بیٹھا بعض احادیث میں مستحکم و علامات  
قیامت سے ہے لیکن اگر یہ باتیں شکر الہی عزوجل یا کسی عبرت و فائدہ علمی یا طبیعت کو تسخیر ہونے پر جواز ہوتا ہے  
بدلیل حدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کہ میں سو بار سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سہ ماہ میں  
حاضر ہوا اور حالیکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم شعرو دیگر اشیاء جاہلیت کا تذکرہ کرتے تھے اور سنتے اور  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی انکے ساتھ تبسم فرماتے تھے۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
واسطے جو دلیل ذکر کی وہ مشترکہ ہے کہ انتظار نماز کے واسطے بھی بیٹھا مطلقاً بیچ ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ تعمیر مسجد  
بغرض و اقل نہیں ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نماز نفل میں بھی مطلقاً خاص ہوگا اور شاید کہ جواب یہ ہو کہ  
بہ نسبت دیگر افعال کے نماز نفل کو نماز فرض سے زیادہ اتحاد ہے یعنی گو بارہ دو دن متحد ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم  
وان جلس رجل من غیر العشرة فیہ فی الصلوة فتقل بہ الانسان فیغی ان لا یضمن لان المسجد  
نبی للصلوة و امر الصلوة بالجماعة ان کان مفضلاً لے اہل المسجد فاکل واحد من المسلمین  
ان یصل فیہ وحدہ۔ اور اگر اس قوم کی مسجد میں سولے اس قوم والوں کے کوئی دوسرا شخص نماز میں بیٹھا  
پس اس سے الجھک کوئی آدمی مر گیا تو چاہیے کہ نمازی خاص نہ کہ مسجد تو نماز ہی کے واسطے بنی ہے اور نماز جماعت  
کا کام اگرچہ اہل مسجد کے سپرد ہے لیکن مسلمان دن میں ست ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ تنہا مسکین نماز پڑھے  
وہ شخص تنہا ہی لہا لم نہا پس خاص نہیں ہوگا۔

## فصل فی الحائط المال

یہ فصل جھکی ہوئی دیوار کے بیان میں ہے۔

قال واذا مال الحائط الی طریق المسلمین فطوب صاحبہ بنقصہ و اشہد علیہ قائم بنقصہ لی مدة یقدر  
علی نقضہ حتی سقط ضمن ما تلف بہ من نفس او مال والقیاس ان لا یضمن لانه لا یصنع منہ سبباً



ولا سباشرة شرط هو متعدد فيه لان اصل البناء كان في ملكه والميلان وشغل الهواء ليس من فعاية فاعا  
 كما قيل الا شهرا او اكثر كذا في دوائر المسلمين في راسه في كل طرف جهتي هو ليس بالملك ديار است اُسے تو نے کا مطالبہ کیا گیا اور اس  
 مطالبہ پر گواہ کر لیے گئے مگر اُس نے دیا نہ توڑی حال نکڑا اتنی مدت کو کر گئی کہ اگر چاہتا تو توڑ سکتا تھا یہاں تک کہ وہ دیا گر جری تو اس سے  
 جو کوئی جان یا مال تلف ہو تو اس کا ضامن ہو گا اور قیاس یہ تھا کہ ضامن نہ ہوا وہی قول شافعی ہے کیونکہ اس میں مالک دیا کا بذات خود  
 ارتکابی فعل نہیں ہوا اور نہ وہ کسی ایسی شرط کا مرکب جو حسین ظلم ہو کیونکہ اصل دیا اس کی ملک میں ہوا اور اس کا جھکا اور فضا ہر جگہ  
 اس کا فعل نہیں ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہ کر لینے سے پہلے حال تھا نہ کیونکہ اگر مطالبہ دگواہ کر لینے سے پہلے دیا پر پڑی تو فضا  
 نہیں ہوتا ہے لیکن یہ قیاس چھوڑ کر کہنے والام مالک دیا صاحب احمد نے استحسان اختیار کیا ہے۔ وجہ الاستحسان ان  
 الحائط لما مال الی الطريق فقد اشتغل ہوا طریق المسلمین بلکہ ورفعتی یہ فاذا تقدم الیہ وطلب  
 بغير لجة یجب علیہ فاذا امتنع صار متعذرا بمنزلة ما لو وقع ثوب انسان فی حجره یصیر متعذرا بالاشتغال عن  
 التسليم اذ اطلب به کذا ہذا بخلاف ما قبل الا شہاد لانہ بمنزلة ہلاک الثوب قبل الطلب ولانا لو لم نجس  
 علیہ انفسان تمنع عن التفرغ فیقطع المارة حذر علی انفسهم فی تضررون بہ ووقع الضرر العام لمن  
 الواجب ولہ تعلق بالحائط فیتمتع نہ فہذا الضرر ودم من ضرر خاص یجمل لدفع العام منہ ثم فیما لفت  
 یہ من النفوس تجب الدیہ وتحملا العاقلة لانه فی کونہ جنایۃ دون الخطاء فیستحق فیہ تخفیف بالطریق الاول  
 کیسلا یودی لے استیصال والا حیات بہ و ماتلف بہ من الاموال کالہ و اب والعروض یجب ضمان  
 فی مالہ لان العواقل لا تنقل المال۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دیوار نہ کو جب شایع عام کی طرف تھکی تو  
 اُس نے اپنے ملک کے ذریعہ سے مسلمان کی عام راہ کا پوڑاں گھیر لیا اور اس کا دور کرنا مالک دیوار کے اختیار میں نہ ہے پس  
 جب اُس سے پیشتر کہہ یا گیا اور خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر خالی کر دینا واجب ہو پس جب اُس نے اٹھ کر کیا تو کالم  
 ٹھہرا جیسے اگر ایک شخص کا کپڑا دوسرے کی گود میں ہو کر گرا تو طلب کر لے کے بعد اٹھ کر کونے سے وہ عالم دین اس  
 ہو جاتا ہے ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے بخلاف اسکے مطالبہ دگواہ کرنے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہو گا اس واسطے کہ ایسا  
 ہے جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اسکے مالک کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مالک دیوار پر  
 تاوان واجب نہ ہوں تو وہ اس کو دور کرنے سے برابر انکار کرے گا اور اگلیوں کا راستہ اپنی جان کے خوف سے بند  
 ہو جائیگا جس سے عام ضرر پہونچے گا حالانکہ عام ضرر دور کرنا واجبات سے ہے اور چونکہ مالک دیا ہی کو اس دیوار سے  
 تعلق ہے تو وہی اس ضرر دفع کرنے کے واسطے متعین ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ خاص ضرر بقایہ عام ضرر کے برداشت  
 کیا جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس دیوار سے جو جانیں تلف ہوں ان کی دیت واجب ہوگی اور مالک دیوار کی مددگار برادری  
 اس کو برداشت کرے گی کیونکہ اس میں بہ نسبت قتل خطا کم جرم ہے تو مالک دیوار بدرجہ اولیٰ اس میں تخفیف کا مستحق ہے تاکہ  
 وہ بیخ و بن سے زیادہ نہ ہو جائے اور نہایت تنگ و پریشان نہ ہو اور جو احوال کہ مانند جاندرون و اسباب کے اس  
 دیوار سے تلف ہوں ان کا تاوان خود مالک دیوار کے ہاں ہے واجب ہو گا کیونکہ مددگار برادری مال کا تاوان برداشت  
 نہیں کرتی ہے۔ والشروط التقدم الیہ وطلب انفس منہ دون الا شہاد و انما ذکر الا شہاد لیتکون من اثبات  
 عند انکارہ فکان من باب الاحتیاط وصورة الا شہاد ان یقول الرجل اشہد وانی قد تقدمت  
 الی ہذا الرجل فی ہم حالہ ہذا ولا یصح الا شہاد قبل ان یسأل الحائط لا لعدم التقدی۔ اور شرط یہ ہے  
 کہ مالک دیوار سے پہلے کہہ دیا جاوے اور دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا جاوے اور گواہ کرنا قاعدہ شرط نہیں ہے بلکہ شرط



نے گواہ کرنا اس واسطے شرط کیا کہ اگر مالک دیوار مطالبہ سے انکار کرے تو ثابت کرنا ممکن ہو تو گواہ کرنا از قسم عقیقہ  
 ہو اور گواہ کرنے کی یہ صورت ہو کہ مطالبہ کرنے والا گواہوں سے کہے کہ تم لوگ گواہ ہو کہ میں نے اس شخص سے اسلی  
 دیوار توڑنے کے بارہ مہین پہلے کہہ دیا۔ اور واضح ہو کہ دیوار توڑنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ کر دینا صحیح نہیں ہے  
 کیونکہ جب تک دیوار درست ہو تو کچھ تعدی نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اُس نے کہا کہ یہ دیوار گرا دینا چاہیے کیونکہ کچھ تعدی ہوئی  
 تو یہ مطالبہ نہیں بلکہ مشورہ ہے بلکہ یوں کہے کہ یہ دیوار گرا دو اور یہ شرط ہو کہ ایسے شخص سے کہ جسکو دیوار توڑنے کا  
 اختیار ہو حتیٰ کہ اگر باجارہ یا عاریت رہنے والے سے مطالبہ کیا تو مائل ہو اور یہ بھی شرط ہو کہ مطالبہ کرنے والا حقدار ہو  
 جس شایع عام میں سب حقدار ہیں اور کوچہ خاص میں اہل کوچہ ہیں اور کسی شخص کا مطالبہ کافی ہو یہ سب اسوقت ہو  
 کہ اگر یہ مہینہ دیوار درست ہو۔ قال وموئنی الحائط ما کفانی الا بتسار قالوا لیضمن ما تلف بسقوطه من غیر  
 اشتہا ولا ان البنا بعد ابتداء کما فی اشرع الجملح۔ اور اگر ابتداء سے اُس نے دیوار ٹھکی ہوئی بنائی تو  
 شلخ نے فرمایا کہ اُسے گرنے سے ضامن ہو گا اگرچہ گواہ کر لینا ندارد ہو کیونکہ دیوار کی تعمیر میں ابتداء سے تعدی متعلق  
 ہوئی جیسے جناح نکالنے میں بالاتفاق ضامن ہوتا ہے۔ قال وتقبل شہادۃ رجلین اور رجل وامرأتین علی  
 التقدیم لان ہذہ لیست بشہادۃ علی القفل بشرط التبرک فی مدۃ یقدر علی نقضہ فیہا لانہ لا بد من اسکا  
 انقراض یصیر بزرکہ جائنا ویستوی ان یطالبہ بنقضہ مسلم او ذمی لان الناس کلہم شرکاء فی المرد فیصح تقدم  
 الیہ من کل واحد منهم رجلا کان او امرأۃ حرا کان او مکاتباً ویصح التقدیم الیہ علیہ السلطان وغیرہ لانہ  
 مطالبہ بالتفریع فیتفرع کل صاحب حق یہو ان مال الی دار رجل فالطالبۃ الی مالک الدار خاصۃ  
 لان الحق لہ علی الخصوص وان کان فیہا سکان لہم ان یطالبوہ لان لہم المطالبۃ بازالۃ ما شغل الدار  
 فکذا بازالۃ ما شغل ہوا رہا وواجلہ صاحب الدار وایرأہ منها وفضل ذلک ساکنوہا فذلک جائز و  
 لاضمان علیہ فیما تلف بالحائط لان الحق لہم بخلات ما اذا مال الی الطريق فاجلہ القاضی اومن شہد  
 علیہ حیث لا یصح لان الحق لجماعۃ المسلمین ولبیس الیہما ابطال حقہم۔ اور بیشتر مطالبہ پر دو مردوں یا ایک مرد  
 و دو عورتوں کی گواہی کافی ہو کیونکہ یہ گواہی کچھ نقل پر نہیں واقع ہوئی (تاکہ مرد ہی مرد ہونا شرط ہو) اور واضح ہو کہ اتنی  
 دیر تک وقف شرط ہو کہ مالک دیوار اس مدت میں دیوار توڑ سکتا کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے تاکہ ایسا کرنے سے  
 مجرم قرار پادے پھر توڑنے کے مطالبہ میں مسلمان و ذمی برابر ہیں (بشرطیکہ اس راہ میں حقدار ہو) کیونکہ گزرنے کے  
 حق میں سب آدمی برابر ہیں تو ہر آدمی سے تقدم مطالبہ صحیح ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور خواہ آزاد ہو یا مکاتب ہو۔ اور واضح  
 ہو کہ اسکا تقدم سلطان یا غیر سلطان سب سے صحیح ہے کیونکہ یہ تو خالی کرنے کا مطالبہ ہے پس ہر ایک حقدار کو یہی حق حاصل  
 ہو اور اگر دیوار کسی شخص کے مکان کی جانب ٹھکی ہو تو توڑنے کا مطالبہ خاص کر مالک دار پر ہی اس واسطے کہ علی الخصوص اسی  
 واسطے حق ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت لوگ رہتے ہوں تو ہر ایک کو مطالبہ کا اختیار ہو کیونکہ جو چیز اس مکان کو  
 گھیرے اُسکو دور کرنے کا مطالبہ ہر ایک کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح جو چیز اس مکان کی فضا کو گھیرے اُسکے دور  
 کرنے کا بھی ہر ایک مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور اگر مالک مکان نے صاحب دیوار کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس مطالبہ سے  
 بری کیا یا ساکنان مکان سب لے لیا کیا تو یہ مامر جائز ہے اور دیوار سے جو کچھ تلف ہو تو صاحب دیوار اسکا ضامن نہ ہو گا کیونکہ  
 حق تو اہل مکان کے واسطے تھا بخلاف اسکے اگر دیوار نہ گرا رہا نہ شام کی جانب ٹھکی ہو پس مالک دیوار کو قاضی نے مہلت  
 دی یا جس شخص نے اُس پر مطالبہ دیا وہ کہے جسے مہلت دی تو صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ حق جماعت مسلمانوں کا ہے اور قاضی



بالمطالب کو یہ من مٹانے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو باع الدار بعد ما اشهد علیہ و قبضہا المشتري بری من ضمان لان الجناية تبرک المدم مع مکنه وقد زال مکنه بالبيع بخلاف اشراء الجملح لانه كان جانيا بالوضع ولم يفسخ بالبيع فلا يبرأ علی ما ذکرنا ولا ضمان علی المشتري لانه لم يشهد علیہ ولو اشهد علیہ بعد شرائه فهو ضامن لتبرک التفریع مع مکنه بعد ما طولب به والاصل انه یصح التقدم اے کل من یتکلم من نقض الحائط و تفریع المواریس من لا یتکلم منہ لا یصح التقدم الیہ کالمترین والمستأجر والمودع وساکن الدار و التقدم اے الراہن لقد رتبہ علی ذلک بواسطة الفکاک والی الوسی والے اب الیتیم ادا نہ فی حائط العصبی لقیام الولایۃ و ذکر الام فی الزیادات والضمان فی مال الیتیم لان فعل یؤلا کفعلہ والی المکاتب لان الولایۃ له والے العبد التاجر سوارکان علیہ دین اولم یکن لان ولایۃ النقص لثم التالف بالسقوط ان کان مالا فهو فی غنق العبد وان کان نفسا فهو علی عاقلة المولے لان الاشهاد من وجه علی المولی وضمان المال الیق بالعبد وضمان النفس بالمولے و یصح التقدم الے احد البرئۃ فی نصیبہ وان کان لا یتکلم من نقض الحائط وحده لتکلمه من اصلاح نصیبہ بطریقہ و هو المرافعة الی القاضی۔ اور اگر صاحب دیا بر مطالبہ کے گواہ کر لینے کے بعد اس نے دیوار بیچ ڈالی اور مشتری نے اُس پر قبضہ کر لیا تو باع اُسکی ضمان سے بری ہوگا کیونکہ دیوار منہدم نہ کرنے سے جرم بھی ہے کہ قدرت باقی ہو حالانکہ فروخت کی وجہ سے قدرت زائل ہو گئی بخلاف اسکے اگر کان سے شارع عام کی طرف جناح نکالا تو بعد فروخت مکان کے بھی ضامن رہتا ہے کیونکہ یہ فعل ہی جرم تھا و بیع کی وجہ سے وہ نسخ نہیں ہوا تو تاوان سے بری نہ ہوگا جیسا کہ سابق میں بیان کیا ہے۔ رہا دیوار کا خریدار تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اگر اُس پر گواہ نہیں کیے گئے اور اگر بعد خرید کے اُس پر مطالبہ و گواہ کر لیے گئے ہوں تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ یہ عید مطالبہ دم کے اُس نے فضاء کو خالی نہ کیا باوجودیکہ اُسکو قدرت حاصل تھی اور کلمہ قاعدہ یہ ہے کہ تقدم ہر ایسے شخص کی جانب صحیح ہے کہ جسکو دیوار توڑنے اور فضاء خالی کرنے کی قدرت ہو اور جسکو یہ قدرت حاصل نہ ہو اس سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے۔ مترین یا مستاجر یا مستودع یا عاریت پر رہنے والا کہ ان میں سے کسی سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے ان تقدم مطالبہ ان سے صحیح ہے کہ چونکہ اُسکو دیوار توڑنے کی قدرت اس طرح حاصل ہے کہ تک نہ سن کرے اور صغیر کے وصی سے بھی صحیح ہے اور صغیر کے باپ یا اُسکی ان سے بھی مطالبہ صحیح ہے جبکہ یہ دیوار تک صغیر ہو کیونکہ ان لوگوں کی ولایت موجود ہے اور ان کا ذکر کتاب الزیادات میں منصوص ہے اور اس دیوار کی بابت ہوتا دان لازم ہو وہ صغیر کے مال میں ہوگا کیونکہ اُسکے والدین وصی کا فعل بمنزلہ فعل صغیر ہے۔ اور مکان سے بھی مطالبہ صحیح ہے کیونکہ مکان کو اپنی کمائی میں ولایت حاصل ہے اور غلام تاجر سے بھی مطالبہ صحیح ہے خواہ اُس پر قرضہ ہو یا نہ ہو کیونکہ وہ دیوار توڑ سکتا ہے پھر دیوار گرنے سے جو چیز تلف ہو اُسکو دیکھا جائے کہ اگر وہ مال ہے تو سکا تاوان اس غلام تاجر کی گردن میں واجب ہوگا یعنی اسکے واسطے فروخت ہو سکتا ہے اور اگر کوئی جانے ہو تو اسکی دیت اس غلام کے مولیٰ کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام تاجر پر مطالبہ و گواہ کرنا ایک راہ سے اُسکے مولیٰ پر ہے اور مالی تاوان لازم ہو غلام سے زیادہ لائق ہے اور جالی تاوان اُسکے مولیٰ سے زیادہ لائق ہے۔ اور واضح ہو کہ تقدم مطالبہ بطور وارثوں کے ایک وارث پر اُسکے حصہ میں صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ اُسکو تنہا یہ دیوار توڑنے کا اختیار نہیں ہے لیکن اسوجہ سے صحیح ہے کہ وہ اصلاح کے طریقہ سے اپنے حصہ میں اصلاح کر سکتا ہے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی کے حضور میں مرافعہ کرے۔ ولو سقط الحائط الماکل علی انسان بعد الاشهاد فقتلہ فتعسر بالقتیل غمرہ فطلب لا یغفرہ لان التفریع عنہ الی الاولیاء لا الیہ وان عطب بالنقص ضمنہ لان التفریع الیہ اذا انقص ملکہ مالا شہاد



علی الحائط اشہاد علی النقص لان المقصود امتناع الشغل ولو عطب بجرة كانت علی الحائط سقطت  
 بسقوطه دہی ملک ضمنہ لان المتفرع الیہ وان کان ملک غیرہ لا یضمنہ لان المتفرع الیہ بالکلیہ اور اگر  
 گواہ کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گری پس اسکو ہلاک کر دیا بھر مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص مر گیا تو ملک  
 دیوار دوسرے مقتول کا خاص نہ ہوگا اسولے کہ مقتول اول سے راستہ خالی کرنا مقتول کے اولیاء پر واجب ہے اور مالک  
 دیوار کے ذمہ نہیں ہے اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھا کر مرے تو ملک دیوار کے دیت کا بھی ضامن  
 ہوگا اسولے کہ ٹوٹن سے راستہ صاف کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ ٹوٹن اسی کی ملک ہے اور دیوار کے بارہ میں جو اشہاد  
 کیا گیا تھا وہی ٹوٹن کے واسطے اشہاد ہے یعنی ٹوٹن اٹھانے کے لیے جہ یہ اشہاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اشہاد  
 کا مقصود یہ تھا کہ راہ عام فاسخ کی جاوے۔ اور اگر دیوار میں کوئی گھر اٹھا ہوا تھا اور دیوار کے گرنے سے وہ بھی گرجا  
 بھٹکا کوئی آدمی تلف ہو گیا حالانکہ گھر اسکی ملک تھا تو بھی ضامن ہوگا اسولے کہ اس پر راستہ خالی کرنا واجب تھا اور اگر  
 گھر غیر کی ملک ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ خالی کرنا اس کے مالک پر واجب تھا۔ تو اسکا مالک ضامن ہوگا واسطے کہ علم  
 قال و اذا کان الحائط بین خمسہ رجال اشہد علی احدہم قتل انسانا ضمن خمس الدیۃ و یكون ذلک علی  
 عاقلة وان كانت دار بین ثلثہ نفر فحضر احدہم فیہا سیرا و انحفر کان بغیر رضا الشرکین الاخرین او نبی حائلا  
 فعطب بہ انسان فعلیہ ثلث الدیۃ علی عاقلة و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا علیہ نصف الدیۃ علی عاقلة فی  
 الفصلین لہما ان التلف بنصب من اشہد علیہ معتبر و بنصب من لم یشهد علیہ ہر فکانا قسمین فاقسم  
 نصفین کما مر فی عقر الاسد و خمس الحیۃ و جرح الرجل و لہ ان الموت حصل بعلۃ واحدة و ہوا نفس  
 المقدر و الحق المقدر لان اصل ذلک لیس بعلۃ و ہوا القلیل حتی یعتبر کل جزء علیہ فیمتدح لعلل و اذا کان  
 کذلک یضاف الی العلة الواحدة ثم تقسم علی اربابہا بقدر الملک بخلاف الجراحات فان کل جرح  
 علیہ التلف بنفسہا صغرت او کبرت علی ما عرفت الا ان عند المزاحمة اضعف الی الکل لعدم الاولویۃ۔  
 اگر ایک جھکی دیوار پانچ آدمیوں میں مشترک ہو زمین سے ایک شخص پر اشہاد کیا گیا بھر وہ دیوار گری جس سے ایک آدمی  
 مر گیا تو جیسرا اشہاد کیا گیا ہے وہ پانچوں حصہ دیت کا ضامن ہوگا اور یہ حصہ اسکی مددگار برادری پر لازم ہوگا۔ ایک مکان  
 میں آدمیوں میں مشترک ہو بھرا زمین سے ایک شخص نے بغیر رضامندی دونوں شرکیوں کے اس میں کنواں کھودا یا گدھا کھڑا  
 یا کوئی دیوار بنائی پھر اس گدھے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا تو اس ایجاد کرنے والے شرکب پر دو حوائی دیت لازم ہے جو  
 اسکی مددگار برادری پر ادا کرتی واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں  
 نصف دیت اسکی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جیسرا اشہاد کیا گیا اس کے حصہ کی وجہ  
 سے تلف ہونا معتبر ہے اور جیسرا اشہاد نہیں کیا گیا اُن کے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا ہمد ہے یعنی معتبر نہیں ہے پس یہ دو زمین  
 میں تو نادان بھی دو حصہ ہو کر تقسیم ہوگا جیسا کہ شرک کے زخمی کرنے اور سانپ کا ٹٹنے اور آدمی کے زخمی کر کے کھیلنے  
 میں گزیرا ہے یعنی اگر ایک شخص کو زخمی کرنے زخمی کیا اور سانپ نے کاٹا اور آدمی نے زخمی کیا اور ان سب سے وہ مر گیا  
 تو شرک و سانپ کا زخم دونوں باطل ہیں اور آدمی کا زخمی کرنا معتبر ہے پس ایک قسم معتبر و ایک قسم غیر معتبر  
 پس زخمی کرنے والے آدمی پر نصف دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ  
 موت بوجہ علت واحدہ کے پیدا ہوئی اور وہ دیوار کی صورت میں نفل ہوا اور گدھے کی صورت میں علق مقدر ہوا  
 مقدر کی قید اسواسطے لگائی کہ اصل نفل و علق یعنی قایل کچھ موت کی علت نہیں ہے تو ایک مقدار خاص پر ہی نفل علق

۹  
 جیسرا  
 جیسرا



تو ہر ایک جزو اسکی علت نہوا تا کہ کئی علتیں جمع ہو جائیں اور جب یہ ثابت ہو کہ بیان ایک ہی علت ہو تو مقتول کا مرنے کی علت واحدہ کی جانب سبب ہوگا پھر اس علت کو مالکان مکان پر بقدر ہر ایک کی ملکیت کے تقسیم کیا جائیگا۔  
پس دیوار کی صورت میں جس پر شہاد ہو اور وہ پانچویں حصہ کا مالک ہو پس اسی قدر ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں ہناسے والا صرف تہائی کا مالک ہو تو اس قدر حصہ کا ضامن ہوگا کیونکہ اس قدر ٹسے اپنی ملک میں ایجاد کیا ہو اور باقی تہائی اُسکے دونوں شریکوں کی ملکیت ہو حالانکہ بغیر اُنکی رہنمائی کے ایسا کیا جائے حصہ کی بابت دو تہائی دیت کا ضامن ہوگا۔ م۔ ب۔ بخلاف مسئلہ جراحات کے یعنی شہر و سانپ و آدمی کے زخمی کرنے کی کہ اُس میں کئی علتیں ہیں کیونکہ ہر جرح ہتھکڑیاں کی علت ہو تو وہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو چنانچہ سابق میں معلوم ہوا لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شہر و سانپ کا زخم مزاحم ہو تو موت ان سب کی جانب سبب کی گئی کیونکہ کسی زخم کو اوسے لے نہیں قرار دے سکتے۔ اگرچہ کوئی جراحت قلیل ہو کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ جراحت خفیف و شدید ہر ایک علت موت ہو تو موت کی علت ہونے میں سب برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہو تو لا محالہ اسکی دو تہیں معتبر ہوئیں جیسا کہ سابق میں مفصل بیان ہوا ہے۔

## باب جنایۃ البیہیمۃ والجنایۃ علیہا

باب جو بائے بر تقدی کرنے اور جو بائے کے تقدی کرنے کے بیان میں

قال الراكب ضامن لما او طات الدابة ما اصابته بیدها او رجلها اور اسہا او دست او خطبت و کذا اذا صدست ولا یغتمن ما لفتت برجلها او ذنبها والاصل ان المرد فی طریق المسلمین مسلح مقید بشرط السلامة لانه یتصرف فی حقہ من وجہ و فی حق غیرہ من وجہ لکونہ مشترکاً بین کل الناس فقلنا بالا باحۃ مقیداً بل ذکرنا لیمتثل النظر من الجانبین ثم انما یتقید بشرط السلامة فیما یکن الاحتراز عنہ ولا یتقید بہا فیما لا یکن التحرر عنہ لمانیہ من المنع عن التصرف و سد بابہ و هو مفتوح والاحتراز عن الابطار و ما یضاہیہ ممکن فانہ لیس من ضرورات التیسر فقیدنا ہ بشرط السلامة عنہ و النفی بالرجل و الذنب لیس یکمنہ الاحتراز عنہ مع السیر علی الدابة فلم یتقید بہ۔ جائز ہر اگر سوار ہو تو جو کچھ وہ پا مال کرے خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے یا سر سے یا کٹے سے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اسکا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر دھکے سے تلف کرے تو بھی ضامن ہوگا اور جو چیز کہ پچھلے پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے تلف کرے اسکا ضامن ہوگا اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے عام راستہ میں چلنا سباح ہر گز اس قید کے ساتھ کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ اس راہ میں چلنا ایک وجہ سے اپنے حق میں تصرف ہو اور ایک راہ سے دوسرے کے حق میں تصرف ہو کیونکہ یہ راستہ کل آدمیوں کے درمیان میں مشترک ہو تو ہتھے اُس میں چلنا اسی قید کے ساتھ سباح کیا کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے تاکہ جانبین کے حق میں اعتدال کا لحاظ ہو۔ پھر وضع ہو کہ قید سلامتی صرف عدل ان چیزوں میں ہو جسے احتراز ممکن ہو اور جن امور سے احتراز ممکن نہیں ہو اُن میں سلامتی کی قید نہیں ہو کیونکہ غیر ممکن میں یہ قید لگانا تصرف سے منع کے معنی میں ہوگا یعنی گویا راستہ چلنے کی اجازت مسدود کر دی حالانکہ یہ اجازت کھلی ہوئی ہو تو معلوم ہوا کہ غیر ممکن میں یہ قید بھی نہیں ہو پھر جائز کے پا مال کرنے اور اُسکے مانند امور سے احتراز ممکن ہو کیونکہ یہ امر کچھ ردوان کرنے کی ضروریات میں سے نہیں ہو لہذا ہم نے قید لگائی کہ ردائی کی حالت میں



ان چیزوں سے احتراز ہو یعنی سنامتی کو ضرر نہ پہونچے اور رہا بچھلی ٹاپ سے یا دم سے ضرر پہونچا تا ایسی چیز جس سے احتراز ممکن نہیں ہو یعنی جانور پر روانی کی حالت میں اس سے احتراز نہیں ہو سکتا تو اس میں سنامتی کی قید بھی نہیں ہے۔  
 فس۔ یعنی جس حالت میں جانور روان ہو تو ضرر نہ ہو کہ وہ ٹاپ کی نوک اٹھا دے یا دم بٹا دے اور سوار کو اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ فان اوقفہا فی الطريق ضمن النفعۃ ایضا لانه یکنہ التحرز عن الایقاف وان لم یکنہ عن النفعۃ فصایستعدیا فی الایقاف وشغل الطريق بہ فیضیہ۔ اگر اُسے جانور کو راستہ میں کھڑا کیا ہو تو اُسکی بچھلی ٹاپ کے نقصان کا بھی ضامن ہو گا کیونکہ اگر بچھلی ٹاپ سے احتراز ممکن نہیں ہے تو راستہ میں کھڑا کرنے سے بچاؤ ممکن ہے تو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیرنے سے متعدی ہو ایسے ضامن ہو گا۔ قال وان اصابہ بید یا او برجلہا حصاة او نواة او اثارت غبارا او حجرا صغیرا ففقا عین الانسان او افسد ثوبہ لم یضمن وان کان حجر اکبر ضمن لانه فی الوجه الاول لا یکن التحرز عنہ اذ سیر الدواب لا یحری عنہ فی الثانی ممکن لانه ینفک عن اسیر عادیہ انما ذلک بتعلیف الراكب والمحدث فیما ذکرنا کالراكب لان المعنی لا یختلف۔ اور اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے کنکر یا ان پتھر کی گٹھلیاں اڑائیں یا غبار یا جھوٹی پتھر یا ان اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اُسکا کپڑا زبرد باد ہو گیا تو سوار ضامن نہ ہو گا اور اگر براد پتھر اڑا یا تو ضامن ہو گا اسکی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں احتراز ممکن نہیں ہے کیونکہ جانور کی رفتار ان امور سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں احتراز ممکن ہے کیونکہ از روہ عادت کے رفتار اس سے خالی ہوتی ہے اور جو کچھ بیش آبا یہ سوار ہی کی سختی سے بیش آیا تو ضامن ہو گا۔ اور وضع ہو کہ جیسے سوار ضامن ہے ویسے ہی وہ شخص سوار کی روئے میں ہو یعنی پیچھے بیٹھا ہو وہ بھی ضامن ہو گا کیونکہ وجہ ضمان میں مدد زن کے حق میں کچھ فرق نہیں ہے۔ فتال فان راشت او بالت فی الطريق وہی تسیر فطوب بہ انسان لم یضمن لانه من ضرورات السیر فلا یکنہ الاحتراز عنہ۔ اگر رفتار کی حالت میں جانور نے راستہ میں بید یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ وکننا اذ اوقفہا لذلک لان من الدواب ما لا یفعل ذلک الا بالایقاف وان اوقفہا لغير ذلک فطوب بہ انسان بروثا او بولہا ضمن لانه متعدی ہذا الایقاف لانه لیس من ضرورات السیر کما ہو اکثر ضررا بالمارة من السیر لما اتہ ادم منہ فلا یحق بہ۔ اور اگر اُسے پیشاب یا بید کرنے کے واسطے اُسکو راستہ میں کھڑا کر دیا تو بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ بعض جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ پھر کھڑا کیے پیشاب یا بید نہیں کرتے ہن اور اگر اُسے سولے اسکے کسی دوسرے کام کے واسطے کھڑا کیا ہو پھر کوئی شخص اسکے پیشاب یا بید سے پھسل کر مر گیا تو ضامن ہو گا کیونکہ وہ اس طرح کھڑا کرنے میں متعدی ہے کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں سے نہیں ہے پھر بہ نسبت رفتار کے راگیروں پر اسکا ضرر زائد ہے کیونکہ یہ رفتار سے زیادہ پائدار ہے تو اسکو رفتار کے ساتھ لاق نہیں کیا جائیگا۔ والسائق ضامن لما اصابہ بید یا او بجلہا والقائد ضامن لما اصابہ بید یا دون رجلہا والمراد النفعۃ قال رضی اللہ عنہ ہذا ذکرہ القندوری فی مختصرہ والیہ مال بعض المشائخ وجہ ان النفعۃ ہر کسی عین السائق فیکنہ الاجتزاع عنہ وغائب عن بصر القائد فلا یکنہ التحرز عنہ وقال اکثر المشائخ ان السائق لا یضمن النفعۃ ایضا وان کان یراہا اذ یس علی رجلہا ما یستعما بہ فلا یکنہ التحرز عنہ بخلاف انکدم لاسکاتہ کجہا بلحاظہا وبہذا یطلق اکثر النسخ وہو الاصح۔ اور جو شخص جانور کو پیچھے سے اکتا ہو وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہے جو جانور کے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پہونچے اور



وہ شخص جائز کرے گے سے کھینچنا ہو وہ صرت جائز کے لگے پاؤں کے نقصان کا خاصن ہو اور اس کے پچھلے پاؤں کے نقصان  
 کا خاصن نہیں ہو اور اس سے مراد اس کے پچھلی لات کا صدر سے شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ ایسا ہی قدوری رہنے کی چیز  
 نہیں ذکر کیا اور اسی جانب یعنی شاخ نے بیان کیا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پچھلی لات تو پیچھے سے ہونے والے کے لئے  
 ہو پس وہ اس سے بچا کر رکھا ہو اور اس کے سے کھینچنے والے کی نظر سے غائب ہو تو اس سے احتراز ممکن ہو۔ اور اگر  
 شاخ نے فرمایا کہ پیچھے سے ہونے والا بھی پچھلی لات کا خاصن ہوگا اگرچہ وہ اس کو دیکھتا ہو کیونکہ جائز کے پاؤں پر کوئی  
 ایسی چیز نہیں جو اس کو لات مارنے سے روکے نہ کہ دالے سے بچاؤ ملے نہ ہوگا بھلاں شے سے کاٹنے کے کیونکہ  
 وہ باگ کھینچ کر اس سے روک سکتا ہو اور اکثر سنون میں ہی عبارت ہو اور یہی اصح ہے۔ قال الشافعی رحمہ یغنیون  
 النقیۃ کلہم لان فعلہا مضاف الیہم والحقۃ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام الرجل جبار سفادہ لشفۃ  
 بالرجل واما قال الفعل تخولف القتل کما فی المکرہ واما تخولف بالنصب و فی الجامع الصغیر کل شئی  
 ضمنہ الراكب ضمنہ السائق والقائد لانہما سببان مباخر تہما شرط التلف وهو تقرب الدابة الی  
 مکان الجنایۃ فیتقرب بشرط السلامة فیما یکن الاحتراز عنہ کالراكب الا ان علی الراكب الکفارة فیما او  
 طلت الدابة بیدہ او برجلہا ولا کفارة علیہا ولا علی الراكب فیما وراہ الا لبطاء لان الراكب مباشر فیہ  
 لان التلف یتقرب نقل الدابة تبع لہ لان سیر الدابة مضاف الیہ وہی آتہ لہ وہما سببان لانیہ لا یصل  
 سبب الی محل شئی وکذا الراكب فی غیر الا لبطاء والکفارة حکم المباخرۃ لاحکم التنبیہ وکذا یتعلق بالبطاء  
 فی حق الراكب حرمان المیراث والوصیۃ دون السائق والقائد لانیہ یخص بالمباخرۃ۔ اور امام شافعی رحمہ  
 نے کہا کہ سوار ہو یا پیچھے سے یا کتا ہو یا آگے سے کھینچنا ہو یہ سب پچھلی لات کے خاصن ہونگے اور یہی قول مالک و احمد  
 ہے کیونکہ جائز کا فعل انھیں لوگوں کی جانب مسوب ہو اور امام شافعی پر حجت وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی یعنی  
 بجا داس کے اختیار میں نہیں ہو اور نیز یہ حدیث حجت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پاؤں بدرہم و دلو و دلو  
 والنساء باسناد حسن۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جائز کے پاؤں کی لات سے جو نقصان ہو اس کا کوئی خاصن نہیں بلکہ  
 رائگان ہو اور ہا نقل منتقل ہونا تو قتل کی تخولف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو غبور کیا اور فوت دلایا کہ اگر تو فلان شخص کا مال  
 ضائع کرے تو میں تجھے قتل کرونگا پس غبور کا فعل اس جبر کرنے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے کیونکہ اس نے تعمیل کرنے  
 پر جان لینے کا فوت دلایا اور بیان یہ بات نہیں بلکہ اس کے کی دھکی ہو اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر چیز جس کا خاصن سوار  
 ہوتا ہے اسی کا خاصن ہونے والا ہے یعنی والا بھی ہوگا کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے فعل کے مرتکب ہوئے جو تلف ہونے کا سبب ہو  
 اور فعل مذکور یہ ہے کہ انھوں نے جائز کو ایسی جگہ کر دیا جہاں یہ جرم سرزد ہوا تو ان کے فعل کے ساتھ یہ شرط ہوگی کہ سلامتی  
 میں فرق نہ ہو در صورتیکہ احتراز ممکن ہو جیسے سوار کا حال ہے لیکن اثنافرق ہے کہ جائز نے اگر پہنچے ہاتھ یا پاؤں سے کوئی آدمی  
 روندنا تو سوار پر اس کی بابت کفارہ لازم ہوگا اور کھینچنے یا ہانکے والے پر کفارہ نہ ہوگا اور سوارے روندنے کے دوسری  
 صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہو اور روندنے میں اس واسطے کفارہ ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا مرتکب ہو کیونکہ سوار  
 کے بوجھ سے یہ آدمی مر گیا اور جائز کا بوجھ تو سوار کے تابع ہو گیا اس واسطے کہ جائز کی رفتار اس کے سوار کی جانب مسوب ہوگی  
 اور جائز اس کی رفتار کا آگے ہو جاتا ہے اور کھینچنے والے کے دالہ مرتکب قتل نہیں بلکہ سبب انگیز ہے اس واسطے کہ کھینچنے والے کے دالہ  
 کی طرف سے مقتول کے جسم میں کوئی چیز لافق نہیں ہوئی جیسے سوارے روندنے کے دوسری صورتوں میں سوار کی طرف  
 سے بھی مقتول میں کوئی چیز متصل نہیں ہوتی ہے۔ اور کفارہ تو ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب انگیزی کا حکم نہیں ہے اور امام



سوار در صورت رونسنے کے میراث و وصیت سے بھی محروم ہوگا حالانکہ کھینچنے والا وہاں گئے والا محروم ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی کا تعلق بذات خود ارتکاب سے نہیں جس پر سبب یعنی اپنی ذات سے ایسا فعل کرے جسکا اثر اس کے مورث پر پہنچے خواہ علم ہو یا غلطی سے جو اور یہاں سوار کے وجہ سے اسکا مورث قتل ہوا اسکا اثر مقتول کے جسم میں پہنچے برخلاف انکے دیکھنے والے کے کہ انکا کوئی اثر مقتول میں نہیں پہنچا تو یہ ضامن نہ ہونگے۔ ولو كان راكب دسائق قتل لا يضمن السائق ما او طئت الدابة لان الركب سبب ضربه لما ذكرنا والسائق سبب والا ضافة الى المباشر اذ لے وقيل الضمان عليهما لان كل ذلك سبب الضمان۔ اور اگر جائز ہر ایک سوار ہو اور ایک مسافر پیچھے سے ہانکتا ہو پس جانور نے جان یا مال روند ڈالا تو بعض نے کہا کہ ہانکنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بدیل مذکورہ علم سوار اسکا خود مرتکب ہو اور ہانکنے والا اسکا سبب انگیز ہو اور جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف ادلی ہو جسکی دانت سے فعل کا لگاؤ ہو اور بعض نے کہا کہ سوار دھانکنے والا دونوں پر تاوان واجب ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک سبب ضمان ہے۔ قال واذا اصطدم فارسان فاما فعله عاقله كل واحد منهما دية الاخر وقال زفر والشافعي رحمهما على عاقله كل واحد منهما نصف دية الآخر لما روي ذلك عن علي رضي الله عنه ولان كل واحد منهما مات بفعله و فعل صاحب لانه بعد دية الم نفسه وصاحبه فيمده نصفه ويعتبر نصفه كما اذا كان الا اصطدم احداهما وحدها كل واحد منهما نفسه وصاحبه جراحه او حفر اعلی قارعة الطريق بيرا فانها عليه بحسب علی كل واحد منهما النصف فكذا اذا ولنا ان الموت مضاف الی فعل صاحب لان فعله فی نفسه مسلح و هو المشی فی الطريق فلا يصلح مستند الاضافة فی حق الضمان كالاشی اذا لم يعلم بالسیر و وقع فیها لا یهدر غنی سن۔ و فعل صاحب وان كان مسلحاً لکن الفعل المسلح فی غیره سبب للضمان كالناغم اذا انقلب علی غیره و روي عن علی رضي الله عنه انه اوجب علی كل واحد منهما كل الدية فتعاضبت روايتاه فرجنا بما ذكرنا و فيما ذكر من المسائل الفعلان مخطوران فصح الفرق۔ اور دو سوار آپس میں ٹکرائے دگر یہ فعل چوک سے واقع ہوا عدا نہیں ہو اور یہ دونوں آزاد ہیں یا دو بیدل ہیں ایسا واقع ہوا القاری و الفرغی آپس ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی اور امام شافعی و زفر و مالک سے کہہ کر ہر ایک کی مددگار۔ برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ حضرت علی رضي الله عنه سے روایت ہے کہ اسی طرح حکم دیا (یہ روایت نہیں ملی) اور اس بدیل سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت بذریعہ اپنے فعل و سائق کے فعل کے واقع ہوئی کیونکہ ایسے دھکے سے اپنی ذات کو مارنے سائق کو دیکھ دیا تو نصف باطل اور نصف مستحب ہوگا جیسے باہم ٹکرانا عدا ہوا ہر ایک نے اپنے آپ کو مارا اپنے سائق کو زخمی کیا یا دو شخصوں نے شائع عام پر کتوان کھودا جو انہیں دونوں پر گریز تو یہی حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوئی ایسا ہی یہاں حکم ہوگا اور ساری بدیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کے فعل کی جانب ہو اسواسطے کہ اسکا ذاتی فعل مسلح تھا اور وہ فعل ہی تھا کہ راستہ میں چلا تو یہ تاوان واجب ہونے کے واسطے مستند نہیں ہو سکتا جیسے کوئی چلے گا اگر راہ میں کتوان دے جائے اور اس میں گریز ہے تو اسکا کچھ فون باطل نہیں ہوتا ہو اور سائق کا فعل اگر جہ مسلح واقع ہوا لیکن مسلح فعل جب دوسرے کے اندر واقع ہو تو سبب ضمان ہوتا ہے جیسے سونے والا اگر دوسرے پر گریز دے و تاوان واجب ہوتا ہو اور حضرت علی رضي الله عنه سے یہ روایت آئی ہے کہ آپ نے دونوں میں سے ہر ایک پر برادری دیت واجب کی رواہ عبد الرزاق و بخاری و غیرہ سے دونوں روایتیں متعارف ہوئیں تو ہم نے بدیل یہاں سے اسی روایت کو



وجہ دی (بلکہ مدایت اولی ثابت ہی نہیں ہے نہ معارضہ ہی ندارد ہی) اور جو سب اہل امام شافعی نے پیش کیے ہیں  
 دو وزن فعل حرام ہیں تو فرق ظاہر ہو گیا۔ و ہذا الذی ذکرنا اذ کاننا حرمین فی العمد و الخطا و لو کاننا عبد بن عبد  
 الدم فی الخطا لان الجناۃ تعلقت برقبۃ دفعا و قد فاتت لاسی خلف من غیر فعل المولی محمد  
 ضرورۃ و کذا فی العمد لان کل واحد منہما ملک بعد ما جنى ولم یخلف بدلا و لو کان احدہما حر او الآخر عبدا  
 نفی الخطا تجب علی عاقلہ احر المقتول قیمتہ البعد فباخذہ ورثۃ المقتول احر و یسئل عن احر المقتول  
 فی الدیۃ فما زاد علی قیمتہ لان علی اصل ابی حنیفہ و محمد رحمہما تجب قیمتہ علی العاقلہ لانه ضمان الادمی  
 نقضا خلف بدلا ہذا القدر فباخذہ ورثۃ احر المقتول و یسئل ما زاد علیہ عدم الخلف و فی العمد تجب علی  
 عاقلہ احر نصف قیمتہ البعد لان المغمون ہو النصف فی العمد و ہذا القدر فباخذہ ولی المقتول و ما علی البعد  
 فی رقبۃ و ہو نصف دیتہ احر یسقط بموتہ الا قدر ما خلف سن البذل و ہو نصف قیمتہ۔ یہ حکم جو ہم نے بیان کیا  
 یہ اس صورت میں ہے کہ دو وزن نہ کر کے دے لے آزاد ہوں فواہ یہ فعل عمد واقع ہو یا خطا واقع ہو اور اگر یہ دو وزن غلام  
 ہوں تو خطا سے نہ کرنے کی صورت میں خون باطل ہو جائیگا اس واسطے کہ یہ جرم اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا تھا  
 کہ وہ اس جرم میں وارثان مقتول کو دیا جائیگا اسکا فدیہ دیا جائیگا حالانکہ یہ بات کم ہو چکی لیکن غلام کی گردن جو موت کے  
 ندارد ہو گئی اور اس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو سولے فعل مولی کے ہو تو ضرورت اسکا خون باطل کیا گیا  
 یعنی ہر ایک غلام تو مکر کرنے کے بعد مر گیا اور اس نے اپنا قائم مقام کوئی نہیں چھوڑا نیز اسکا مولی جلسہ نہ اسکا  
 فدیہ دیتے لیکن سولے جس چیز کا فدیہ دیتا ہے تو بجائے فدیہ کے وہ چیز موجود رہتی ہے حالانکہ یہاں غلام مر چکا ہے تو  
 یہ یہ نادان واجب نہ ہوگا لہذا ضرورت یہ خون باطل ہے اور اسی طرح اگر دو وزن غلاموں نے عہد آبیسا کیا ہو تو بھی یہی حکم  
 ہے کہ خون باطل ہو اس واسطے کہ دو وزن میں سے ہر ایک غلام بعد جرم کے مر گیا اور اس نے اپنا عوض نہیں چھوڑا یعنی باعوض  
 مولی پر فدیہ واجب نہ ہوگا اور اگر دو وزن میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو فعل خطا کی صورت میں مقتول آزاد  
 کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی پس اسکو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور قیمت غلام سے زائد  
 اسکی دیت تک جو حق راہ وہ باطل ہو جائیگا اس واسطے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے اصول کے موافق آزاد کی مددگار برادری  
 غلام کی قیمت واجب ہے اس واسطے کہ یہ آدمی کا نادان ہے پس غلام لے اسی قدر اپنا خلیفہ چھوڑا یعنی بجائے اس نے  
 صرف یہی قیمت چھوڑی ہے تو آزاد مقتول کے ورثہ بجائے غلام کے یہی قیمت لے سکتے ہیں اور آزاد کی دیت تک جو کچھ  
 زائد راہ وہ اسوجہ سے باطل ہو گیا کہ سولے قدر قیمت کے غلام کی جگہ کچھ موجود نہیں ہے اور اگر یہ مکر لڑنا عہد آبیسا آزاد کی  
 مددگار برادری پر غلام کی نصف قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ فعل عمد کی صورت میں صرف نصف تادانی ہے اور اس  
 نصف قیمت کو غلام مقتول کا ولی لے لنگا اور یہی آزاد مقتول کی نصف دیت جو غلام نہ کوڑی گردن میں واجب ہو چکی  
 خودہ برجہ موت غلام کے ساتھ ہو جائیگی سولے اسی نصف قیمت کے جو غلام نے بجائے اپنے چھوڑی ہے ورنہ  
 پس اس نصف قیمت کو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور اس سے زیادہ نصف دیت تک جو کچھ راہ وہ سب باطل ہے  
 قال و من ساق دایۃ فوقع السرج علی رجل یقتلہ ضمن و کذا علی ہذا سائر ادواتہ کاللبام و نحوہ و کذا  
 ما یعمل علیہا لانه متعمنی ہذا التبیان لان الوقوع بتقصیر منہ و ہو ترک الشد او الاحکام فیہ بخلاف الرداء  
 لانه لا یشتد فی العادۃ و لانه قاصد یحفظ ہذا الاشیاء کما فی المحمول علی عاقلہ دون اللباس علی ما مر من قبل  
 فیقید بشرط السلامة۔ اگر کوئی شخص جائز مال کا محتال ہو اسکی زین ایک شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو ہاتھ والے



ضامن ہوگا اور یہی حکم اس جائز کے دیگر آلات مثل رکاب و لگام وغیرہ میں ہے اور اسی طرح جو چیز جائز بر لادی جاتی ہے  
یہی حکم اُس کے گرنے میں بھی ہو کہ نہ ہانکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہو کہ نہ گرتا اسی کے تصور سے واقع ہوا ہے  
اور تصور یہ ہے کہ اُس نے باندھا اور مضبوط کیا تا جوڑ دیا اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے اس وجہ سے کہ چادر کو باندھنا  
کی عادت نہیں ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ جیسے کہ ہے پر لادی ہوئی چبڑ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی زین  
وغیرہ سامان سواری کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور لباس میں یہ بات نہیں ہوتی چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا تو نہ  
وغیرہ کے ساتھ یہ قید مشروط ہے کہ سلاستی میں خلل نہ ہو۔ قال وسن قاطار افوضا من لما او طافان و طی بعیر  
انسانا ضمن بہ الدیۃ علی العاقلۃ لان القائم علیہ حفظ القطار کالسائق وقد امكنہ ذلک وقد صار تعذیر  
بالتقصیر والتسبیب بوصف التعبدی سبب الضمان الا ان ضمان النفس علی العاقلۃ فیہ وضمان  
المال فی مالہ وان کان معہ سائق فالضمان علیہما لان قائد الواحد قائد للکل وکذا سائقہ لا تعذر  
الازرۃ و ہذا اذا کان السائق فی جانب من الابل اما اذا کان وسطہما واخذ بزمام واحد یضمن غلب  
بما ہو خلفہ ویضمنان ماتلف بامین ید یہ لان القائم لا یقود ما خلف السائق لا تقصام الزمام ہما  
یسوق ما یكون فصار۔ اور جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لے جاتا ہو تو قطار سے جو چیز کچلے بار نہ دی جائے اُس کا  
ضامن ہوگا پس اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو کھینچنے والا اُس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اُس کی مددگار برادری  
پر لازم ہوگی کیونکہ کھینچنے والے پر قطار کی حفاظت لازم ہے جیسے ہانکنے والے پر لازم ہوتی ہے اور یہ حفاظت اُس سے  
نہیں ہوتی حالانکہ اُس نے حفاظت میں تعمیر کر کے تعذیر و ظلم کیا حالانکہ جو سبب انگیزی ایسے طور پر ہو جس سے تعذیر نہ  
آئی ہو دودہ تاوان کا سبب ہو جانی ہے (پس جو جان یا مال اس سبب سے تلف ہوا اُس کا ضامن ہوگا) لیکن اتنا فرق  
ہو کہ جان کا تاوان اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگا اور مال کا تاوان خود اُس کے مال میں واجب ہوگا (یہ اُس صورت  
میں کہ فقط کھینچنے والا ہو) اور اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا ہو تو تاوان مذکور ان دونوں  
پر واجب ہوگا یعنی نصفان نصف واجب ہوگا اس واسطے کہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا کل قطار کا کھینچنے  
والا اور اسی طرح ایک ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہے اس واسطے کہ کیلین ملی ہوئی ہیں بھر دو وزن پر نصفان نصف تاوان  
ہونے کا حکم اُس وقت ہے کہ ہانکنے والا کل قطار کے پیچھے ہو اور اگر وہ قطار کے درمیان میں ہو اور ایک کیکیل پکڑے ہو  
دودہ اپنے آگے والوں کا ہانکنے والا ہے اور اپنے پیچھے والوں کا کھینچنے والا ہے (تو جو کچھ اُس کے پیچھے والوں سے تلف  
ہو اُس کا فقط یہی ضامن ہوگا اور جو کچھ اُس کے آگے والوں سے تلف ہو اُس کی ضمان اس ہانکنے والے اور آگے  
کھینچنے والے دونوں پر ہوگی اس واسطے کہ اگر کھینچنے والا ان اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس درمیان ہانکنے والے  
کے پیچھے ہیں کیونکہ بیچ میں سے کیکیل منقطع ہو گئی اور ہانکنے والا ان یا نزدیک ہانکنے والا ہوتا ہے جو اُس کے آگے ہیں  
فہم پس درمیان شخص اپنے پیچھے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ وہ ان کو کھینچتا ہے اور آگے والوں کا  
اس سبب سے ضامن ہوگا کہ ان کو ہانکتا ہے لیکن اُس کے آگے والوں کو ایک شخص کھینچنے والا بھی ہے تو اُس کے تاوان میں یہ  
دونوں مشترک ہونگے اور پیچھے والوں کے واسطے مرن ہی کھینچنے والا ہے کہ اُن کی وجہ سے جو تاوان لازم ہو وہ فقط  
اُس کا درمیان پر واجب ہوگا بھر اگر تاوان جانی ہو تو اُس کی مددگار برادری پر لازم ہے اور اگر مالی ہو تو اُس کے مال پر  
ماجب ہے۔ قال وان ربط رجل بعیر الی القطار والقائد لا یعلم فوطی المر بوط انسانا فقتلہ فعلى  
قائدہ القائمۃ الدیۃ لانه یکنہ صیانتہ القطار عن ربط غیرہ فاذا ترک الصیانتہ صار تعدیاً ولی تعسب



الہیہ علی العاقلۃ کما فی الفصل الخطاء۔ اور اگر قطار میں کسی شخص نے اپنا ایک اونٹ باندھ دیا اور قطار کی صف میں  
 کو یہ بات معلوم ہوئی پھر اس شخص سے تعلق رکھنے والے کسی شخص کو روک کر مار ڈالا تو قطار کھینچنے والے کی مددگار برادری پر اس کی  
 دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ قطار کو غیر کے ربط سے محفوظ کر سکتا تھا پس جب اس نے یہ حفاظت چھوڑی تو عتدال  
 سے تجاوز کیا جس کے سبب سے جان تلف ہوئی اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت لازم ہوتی ہے جیسے قتل  
 کی صورت میں واجب ہوئی ہے۔ پس ابتداء میں کھینچنے والے کی مددگار برادری دے دے دیت مقتول کے  
 خاص ہونگے پھر باندھنے والے کی مددگار برادری سے مواخذہ ہوگا۔ ثم یرجعون بہا علی عاقلۃ الرابط لانہ  
 ہوالذی اوقعہم فی ہذہ العمدۃ واما لایجب الضمان علیہما فی الا جملہ وکل منہما سبب لان الرابط  
 من القود بمنزلۃ التسبیب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الرابط قالوا ہذا اذا ربط و  
 القطار تسیر لانہ امر بالقود دلالة فاذا لم یعلم بہ لایکنہ التحفظ من ذلک فیکون قرار الضمان علی الرابط  
 اما اذا ربطوا الابل قیام ثم قادی اضمنہا القائد لانہ قادی بعیر غیرہ بغیر اذنہ لا صریحا ولا دلالة فلا یرجع  
 بحاققہ علیہ۔ پھر کھینچنے والے کی مددگار برادری دے دے اس تاوان دیت کو اونٹ باندھنے والے کی مددگار برادری  
 سے واپس لینا کیونکہ اسی باندھنے والے نے ان لوگوں کو اس تاوانی ذمہ داری میں ڈالا ہے۔ اور واضح ہو کہ شروع  
 سے مقتول کی دیت قطار کھینچنے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوئی حالانکہ ان دونوں میں  
 ہر ایک سبب انگیزی ہو سکتی ہے کہ قطار سے اونٹ باندھ دینا اور قطار کھینچنا دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے سبب  
 پیدا کرنے اور اپنے بدن سے مرکب ہونے میں نسبت ہے یعنی شتو ایک شخص نے گڑھا کھودا جس کی سبب سے زمین میں  
 گر کر مر گیا تو یہ مرت سبب انگیزی ہے۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کیا تو یہ بذات خود ارتکاب ہے اور  
 سبب انگیزی سے زیادہ قوی ہے اسی طرح قطار میں اونٹ باندھنا بمنزلہ کنواں کھودنے کے اور قطار کھینچنا بمنزلہ بذات  
 ارتکاب کے ہے یعنی قطار کھینچنا اس مقتول کے تلف کرنے میں زیادہ قوی ہے۔ اس واسطے کہ اس آدمی کا تلف ہونا قطار  
 کھینچنے سے متصل ہوا نہ قطار میں اونٹ باندھنے سے یعنی باندھنے والے نے کسی وقت قطار میں اونٹ باندھا تھا تو قتل  
 میں مقتول نہیں پہنچا تھا بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچتا تھا تو آدمی کچل کر مر رہا پس اس کا مرنا کھینچنے سے متصل ہوا نہ  
 قطار میں اونٹ باندھنے سے لہذا کھینچنے والا پہلے خاص ہوگا پھر وہ باندھنے والے سے واپس لینا کیونکہ اسی کے  
 سبب سے کھینچنے والے نے تاوان اٹھا یا پھر واضح ہو کہ اس میں یہ بیان نہیں کہ باندھنے والے نے ٹھہری قطار میں  
 باندھا تھا یا چلتی قطار میں باندھا تھا اور مشائخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس  
 باندھ دیا کہ قطار روانہ تھی تو باندھنے والا موافق مذکورہ بالا آخر خاص ہوگا اس واسطے کہ ایسی صورت میں باندھنے والا  
 اونٹ کو کھینچنے کا حکم دینے والا بطور دلالت ہو جائیگا یعنی چلنے کی حالت میں باندھنا دلیل ہے کہ اپنا اونٹ چلاتا مقصود ہے کہ  
 اسے کھینچنے والے کو حکم دیا کہ میرا اونٹ بھی کھینچے پس جب کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہیں کہ کسے باندھا ہے تو اس سے  
 اس نکتہ میں شک ہو سکتی ہے کہ وہ مقتول کی دیت کا خاص ہوگا لیکن آخر تاوان مذکور کا ٹھہرا دیا کہ اس باندھنے والے پر  
 ہوگا تاوان چلتی قطار میں باندھ دیا اور دلالت سے اپنا اونٹ چلنے کی اجازت دی۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ اس نے ایسی  
 حالت میں اپنا اونٹ باندھ دیا کہ قطار ٹھہری ہوئی تھی پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچنے لگا (اور باندھے ہوئے اونٹ سے  
 کوئی تلف ہوا) تو کھینچنے والا خاص ہوگا۔ یعنی مقتول کا تاوان مرت کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا  
 اور یہ لوگ اس کو باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔ م۔ اس واسطے کہ کھینچنے والے نے غیر



اونٹ بدون اسکی اجازت صریحی یا دلائی کے کھینچا تو اس بے اجازت چلانے سے جو کچھ پیش آوے خود ہی اسکا ضامن ہوگا۔  
 سن اگر کہا جاوے کہ باندھنے والے نے بھی یہ خطا کی کہ اسکی نظار میں بلا اجازت باندھ دیا تو جواب یہ ہو کہ ہاں  
 یہ فعل جرم ہو اور اسی فعل کی حالت میں اگر وہ کچل ڈالے تو باندھنے والا ضامن ہو اور جب کھینچے والے نے اسکا فعل  
 نسخ کر دیا اور اسکا اونٹ کھینچا تو وہ مادان سے بری ہو گیا جیسے کسی شخص نے راہ میں پتھر ڈالا اور دوسرے شخص  
 سے ہٹا دیا تو دوسرا ضامن ہوگا۔ قال ومن ارسل بهيمة وكان لها سائقا فاصابت في فورها ليفضت  
 لان الفعل انتقل اليه بواسطة السوق۔ اگر کسی نے کتا جھوڑا حالانکہ اسکا ہانکنے والا تھا پس بغور چھوڑنے  
 کے اُسے کوئی ملک شکار مارا تو ضامن ہوگا کیونکہ کتے کا فعل بذریعہ ہانکنے کے اسی کی جانب منتقل ہو گیا۔ قال ومن  
 ارسل طيرا وساقه فاصابت في فورهم ليفضت والفرق ان بدن البهيمية تحتل السوق فاعتبر سوقه والبطير لا  
 تحتل السوق فعاد وجود السوق وعدمه بمنزلة وكذا لو ارسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن ولو ارسل  
 اے صيد ولم يكن له سائقا فاخذ الصيد وقتله حل۔ اور اگر کوئی شکاری پرندہ باز وغیرہ جھوڑا اور اسکو ملک خالص  
 اُسے بغور چھوڑنے کے کوئی شکار ملک مارا تو ضامن ہوگا پس کتے اور پرندہ شکاری میں فرق ہے اور فرق یہ ہو کہ کتے کا  
 بدن ہانکنے کی مار برداشت کر سکتا ہے تو اسکے فرق میں ہانکنا معتبر ہوا اور پرندہ کا بدن اس لائق نہیں ہو کہ وہ ہانکنے کو  
 برداشت کر سکے تو اس میں ہانکنے کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اور اسی طرح اگر کتا جھوڑا اور اسکا کوئی ہانکنے والا  
 نہیں ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر اسکو کسی شکار پر جھوڑا حالانکہ اسکا کوئی ہانکنے والا نہیں ہو اور اُسے شکار پکڑ کر  
 مار ڈالا تو وہ حلال ہے۔ ووجه الفرق ان البهيمية مختارة في فعلها ولا تفعل ما تبته عن المرسل فلا يضاف  
 فعلها الی غیر ہذا ہوا حقیقۃ۔ الا ان الحاجة مست في الاصطیاد فانضيف الی المرسل لان الاصطیاد  
 مشروع ولا طریق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدو ان۔ اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ شکاری جانور اپنے فعل میں  
 مختار ہوتا ہے اور وہ جھوڑنے والے کا نائب نہیں ہو سکتا تو اسکا فعل غیر کی جانب مضاف نہ ہوگا اور حقیقت یہی کہ  
 لیکن شکار مارنے کے حق میں ضرورت پیش آئی یعنی شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اُسکے جھوڑنے والے  
 کی جانب منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جھوڑنے والے کی طرف سے یہ نفع کا قائم مقام ہو جاتا ہے اس واسطے کہ شکار مارنا فرما جائز  
 ہو حالانکہ اسکا کوئی طریقہ سوائے اسکے نہیں ہو کہ جانور کا فعل اُسکے جھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو وجہ حاجت منوی  
 کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان واجبہ ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو اس تاوان کے حق میں جانور کا  
 فعل اُسکے جھوڑنے والے کی جانب نہ ہوگا یعنی جھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ اوجب الضمان  
 في هذا كله احتياطا صيانة لا سوال الناس قال رضي الله عنه وذكر في المبسوط اذا ارسل دابة في طريق  
 فاصابت في فورها فالمرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه مادامت تسير على سنتها ولو تعطلت  
 او سيرة النقط حکم الارسال الا اذا لم يكن له طريق آخر سواه وكذا اذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا  
 وقفت بعد الارسال في الاصطیاد ثم سارت فاخذت الصيد لان تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل  
 لانه تمكنه من الصيد وهذه تنافي مقصود المرسل وهو ليسر فينقطع حکم الارسال۔ اور امام ابو یوسف سے  
 روایت ہے کہ انھوں نے احتیاطاً ان سب میں تاوان واجب کیا تاکہ لوگوں کے احوال محفوظ رہیں۔ شیخ مفسر جرح  
 استدلالے لے فرمایا کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنا جارب یا سلفاؤن کے عام راستہ میں جھوڑ دیا پس اُسے  
 بغور کسی چیز کو تلف کیا تو جھوڑنے والا ضامن ہے اس واسطے کہ جانور کی رفتار اسی جھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوگی

۲  
 اگر کوئی شکاری جانور اپنے فعل میں مختار ہوتا ہے اور وہ جھوڑنے والے کا نائب نہیں ہو سکتا تو اسکا فعل غیر کی جانب مضاف نہ ہوگا اور حقیقت یہی کہ لیکن شکار مارنے کے حق میں ضرورت پیش آئی یعنی شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اُسکے جھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جھوڑنے والے کی طرف سے یہ نفع کا قائم مقام ہو جاتا ہے اس واسطے کہ شکار مارنا فرما جائز ہو حالانکہ اسکا کوئی طریقہ سوائے اسکے نہیں ہو کہ جانور کا فعل اُسکے جھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو وجہ حاجت منوی کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان واجبہ ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو اس تاوان کے حق میں جانور کا فعل اُسکے جھوڑنے والے کی جانب نہ ہوگا یعنی جھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ اوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لا سوال الناس قال رضي الله عنه وذكر في المبسوط اذا ارسل دابة في طريق فاصابت في فورها فالمرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه مادامت تسير على سنتها ولو تعطلت او سيرة النقط حکم الارسال الا اذا لم يكن له طريق آخر سواه وكذا اذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا وقفت بعد الارسال في الاصطیاد ثم سارت فاخذت الصيد لان تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل لانه تمكنه من الصيد وهذه تنافي مقصود المرسل وهو ليسر فينقطع حکم الارسال۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ انھوں نے احتیاطاً ان سب میں تاوان واجب کیا تاکہ لوگوں کے احوال محفوظ رہیں۔ شیخ مفسر جرح استدلالے لے فرمایا کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنا جارب یا سلفاؤن کے عام راستہ میں جھوڑ دیا پس اُسے بغور کسی چیز کو تلف کیا تو جھوڑنے والا ضامن ہے اس واسطے کہ جانور کی رفتار اسی جھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوگی



جب تک کہ وہ اسی روش پر چلا جائے (اور اسی برفتوی ہو۔ صدر الشہداء ع۔) اور اگر وہ دامن یا بامن ہو گیا تو  
چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا لیکن اگر سب سے مرنے کے کوئی دوسرا راستہ ہو تو منقطع ہو گا اور اسی طرح اگر یہ جادو  
نظم کر پھر رہا نہ ہو تو بھی چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا بخلاف اسکے اگر شکار کے لیے چھوڑنے کی صورت میں شکاری  
جاؤ نہ کچھ ٹھہرا پھر روانہ ہوا اور جا کر اُسے شکار مارا تو یہ شکار حلال ہو گا اور چھوڑنے کا حکم منقطع نہیں ہو گا اس واسطے کہ  
یہ ٹھہرنا اسکے چھوڑنے کے واسطے کی مراد پوری کرنے کے واسطے ہی اس لیے کہ وہ اس واسطے ٹھہر گیا تاکہ شکار پر قابو حاصل  
کرسے اور رہا یہاں ٹھہرنا جسے راستہ میں چھوڑا ہو تو یہ چھوڑنے کے واسطے کی مراد کے خلاف ہو کیونکہ اُسکی مراد تو یہ تھی کہ  
روانہ ہو جاوے تو ٹھہرنے سے اُسکے روانہ کرنے کا حکم جائز رہا۔ وبخلاف ما اذا ارسلہ الی صید فاصاب  
نفسا او مالاً فی فورہ لا یضمن من ارسلہ فی الارسال فی الطريق یضمن لان شغل الطريق تعد  
فیضمن ما تولد منه اما الارسال لا یصلح ولا تسبیب الا بوصف التعدی۔ بخلاف اسکے اگر  
اُسکو شکار پر چھوڑا پس اسی روش میں بغور اُسے کوئی جان یا مال تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہو گا اور اگر  
اُسے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہو گا اس واسطے کہ راستہ گھیرنا تعدی ہو تو راستہ میں چھوڑنے سے جو امر حادث  
ہو اُسکا ضامن ہو گا اور شکار پر چھوڑنا نہ مباح ہو اور سبب انگیزی وہی موجب ضمان ہوتی ہے جو تعدی کے ساتھ  
قال ولو ارسل بہیمۃ فانسدت زرعاً علی فورہ ضمن المرسل وان مالت بیئاً او شالاً اولہ طریق آخر  
لا یضمن لما مر ولو انفلتت الدابة فاصابت مالا او آدمیاً لیل او نهار الا ضمان علی صاحبہا لقول علی  
السلام حرج العجاء جبار وقال محمد رحمہی المنفلتہ والان الفعل غیر مضاف الیہ لعدم ما یوجب النسبۃ  
الیہ من الارسال واخواتہ۔ اور اگر کسی نے ایک چار پا یہ چھوڑ دیا پس اُسے اسی چھوڑنے کی رفتار پر غلطی بغور  
کسی کی زراعت تباہ کر دی تو چھوڑنے والا ضامن ہو گا لیکن اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری وغیرہ کسی کے حیت  
پر روان کی اور اُسے اسی روانگی میں کھیت میں جا کر کھیت کو تباہ کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہو گا اور اگر وہ دامن  
یا بامن ہو گیا اور اُسکی رفتار کے لیے دوسرا راستہ بھی موجود ہو تو وہ ضامن ہو گا بدلیل مذکورہ بالا یعنی اُسکے  
چھوڑنے پر روان کرنے کا حکم منقطع ہو گیا حتی کہ اگر کھیت میں جانے کے واسطے ہی راستہ ہو جدھر سے وہ ہو کر گیا  
تو ضامن رہے گا۔ اور اگر کوئی چار پا یہ چھوڑ گیا لیکن وہ چھوٹ کر جل دیا پس اُسے کوئی مال یا آدمی تباہ کیا خواہ رات  
میں ہو یا دن میں ہو تو اسکے مالک پر نادان واجب ہو گا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
جو بایون کی جراحت ہو یعنی باطل ہو۔ رواہ السنۃ وغیرہم۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ وہی چار پا یہ ہے جو وہ چھوٹ بھاگ  
اور کسی کو زخمی کرے (اور چھوٹ بھاگنے سے یہ مراد ہو کہ مالک وغیرہ کوئی آدمی اُسکے ساتھ نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ  
چار پا یہ کا فعل اُسکے مالک کی جانب منسوب ہو گا کیونکہ چھوڑنے یا لٹکنے وغیرہ کے مانند کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو  
مالک کی جانب اُسکا فعل منتقل ہونے کے واسطے موجب ہو۔ شاة لقصاب فقتل عینہا ففیہا نقصان  
لان المقصود منها ہوا اللحم فلا یعتبر الا النقصان۔ بزقصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ چھوڑ دی تو جس قدر نقصان  
ہو وہ واجب ہو گا کیونکہ اس سے گوشت ہی مقصود تھا تو سوائے نقصان مالیت کے اور کچھ اعتبار ہو گا  
وفی عین بقرة الحزاز وجزورہ ربع القیمۃ وکذا فی عین السحار والبغل والفرس وقال الشافعی رحمہ  
فیہ النقصان ایضاً اعتباراً بالشاة ولنا ما روی انہ علیہ السلام قضی فی عین الدابة ربع القیمۃ وکذا  
فی عین عمر رضی اللہ عنہ ولان فیہا مقاصد سوی اللحم کا عمل والركوب والزینۃ والجمال والعمل فیہا



الوجه تشبہ آدمی و قد تکب للکل فمن هذا الوجه تشبہ الماکولات فعملنا بالتشبیہ فی تشبہ الآدمی فی  
ایجاب الاربیع و بالتشبیہ الآخر فی نفی النصف، لانه انما یکن اقامۃ العمل بها بالربطۃ بعین علیا و علیا  
استعمل فکانها ذات العین اربعۃ فوجب الاربع لغزوات احدہما۔ اور تشافی کی جگہ سے یا اونٹ کی آنکھ میں  
جو تھائی قیمت واجب ہو اور اسی طرح گدھے و خیر و گھوڑے کی آنکھ میں بھی جو تھائی قیمت واجب ہو یعنی خواہ گوشت  
کے واسطے جائز ہو یا جتنے ولادت سے سواری کا ہو یا ایسا جائز ہو جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہر سب کی آنکھ میں  
جو تھائی قیمت واجب ہوگی اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ عین بھی نقصان ہی واجب ہوگا جیسے بکری میں واجب  
ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جار یا یہ کی آنکھ کے بارہ میں جو تھائی قیمت کا  
حکم دیا اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان جائزوں میں سولے گوشت  
کے دیگر مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے لادنا و سواری و زینت و نخل و کار ہائے دیگر مانند جو تھائی و سینچنا وغیرہ پس ان  
مقاصد کی راہ سے انکو آدمی سے مشابہت ہے اور کبھی یہ جائز صرف کھانے کے واسطے رکھے جاتے ہیں تو اس  
راہ سے انکو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہے تو ہننے دو وزن مشابہتوں پر عمل کیا پس آدمی کی مشابہت کی وجہ سے  
جو تھائی قیمت واجب کی اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف قیمت نہیں رکھی یعنی آدمی کی آنکھ میں نصف قیمت  
واجب ہے لیکن ان میں دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی جو تھائی قیمت رکھی گئی اور اس دلیل سے  
کہ ان جائزوں سے کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنی دو آنکھیں ان جائزوں کی اور دو آنکھیں کام لینے والے  
آدمی کی پس گویا کامل انہیں چار آنکھیں ہیں تو ابک آنکھ یا رکھنے سے جو تھائی قیمت کا ضامن ہوگا فن  
شیخ مسند نے جس حدیث کا اشارہ کیا اسکو طبرانی نے معجم میں اور عقیلی نے کتاب الفضائل میں حدیث زید بن ثابت  
روایت کیا اور عقیلی نے کہا کہ اسماعیل بن یعلیٰ ضعیف ہے چنانچہ اسکا ضعف ایک جماعت سے نقل کیا اور تو ثنی کسی  
سے روایت نہیں کی اور علامہ اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اسکو عبد الرزاق نے روایت کیا لیکن اس روایت میں  
جابر الجعفی مترک ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے عبد الوہاب عن ایوب عن ابی قلادہ عن ابی المہلب عن عمر  
رضی اللہ عنہ روایت کیا۔ ابن حجر نے کہا کہ یہ اصح ہے۔ اور نیز ابن ابی شیبہ نے جابر عن معمر عن ابراہیم عن شریح  
روایت کی کہ شریح نے کہا کہ عروۃ الباری میرے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں سے آئے اس حکم کے ساتھ  
کہ جو بٹے کی آنکھ میں اُسکے فن کا جو تھائی ہے یہ اسناد بھی صحیح ہے و اللہ اعلم۔ اگر کسی شخص نے کٹھا کٹا ہلا کہ  
جو کوئی گزرتا ہے اسکو کاٹ کھاتا ہے تو گاؤں و اون کو اختیار ہے کہ اسکو مار ڈالیں اور اگر کسی نے کسی کو کاٹ دیکھا جاوے  
کہ اگر کاٹنے سے پہلے لوگوں نے کتے والے سے تقدم کر دیا تھا تو اسے نہ مارا جائے اور امام شافعی  
احمد کے نزدیک مطلقا ضامن ہوگا۔ ع۔ اور شاید یہ اختلاف ایسے کتے کی صورت میں ہو جسکا بالنا شرقا جائز ہو یعنی کٹا  
یا زراعت یا ریوڑ یا جو وغیرہ کی ضرورت سے جائز ہو اور اگر بطور ناجائز ہو تو بلا خلاف ضامن ہونا چاہیے واللہ اعلم  
م۔ قال ومن سار علی دابۃ فی الطريق ففسر بہا رجل او نخسہا ففحمت رجلا او ضرمتہ بیدہا او نفرت  
فصدتہ فقتلہ کان ذاک علی الناحس دون الراكب ہو المروی عن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہما و  
لان الراكب والمرکب مدفوعان برفع الناحس فاضیفت فعل الدابۃ اکیہ کا نہ فعلہ بیدہ ولان الناحس  
تعد فی تسبیہ الراكب فی فعلہ غیر متعد فیتزج جانبہ فی التفریم للتعدی حتی لو کان واقفا وابت  
علی الطريق لیکون الضمان علی الراكب والناحس نصفین لانه تعد فی الایقاف ایضا۔ اگر اکیہ



شخص جانور پر سوار ہو کر راستہ میں چلا پس اس جانور کو کسی غیر شخص نے راستہ میں مارا یا چونکا پس جانور نے  
 کسی قبیلے کے شخص کو لات ماری یا گلے پاؤں سے مارا یا وہ بھڑکا کہ جسکے دھکے سے وہ شخص مر گیا تو یہ چوکنے والے  
 پر لازم ہو گا نہ سوار پر یعنی اسکا تاوان چوکنے والے پر ہو اور سوار اس سے بری ہو یہی حکم حضرت عمر ابن مسعود رضی اللہ  
 عنہما سے مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سوار و سوار ہی اس چوکنے والے سے بھگے تو جانور کا فعل اسی چوکنے  
 والے کی طرف منسوب ہوا گو یا اس چوکنے والے نے یہ امر اپنے ہاتھ سے کیا اور اس دلیل سے کہ چوکنے والا اس  
 سبب انگیزی میں متعدی ہے اور سوار اپنی سواری کے کام میں متعدی نہیں ہے تو تعدی کی وجہ سے چوکنے والے کا بدلہ  
 دربارہ تاوان کے راجح قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو تاوان سوار اور چوکنے والے  
 پر نصفاً نصف واجب ہو گا کیونکہ سوار بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے متعدی ہوا ہے اور حضرت عمر ابن  
 مسعود رضی اللہ عنہما کا جو اثر شیخ مصنف نے ذکر کیا تو اسکو امام محمد نے کتاب مبسوط میں بدون اسناد کے اس طرح ذکر  
 کیا کہ حکم حضرت عمر ابن مسعود سے یوں ہے کہ خبر پہونچی ہے اور عبدالرزاق نے بطریق عبدالرحمان المسعودی کے  
 نام سے ابن عبدالرحمان سے روایت کی کہ ایک شخص فادسیہ سے ایک باندی لاتا تھا راہ میں اسکا گزرا ایک ایسے  
 شخص کے پاس ہوا جو سوار ہی پر کھڑا تھا پس ایک شخص نے اُسکے جانور کو چونکا جس سے اُس نے بھلی لات  
 پھینکی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی پس یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا وہ بھونکنے  
 سوار کو ضامن قرار دیا پس یہ خبر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے  
 پاس لاؤ کیونکہ اس صورت میں ضامن وہی شخص ہے جس نے جانور کو چونکا ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت  
 کیا اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے سراج مشی سے روایت کیا ہے شعبان - قال وان نعت الناحس کان وہم ہدرا لانه بنزل  
 الجمانی علی نفسه - اور اگر اس جانور نے چوکنے والے کو لات ماری تو اسکا خون باطل ہو گا کیونکہ اُس نے گویا اپنے آپ کو خود  
 ہاک کیا - وان اقلت الراكب فقتلته کان دیتہ علی علة - الناحس لا یتعد فی تسبیبہ وفیہ الدیتہ علی العاقلۃ اور  
 اگر اُس نے چوکنے کے سبب سے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اسکی دیت چوکنے والے کی بدگار برادری پر واجب  
 ہوگی کیونکہ چوکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے اور ایسے سبب انگیزی میں بدگار برادری پر دیت واجب ہوتی  
 ہے - قال ولو ثبت بخسہ علی رجل او وطنۃ فقتلته کان ذلک علی الناحس دون الراكب لما ینام  
 والواقف فی ملک والذی یسیر فی ذلک سوار وعن ابی یوسف انہ یجب الضمان علی الناحس والراكب  
 نصفین لان التلف حصل ثقل الراكب ووطی الدابة والثانی بضاف الی الناحس فوجب الضمان  
 علیہما وان نخسہا باذن الراكب کان ذلک بمنزلۃ فعل الراكب لو نخسہا ولا ضمان علیہ فی نفعہا لان  
 امرہ بما یلک اذا نخس فی معنی السوق فصع امرہ بہ وانقل الیہ المعنی الامر - اور اگر اُسکے چوکنے سے جانور  
 پر کسی شخص پر کو دایا اسکو روند پس وہ مر گیا تو اسکا تاوان سوار پر نہیں بلکہ چوکنے والے پر واجب ہو گا بدلیل  
 مذکورہ بالا کہ چوکنے ہی کی وجہ سے سوار و سوار ہی بھڑکی اور اس بارہ میں اجنبی ملکیت میں کھڑا ہونا اور روان ہونا  
 دو وزن برابر ہیں اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ تاوان چوکنے والے و سوار دونوں پر نصفاً نصف واجب  
 ہو گا کیونکہ جان کا تلف ہونا سوار کے بوجھ اور سوار ہی کے روندنے سے پیدا ہوا اور سوار ہی کا روندنا اُسکے چوکنے  
 والے کی جانب منسوب ہے تو اسکا تاوان بھی سوار پر چوکنے والے پر واجب ہوا اور اگر چوکنے والے نے سوار کی اجازت  
 سے چونکا ہو تو یہ بمنزلۃ فعل راکب کے ہے یعنی گویا سوار نے خود اسکو چونکا اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں



تاوان نہیں ہو کیونکہ اُسے ایسے کام کا حکم دیا جکا وہ خود اختیار رکھتا تھا کیونکہ چونکہ وہ ہانکنے کے معنی میں ہوتا اس کا  
 کے واسطے سوار کا حکم دینا صحیح تھا اور یہ حکم ہی کے یہ نفل سوار کی جانب منتقل ہوا۔ قال دلو وطئت رجلا فی سیر  
 وقد نخبها النخس باذن الراكب فالله یت علیہا نصفین جمیعاً اذا كانت فی نورہا الذی نخبہا لان  
 سیرہا فی تلك الحالة صفات الیہا والاذن یتناول فعلہ السوق ولا یتناولہ من حیث انہ اتلاف فمن  
 ہذا الوجه یقتصر علیہ والركوب وان كان علیہ للوطی فان النخس لیس بشرط لہندہ العلة بل ہو شرط او علیہ لیسیر  
 والیسیر علیہ للوطی وہنا لا یتخرج صاحب العلة لمن جرح انساناً فوقع فی سیرہا غیرہ علی قارعة الطريق  
 ومات فالله یت علیہا لما ان انحصر شرط علیہ اخری دون علیہ الجرح کما ہذا۔ اور اگر جائز ہے اپنی رفتار میں کسی  
 شخص کو روند ڈالا حالانکہ سوار کی اجازت سے اُسکو کسی شخص نے جو نکلتا تھا تو مقتول کی دیت سوار دے جو نکلنے والے دونوں  
 پر نصفاً نصف واجب ہوگی بشرطیکہ جس حالت پر اُسے جو نکلتا تھا اُسی روش پر اُسے تلف کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں  
 اُسکی رفتار اس سوار دے جو نکلنے والے دونوں کی جانب نسوب ہو اور سوار کا جو نکلنے والے کو اجازت دینا اُسکے ہانکنے کے  
 نفل کو شامل ہو اور اس راہ سے شامل نہیں کہ وہ اتلاف نفس ہو پس اس راہ سے جو نکلتا صرف جو نکلنے والے تک  
 مقصور رہیگا اور سواری اگرچہ روندنے کی علت واقع ہوئی ہو لیکن اس علت کے واسطے جو نکلتا کچھ شرط نہیں ہو بلکہ وہ  
 رفتار کی شرط یا علت واقع ہوئی ہو اور رفتار ہی اُسکے روندنے کی علت ہو اور اس جہت سے اس علت کے مرکب کو  
 کوئی ترجیح نہ ہوگی جیسے کسی نے زید کو مجروح کیا پس زید جا کر ایک کنوین میں گرا جسکو کرنے عین راستہ میں کھودا تھا اور  
 مر گیا تو اُسکی دیت ان دونوں پر واجب ہوگی یعنی مجروح کرنے والے اور کنوین کھودنے والے دونوں پر واجب ہوگی  
 اس واسطے کہ کھودنا تو دوسری علت کی شرط ہے یعنی کنوین میں گرنے کی شرط ہے اور مجروح ہونے کی شرط نہیں ہو پس ایسی ہی  
 حکم اس مسئلہ میں ہے۔ ثم قیل یرجع النخس علی الراكب بما ضمن فی الایطار لانه فعل بامرہ وقیل لا  
 یرجع وہو الاصح فیما اراد لانه لم یأمرہ بالایطار والنخس فیفصل عنه وصار کما اذا امر صبیاً بستمک  
 علی الدابة فیسیر یا فوطئت انساناً ومات حتی ضمن عاقلہ العصبی فانہم لا یرجعون علی الامر لانه امرہ  
 بالتیسیر والایطار فیفصل عنه وکذا اذا تادله سلاحاً فقتل بہ آخر حتی ضمن لا یرجع علی الامر۔ پھر بعض  
 شایخ نے کہا کہ جو نکلنے والے نے جو کچھ تاوان دیا وہ سوار سے واجب لیگا کیونکہ اُسے سوار ہی کے حکم سے جو نکلتا تھا اور  
 بعض نے فرمایا کہ واجب نہیں ہے سکتا ہو اور میرے علم میں ہی اس پر کیونکہ سوار نے اُسکو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا  
 اور چونکہ کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہو اور یہ معاملہ ایسا ہوگا جیسے کسی شخص نے ایسے طفل کو جو گھوڑے پر بیٹھ گیا  
 گھوڑا بھولے کا حکم واجب نہیں اُسے کسی آدمی کو روند ڈالا جس سے وہ شخص مر گیا اور طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان  
 ادا کیا تو وہ لوگ اس حکم دینے والے سے واجب نہیں ہے سکتے ہیں اس واسطے کہ اُسے گھوڑا چلانے کا حکم دیا اور روندنے کا  
 حکم نہیں دیا اور گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک طفل میز کو ہتھیار دیا جسکے  
 ذریعہ سے اُسے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا حتی کہ طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ ہتھیار دینے والے  
 سے واجب نہیں ہے سکتے ہیں۔ کہ کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہو کہ کسی شخص کو قتل کیا جائے  
 ثم النخس انما یضمن اذا کان الایطار فی نور النخس حتی یکون السوق مضاعفا الیہ واذا لم یکن فی  
 نور ذلک فالضمان علی الراكب لا لقطاع اثر النخس فبغی السوق مضاعفا لے الراكب علی الکمال  
 پھر جو نکلنے والا جمعی ضامن ہوگا کہ روند ڈالنا اُسکے جو نکلنے کی رفتار کی حالت میں واقع ہو حتی کہ ہانکنا اسی جو نکلنے والے



کی طرف منسوب کیا جائے اور اگر روزنا بغور جو کئے کے واقع نہ ہو یعنی اسکے جو کئے سے جس رذیل سے جاتا تھا اسکے  
 بدل جانے کے بعد اس نے روزنا ہو تو مقتول کا تاوان جبریت سوار پر واجب ہوگا کیونکہ اسکے جو کئے کا اثر جاتا رہا  
 ہو گا لکن اہل کلیہ اسی سوار کی طرف منسوب ہوا۔ ومن قادریۃ نخسہا رطل فانفلتت من ید القائد فاصبت  
 فی فورۃ فموت علی الناحس وکذا اذا کان لہا سابق نخسہا غیرہ لانہ منصف الیہ والناحس اذا کان  
 عسکراً فانضمان فی رقبۃ فان کان صلیافی بالہ لہم مواخذات بافعالہما۔ اگر ایک شخص ایک گھوڑا وغیرہ  
 جانور کھینچے لے جاتا ہو پھر ایک شخص نے اُسکو چونک دیا کہ وہ کھینچنے والے سے جھوٹ بھاگا پس اُسے بغور اسی رقبہ  
 میں کسی شخص کو صدر پہنچایا تو اسکا تاوان جو کئے والے پر واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص جانور کو مارتا ہو پس  
 دوسرے نے اُسکو چونکا تو بھی اس صورت میں ہی حکم ہوگا کیونکہ یہ فعل اسی جو کئے والے کی طرف منسوب ہوگا اور چونکہ  
 اگر غلام ہو تو یہ تاوان اُسکی گردن میں واجب ہوگا یعنی اس تاوان کے واسطے وہ فروخت کیا جائیگا اور اگر یہ شخص طفل  
 ہو تو یہ تاوان اُسکے مال میں واجب ہوگا کیونکہ غلام اور طفل دونوں اپنے افعال میں ماخوذ ہوتے ہیں۔ ظاهر  
 یہ اُس صورت میں ہے کہ جان ضائع نہیں ہوئی بلکہ زخم منجمد کے جرم سے کم ہو کیونکہ جو تاوان کارش موصوفہ سے ہوتا ہے وہ  
 البتہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے۔ کمافی الکافی۔ اور میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے جمل عجی مراد ہو کیونکہ اہل عمر  
 کے واسطے مددگار برادری نہیں ہے۔ الکفایہ۔ ولو نخسہا شئی منسوب فی الطرق فنفتحت انسانا فقتلت  
 فی لضمان علی من نصب ذلک الشئی لانہ متعد لشنل الطريق فاضيف الیہ کانہ نخسہا بفعلہ واسلام  
 اور اگر اس جانور کے کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی پس اُسے بھگ کر کسی آدمی کو ہت مار دی  
 کہ اُسکو تلف کیا تو اسکا تاوان اُس شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی ہو کیونکہ وہ راستہ گیرنے کی  
 وجہ سے متعدی ہوا تو یہ فعل اُسی کی جانب منسوب ہوگا اگر اُس نے اپنے فعل سے بچا۔

## باب جنایۃ المملوک والجنایۃ علیہ

یہ باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کے بیان میں ہے

قال واذ جنی العبد جنایۃ خطا قیل لمولاه اما ان تدفعہ بہا او تغدیرہ وقال الشافعی رہ جنایۃ فی  
 رقبۃ بیاع فیہا الا ان یقضی المولے الارش وفائدۃ الاختلاف فی ابتلع الجانی بعد لتحق والمسا  
 مختلفۃ بین الصحابۃ رضوان اللہ علیہم لان الاصل فی موجب الجنایۃ ان یجب علی المتلف لانه ہو  
 الجانی الا ان العاقلۃ تحمل عتہ ولا عاقلۃ للعبد لان العقل عندی بالقرابۃ ولا قرابۃ بین العبد و  
 مولاه فتجب فی ذمتہ کمافی الذمی وتعلق برقبۃ بیاع فیہ کمافی الجنایۃ علی الممال۔ اگر غلام نے خطا سے  
 کوئی جنایت کی یعنی خطا سے کوئی جان تلف کر دی یا مال تلف کیا تو اُسکے مولیٰ سے کہا جائیگا کہ جاسے اس غلام کو دیکھ  
 یا اسکا فدیہ دیدے اور امام شافعی نے فرمایا کہ غلام کی جنایت اُسکی گردن میں لازم ہو لینے اسکے واسطے غلام فروخت  
 کیا جائیگا لہذا اُسکا مولیٰ یہ جبرانہ ادا کر دے اور اس اختلاف کا فائدہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب یہ غلام آزاد ہو جائے یعنی بعد  
 ازاد ہو جانے کے بعد اسکا دامن گیر ہو سکتا ہے یا نہیں ہیں ہمارے نزدیک دامگیر نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ پر وجوب تھا  
 امام شافعی کے نزدیک مواخذہ کر سکتا ہے اور یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی ہے اور امام شافعی کی اصل دربانہ جو  
 جنایت یہ ہے کہ اسکا جوازہ خود تلف کرنے والے پر واجب ہو کیونکہ وہی جرم ہے لیکن اگر آزاد ہوتا ہو تو اُسکی مددگار برادری کی



جانب سے برداشت کرتی ہو اور غلام کے واسطے کوئی مددگار برادری نہیں ہو کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک ایسی مددگاری کا سبب صرف قرابت ہو چاہے کہ مولا اور اس کے غلام کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہوئی ہو تو یہ تاوان صرف غلام ہی کے ذمہ واجب ہوا جیسے ذمی کا فریضہ میں ہوتا ہے یعنی جیسے ذمی نے کسی کو اگر غلام سے قتل کیا تو اسکی دیت صرف ذمی پر واجب ہوتی ہے ذمی کی مددگار برادری پر جیسے مال تلف کرنے کی صورت میں ہو پھر جو کچھ اس غلام پر واجب ہوا وہ مالی جرم کے ذمہ پر غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ حتیٰ کہ غلام اسکی وجہ سے فروخت کیا جائیگا اور اسکی دیتوں سے یہ دیت یا تاوان ادا کیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ غلام سے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کر سکتا ہو۔ ولنا ان الاصل فی الجناۃ علی الادمی حالۃ الخطا ان یتبعہ عن الجانی بخلاف ما یستصلیہ الاحجاث بہ اذ ہو معذور فیہ یشتم یتعد الجناۃ وتجب علی عاقلۃ الجانی اذا کان لہ عاقلۃ والمولی عاقلۃ لان العبد یستغفرہ والادعی فی العاقلۃ عندنا النصرة حتی تجب علی اہل الدیوان بخلاف الذمی لانہ لا یتبعہ قاون فیما یشتم فلا عاقلۃ تجب فی ذمتہ صیانۃ للدم عن المہر و بخلاف الجناۃ علی المال لان العواقل لا تعقل المال الا انہ یخیر بین النفع والفداء ولانہ واحد فی اثبات الخیرۃ فہو تخفیف فی حقہ کیلا یستاصل غیر ان واجب الاصلی ہو النفع فی الصحیح ولہذا یقسط الموجب بوث البعد لغوات محل الواجب وان کان لہ حق النقل لے الفداء لکان فی مال الزکوۃ بخلاف موت الجانی المحر لان الواجب لا یتعلق بالحر استیفاء قصار کا بعد فی صدقہ الفطر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی پر جنایت بحالت خطا واقع ہونے میں اصل یہ ہے کہ جنایت کرنے والے سے اسکو دور رکھا جائے تاکہ وہ برباد و سخت تنگ نہ ہو اسواسطے کہ وہ اس فعل میں معذور ہو کہ اسنے عداوت پر حرکت نہیں کی اور یہ دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی بشرطیکہ اسکا مددگار کوئی ہو اور غلام کا مددگار اسکا مولا ہے کیونکہ غلام اسے مولا کا ہوا ہے اور اس کا مددگار ہوتا ہے اور اس بارہ میں ہمارے نزدیک مددگاری اصل یہ ہے حتیٰ کہ خطا کا کی طرف سے اسکے اہل دیوان پر دیت اٹھا دیا واجب ہو (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اسکا نام درج ہو وہ اس دیت ادا کرنے میں اسکے مددگار ہونگے اگرچہ انہیں قرابت نہ ہو) بخلاف ذمہ کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی مددگاری نہیں کرتے ہیں تو ذمی کے واسطے ایسا مددگار نہ ہوا ہے کیونکہ ذمی کے ذمہ واجب ہوگی تاکہ خون انسانی راہگان ہونے سے محفوظ رہے بخلاف اسکے اگر مالی نقصان کیا تو یہ غلام کی گردن پر ہوگا اسواسطے کہ مددگار برادری مالی تاوان نہیں برداشت کرتی ہے یعنی اسی طرح مولا بھی اسکو برداشت نہیں کرے گا لیکن اتنی بات ہو کہ مولا کے واسطے یہ اختیار دیا گیا کہ جہاں غلام کو دیدے یا اسکا فدیہ دیدے کیونکہ مولا کوئی جماعت نہیں بلکہ ایک شخص ہے تو اختیار دیے جانے میں اسکے حق میں ایک طرح کی تخفیف ہے تاکہ ایسا ہو کہ وہ اپنا سب مال دیکر برباد ہو جائے مگر یہ جاننا چاہیے کہ صحیح قول میں بذمہ مولا واجب یہی ہے کہ غلام کو دیدے اور اسی وجہ سے اگر غلام مر جائے قبل اسکے کہ مولا اسکا فدیہ دینا منظور کرے تو مولا کے ذمہ سے جبرانہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ محل واجب نہ ہوا ہوگا اگرچہ اسکو فدیہ کی جانب منتقل کرنے کا اختیار تھا جیسے مال زکوۃ میں ہوتا ہے یعنی اگر انساب تلف ہو جائے تو زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ مالک مال کو اختیار تھا کہ دوسرے مال سے زکوۃ دیدے اسی طرح غلام کے مسئلہ میں یہ بخلاف اس کے اگر آزاد مجرم مر گیا تو ذمہ اسکے مال سے ساقط نہیں ہوگی کیونکہ جو چیز واجب ہے اسکا وصول کرنا آزاد مذکور کی ذات سے متعلق نہیں تھا تو اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسے صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے یعنی اگر اسے فطر کے بعد غلام مر گیا تو اسکا صدقہ فطر مولا ادا کرے گا کیونکہ صدقہ مذکور کا واجب ہونا بذمہ مولا تھا۔ قال فان



دفعہ ملک و لے الجناۃ وان فداء فداء یا ر شہا و کل ذلک یلزمہ حالاً اما الدفع فلان التاجیل سے لایا  
باطل و عند اختیارہ الواجب عین و اما الفداء فلا یجوز بدلاً عن العبد فی الشرع وان کان مقدراً  
بالتلف و لہذا سہی فداء فیقوم مقامہ و یاخذ حکم فلہذا واجب حالاً کالمبدل۔ پس اگر مولیٰ نے اس غلام  
مجرم کو دیدیا تو سہی جرم اسکا مالک ہو جائیگا یعنی ولی جرم اسکا مالک ہو جائیگا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کا فدیہ دینا  
نظر کیا تو اس جرم کے جواز کی قدر اسکا فدیہ اور اگر کچھ فداء غلام دے یا اسکا فدیہ دے مولیٰ پر فی الحال و بنا واجب  
ہوگا پس غلام کافی الحال دینا اسوجہ سے واجب کہ اسوال اعیان میں یہ عباد مقرر کرنا باطل ہے اور در صورتیکہ اسے  
اس غلام کا دینا اختیار کرے تو اس کے ذمہ ہی بعینہ واجب ہے یعنی یہ مال عین ہے اور فدیہ میں یہ عباد اسوجہ سے نہیں  
جائز ہے کہ مال فدیہ شرع میں اس غلام کا عوض قرار دیا گیا ہو اگرچہ اس مقدار کا اندازہ بدریہ عضو تلف شدہ کے  
ہوتا ہے یعنی فدیہ کا اندازہ تو بقدر جرم ہے لیکن یہ اسی غلام مجرم کا عوض ہے کیونکہ اصلی موجب ہی غلام تھا جیسا کہ اوپر  
بیان کیا اور اسی وجہ سے اسکا فدیہ نام رکھا گیا ہے تو یہ فدیہ اسی غلام کا قائم مقام ہوگا اور اس مال کو وہی حکم حاصل  
ہوگا جو غلام کے واسطے حاصل تھا یعنی جیسے غلام کے حق میں یہ عباد نہیں جائز ہے ویسی ہی اس فدیہ کے بارے میں بھی  
نہیں جائز ہوگی پس اسی وجہ سے مثل غلام مجرم کے فدیہ بھی فی الحال اور اگر نا واجب ہوا۔ و ایہما اختارہ  
و فعلہ لاشیٰ لو لے الجناۃ غیرہ اما الدفع فلان حقہ متعلق بہ فاذا خلی بینہ و من الرقبۃ سقط و اما  
الفداء فلا یجوز الا الارش فاذا اوقاہ حقہ سلم العبد لہ فان لم یختار الفداء لم یجوز شہا حتی مات العبد بطل  
حق الجانی علیہ لفوات محل حقہ علی ما بیناہ وان مات بعد ما اختار الفداء لم یبرأ التحول الحق من  
رقبۃ العبد الے ذمۃ المولیٰ۔ اور غلام کو دینے یا فدیہ دینے ان دونوں میں سے مولیٰ نے جس امر کو اختیار کیا  
اور اسکو عمل میں لایا تو اس کے سواے ولی جنایت کے واسطے کوئی دوسری چیز نہ ہوگی پس غلام دینے کی صورت میں دلیل  
یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق اسی غلام سے متعلق ہے پس جب مولیٰ نے اس غلام اور ولی جنایت کے درمیان تخلیک کر دیا  
تو ولی جنایت کا حق مطالبہ ساقط ہو گیا یعنی اس کے سواے دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور فدیہ اختیار کرنے کی  
صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق سواے ارش یعنی جرمانہ کے کچھ نہیں ہے پس جب مولیٰ نے ولی جنایت کو  
اسکا حق ادا کر دیا تو مولیٰ کے واسطے اسکا غلام سالم رہا پھر اگر مولیٰ نے غلام کو دینے یا اسکا فدیہ دینے ان دونوں میں  
سے کچھ اختیار نہ کیا تب تک کہ غلام مذکور مر گیا تو ولی جنایت کا حق باطل ہو گیا کیونکہ اس کے حق کا محل جاتا رہا بنا برائے  
دلیل کے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اگر مولیٰ نے فدیہ دینا اختیار کیا اس کے بعد غلام مذکور مر گیا (خواہ قبل سے  
اختیار کیا یا فعل سے اختیار کیا اور غلام خواہ مر یا تلف ہو گیا) تو مولیٰ بری نہ ہوگا کیونکہ ولی جنایت کا حق اس غلام کی  
مردن سے منتقل ہو کر مولیٰ کے ذمہ آ گیا۔ قال فان عاد مجنی کان حکم الجناۃ الثانیۃ حکم الجناۃ الاولیٰ  
معناہ بعد الفداء لانہ لما طهر عن الجناۃ بالفداء جعل کان لم تکن و ہذا ابتداء جنایۃ۔ پھر اگر دوبارہ  
اسی غلام نے عود کر کے جرم کیا یعنی بعد فدیہ دیدینے کے تو دوسرے جرم کا حکم مثل جرم اول کے ہوگا یعنی پہلے جرم کا  
فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر غلام مذکور نے دوبارہ وہی جرم کیا جب پہلے کیا تھا تو دوسرے جرم کے واسطے مولیٰ کو حکم دیا جائیگا  
کہ یہ غلام دیدے یا اسکا فدیہ دے اس واسطے کہ غلام مذکور جب پہلے جرم سے بوجہ فدیہ دینے کے پاک ہو گیا تو ایسا قرار  
دیا جائیگا کہ اگر جرم اول تھا اور جرم دوم ابتدائی جرم ہے۔ قال وان جنی جنایتین قبل للمولیٰ اما ان تدفع  
الی ولی الجنایتین یقتسمانہ علی قدر حقہما و اما ان تقدیرہ بارش کل واحد منہما لان تعلق الاولیٰ برقبۃ



لا ینع تعلق الثانیۃ بہا کالہ یولن المتلاحقۃ الا تری ان ملک المولی لم یمنع تعلق الجنایۃ بحق اسلحہ  
 علیہ الامل اولی ان لا ینع و منی قولہ علی قدر حقیقہما علی قدر ارش جناہیہما۔ اور اگر غلام نے درجہ جرم کیے یعنی سے  
 دو دن جرم کے مقابلہ ہوا تو اسے سے لکھا جائیگا کہ یا تو اس غلام کو دو دن جرم کے مستحقین کو دیدے کہ دو دن فرق  
 بقدر اپنے حق کے اسکو تقسیم کر لیں اور یا تو اسے فدیہ میں ہر ایک مستحق کو بقدر اسکی ارش کے دیدے (اور دوسرے جرم دینے کا  
 بھی حق اسکی گردن سے متعلق ہو جائیگا) اسواسطے کہ پہلے جرم کا اسکی گردن سے متعلق ہو تا دوسرے جرم کے تعلق کو  
 نہیں دے کے گا جیسے بے درجے قرضے غلام تا جرم کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں (اور یہی چاروں امارتوں وغیرہم کا قول  
 ہے) کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سولے کا مالک ہوتا اس امر سے منع ہوگا کہ جرم اول اس غلام کی گردن سے متعلق ہو تو جرم اول  
 کا استحقاق بدرجہ اولے اس امر سے منع ہوگا کہ جرم دوم کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو اور یہ جو فرما کہ دو دن بقدر  
 اپنے وقت کے اسکو تقسیم کر لیں اسکے معنی یہ ہیں کہ دو دن اپنے جرماتہ کی مقدار پر حساب لگا کر تقسیم کریں منقولہ جرم  
 اول کا جرماتہ پانچو درم ہیں اور دوسرے جرم کا جرماتہ ایک ہزار درم ہیں تو غلام مذکور ان دو دن میں تین تہائی شریک  
 ہوگا چنانچہ سنی اول ایک تہائی کا اور سنی دوم دو تہائی کا شریک ہو جائیگا علی ہذا القیاس۔ وان کا نوا جماعۃ  
 یقتسمون البعد المدنوع علی قدر حصصہم وان فداء جمیع الجنایات لما ذکرناہ و قتل واحد و قضا علی آخر  
 یقتسمانہ اثلاثا لان ارش العین علی النصف من ارش النفس و علی ہذا حکم الشجاعت و المولی ان یفدی من  
 بعضہم و ینفع الی بعض مقدار التعلق بہ حصہ من البعد لان الحقوق مختلفہ بخلاف سببہا و ہی الجنایات  
 المختلفہ بخلاف مقتول البعد اذا کان لہ ولیان لم یکن لہ ان یفدیہ من احدہما و ینفع اسلحہ الآخر  
 لان الحق متحد لا اتحاد سببہ و ہی الجنایۃ المتحدۃ و الحق یجب للمقتول ثم للوارث خلا فہذا علی ملک  
 التفریق فی موجدہا۔ اور اگر مستحقین جرم ایک جماعت ہو یعنی مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کے مستحق جمع  
 ہو کر ایک جماعت ہو اور مولی نے غلام مذکور ان سب کو دید یا تو یہ لوگ اس غلام کو بقدر اپنے اپنے حصہ کے بانٹ  
 لیں گے۔ اور اگر مولی اس غلام کا فدیہ دینا چاہے تو جملہ جرماتہ سے فدیہ دے کیونکہ معنی او پر بیان کیا کہ سب کے  
 حق اسکی گردن سے متعلق ہوتے ہیں اور اول جرم کا تعلق دوسرے جرم کے تعلق سے مانع نہیں ہوتا۔ اور  
 اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور دوسرے شخص کی آنکھ بھڑکی ہو تو یہ دو دن اس غلام کو تین تہائی تقسیم  
 کرے اسواسطے کہ آنکھ کا جرماتہ جان کے جرماتہ سے نصف ہے اور شجاعت کا حکم بھی اسی قیاس پر ہو اور مولی کو یہ بھی  
 اختیار ہے کہ بعض مستحقین کو فدیہ دیدے اور بعض دیگر کا حصہ حق اس غلام سے متعلق ہو اور اسقدر حصہ غلام  
 دے کہ لیکن یہ حکم حقوق مختلفہ کی صورت میں ہے اسواسطے کہ سہوں کے مختلف ہونے سے حقوق مختلف ہو گئے  
 ہیں۔ اور یہ جرم میں جو مختلف واقع ہوئے ہیں بخلاف اسکے اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا حالانکہ مقتول  
 کے مدلی ہیں (سولے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایک ولی کو اسکے حصہ کا فدیہ دے اور دوسرے کو غلام سے حصہ اسواسطے  
 کہ سب متحد ہونے کی وجہ سے حق متحد ہو کیونکہ سبب یہی ہے کہ اسنے ایک شخص کو قتل کیا اور استحقاق پہلے و مقتول  
 کے واسطے واجب ہوتا ہے اور چونکہ وہ مرچا لہذا اسکی نیابت میں اسکا وارث کو حاصل ہوتا ہے پس مولی کو موجب  
 جرم میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ قال فان اعتقہ المولی و ابولاعلم بالجنایۃ ضمن الاقل من  
 ثیمۃ و من ارشہا وان اعتقہ بعد العلم بالجنایۃ وجب علیہ الارش لان فی الاول قوت حصہ  
 یضمنہ و حقہ فی اقلہا ولا یصیر مختار اللہ لانه لا اختیار بدون العلم و فی الثانی صار مختار لان



الاغناق بمنعہ من اللعق فالأقدام علیہ اختیار منہ للاخرو علی ہذین الوجہین البیع والہبۃ والتدبیر و  
الاستیلا دلان کل ذلک ما یمنع اللعق لزوال الملک بہ بخلاف الاقرار علی روایت الاصل لا یسقط  
بہ حق ولی الجنایۃ فان المقر لہ یخاطب بالبدفع الیہ ولیس فیہ نقل الملک کما ازان یكون الامر لما قام  
المقر والحقۃ الکفری بالبیع واخواتہ لانہ ملک فی الظاہر فیسقط المقر بہ باقرارہ فاشبه البیع - پھر اگر مولے  
نے اس غلام مجرم کو آزاد کر دیا حالانکہ اسکو جرم کا حال معلوم نہیں ہو تو ولی جرم کے واسطے غلام کی قیمت اور جرمانہ میں  
کم کا ضامن ہوگا اور اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اسکو آزاد کیا تو مولے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا اس واسطے کہ  
پہلی صورت میں مستحق جرم کا حق بنادیا پس اسکے حق کا ضامن ہوگا اور اسکا حق یہ ہو کہ مولی اسکو غلام دے یا فدیہ  
میں جرمانہ دے تو ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہی اسکا حق ہو اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے مولے  
اسکا فدیہ یا اختیار کرنے والا نہ ہو جائیگا اس واسطے کہ بدو ن آگاہی کے اختیار کرنا نہیں ہو سکتا ہو یعنی فدیہ کا اختیار کرنا  
اس امر پر موقوف ہو کہ مولے پہلے اسکے جرم سے آگاہ ہو یا نہ ہو اور دوسری صورت میں البتہ وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا  
اس واسطے کہ آزاد کرنا اسکو غلام دینے سے مانع ہوگا تو عتق پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل ہو کہ اسے فدیہ دینا  
اختیار کیا - اور اسی طرح اگر مولی نے اسکو فروخت کیا یا ہبہ کیا یا بدبر کیا یا مجرمہ باندی کو ام ولد بنالیا تو اس میں بھی  
یہی دو صورتیں ہیں کہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا یا آگاہ ہونے سے پہلے ایسا کیا ہو کیونکہ بیع وغیرہ بھی  
ہر ایک ایسی چیز ہو کہ جسکی وجہ سے ملکیت زائل ہو جاتی ہو تو وہ ملوک مجرم کو دیدینے سے مانع ہو بخلاف اسکے  
اگر مولی نے بنا قرار کیا کہ یہ غلام میرا نہیں بلکہ زید کا ہو تو بنا بر روایت مبسوط کے مولی اسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا  
اس واسطے کہ اقرار مذکور سے مستحق جرم کا حق باطل نہ ہوگا کیونکہ جسکے واسطے اقرار کیا اسکو حکم کیا جائیگا کہ یہ غلام دیدینے  
یا فدیہ دے اور اس میں ملک تنقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہو کیونکہ شاید ایسا ہی ہو جیسا مقر لے بیان کیا ہو بات کرنی  
نے البتہ اقرار کو بھی بیع دیکھ کے مانع چیزوں کے ساتھ لاحق کیا ہو اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہو  
اور جسکے واسطے اقرار کر دیا وہ بوجہ اقرار ہی کے اس غلام کا مستحق ہو اور اقرار مذکور شاید بیع ہو گیا - و اطلاق الجواب  
فی الکتاب فی نظم النفس وما دونہا وکذا المعنی لا یختلف - اور کتاب میں جو عبارت مذکور ہو وہ مطلق ہو  
یعنی خواہ ایسا جرم ہو جس سے جان تلف ہوئی یا اس سے کم ہو و وزن کو شامل ہو کیونکہ جو وجہ ہو وہ مختلف نہیں ہوتی  
ف - یعنی ہر صورت غلام کی قیمت یا جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا - و اطلاق البیع فی نظم البیع بشرط ان یخیا  
للمشتری لانہ بزیل الملک بخلاف ما اذا کان اختیار للبائع ولقضہ و بخلاف العرض علی البیع لان الملک  
ما زال - اور مطلق لفظ بیع بیان کرنا بھی ایسی چیز شامل ہو جس میں مشتری کے واسطے خیار ہو کر یا ایسی چیز سے بیع کی ملکیت زائل ہو جائے  
ہو بخلاف اسکے اگر مولی نے اپنے واسطے خیار شرط کیا پھر بیع توڑی تو مولی پر فدیہ یا لازم نہ ہوگا اور بخلاف اسکے اگر مولی نے نہ کہ بیع  
کے واسطے پیش کیا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ بیع کی ملکیت زائل نہیں ہوتی - تو لازم نہ آئے کہ اسے فدیہ اختیار کیا ہو  
اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اپنے خیار پر فروخت کر کے بیع توڑی ہو یا بیع کے واسطے پیش کیا ہو - ولو باعہ بعتا فاسط  
لم یضرب مختار حتی یسلہ لان الزوال بخلاف الکتابۃ الفاسدۃ لان موجبہ ثبت قبل قبض البطل فیضیر نفسہا  
مختار او کو باعہ مولانا سن المجنی علیہ فہو مختار - اور اگر مولی نے اسکو جرم سے آگاہ ہونے کے بعد بطور بیع فاسد فروخت  
کیا تو بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا یہاں تک کہ اس غلام کو مشتری کے سپرد کرے کیونکہ سپردگی ہی سے ملکیت زائل  
ہوگی پہلے بیع صحیح میں تو فروخت ہی سے ملکیت زائل ہو جاتی ہو اور یہ بیع فاسد میں بعد سپردگی کے ملکیت فاسد ہوتی ہو



بخلاف اسکے اگر اس غلام مجرم کو بعد آگاہی جرم کے کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتبت کیا تو فدیہ اختیار کر لے والا ہوگا  
 اس واسطے کہ جو حکم بعد کتابت واجب ہوتا ہے وہ عوض وصول کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو جاتا ہے تو فقط کتابت ہی سے  
 فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور اگر بعد آگاہی جرم کے مولیٰ نے اس غلام کو اُسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جسکے  
 حق میں غلام سے جرم سرزد ہوا ہے تو بھی مولیٰ دربارہ جرم کے فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا۔ یعنی بیع کرنا اس  
 امر کی دلیل ہے کہ وہ مستحق جرم کو فدیہ ادا کرے لیکن یہ حکم صرف بیع میں ہے۔ بخلاف ما اذا و ہبہ منہ لان المستحق لہ  
 اخذہ بغیر عوض و ہو مستحق فی الہیۃ دون البیع و اعتناق المجنی علیہ بامر المولیٰ بمنزلۃ اعتناق المولیٰ  
 فیما ذکرناہ لان فعل المامور مضاف الیہ۔ بخلاف بیع کے اگر مولیٰ نے اس غلام کو اُسی شخص کو ہبہ کر دیا جسے غلام  
 سے جرم سرزد ہوا ہے تو فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس واسطے کہ مستحق جرم کو یہ استحقاق تھا کہ غلام مذکور کو سفت بغیر  
 عوض لے لے اور ہبہ میں یہی بات پائی گئی گزیر میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اور اگر اُس شخص نے جیسے غلام نے جرم کیا ہے  
 اس غلام کو بحکم مولیٰ آزاد کر دیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ اعتناق ایسا ہے جیسے مولیٰ نے خود آزاد کیا  
 یعنی بعد آگاہی جرم کے مولیٰ کا خود آزاد کر دینا فدیہ کا اختیار ہے اسی طرح مولیٰ کا دوسرے شخص کو اعتناق کا حکم دینا بھی  
 فدیہ کا اختیار ہے کیونکہ مامور کا فعل بجانب مولیٰ مضاف ہوگا یعنی گویا مولیٰ نے خود یہ کام کیا۔ و لو ضربہ فنقصہ فهو  
 مختار اذا کان عالماً بالجنایۃ لانه جلس جزیئ منہ و کذا اذا کان تحت بکرا فوطئہا و ان لم یکن معلماً لما قلت  
 بخلاف التزویج لانه عیب من حیث احکم و بخلاف وطی الشب علی ظاہر الروایۃ لانه لا ینقص من  
 غیر اعتناق و بخلاف الاستخدام لانه لا یختص بالملک و لہذا لا یسقط بہ خیار الشرط ولا یصیر مختاراً بالاجابہ  
 و الرہن فی الاظہر و کذا بالاذن فی التجارۃ و ان رکبہ دین لان الاذن لا یفوت الدفع ولا ینقص  
 الرقبۃ الا ان لولے الجناحۃ ان یتنفع من قبولہ لان الدین لمحقة من جہۃ المولیٰ قبلزم المولیٰ فیتمتہ۔  
 اور اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو اس طرح مارا کہ اُس میں کچھ نقصان آگیا مثلاً آنکھ ماتی رہی پس اگر جرم سے آگاہ ہونے  
 کے بعد ایسا کیا تو فدیہ کا اختیار کرنے والا ہوگا کیونکہ اُس نے غلام میں ایک جزو روک لیا یعنی اب غلام کو نہیں  
 دے سکتا۔ اسی طرح اگر مجرم کوئی باندی ہو جو بارہ تھی پس اُس سے وطی کرے تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا  
 اگرچہ اُس سے عمل نہ ہوا ہو کیونکہ اُس نے ایک جزو روک لیا بخلاف اسکے اگر اُس نے باندی کا نکاح کر دیا تو فدیہ  
 اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عیب ازراہ حکم ہے یعنی درحقیقت عیب نہیں ہے حتیٰ کہ مولیٰ اُسکو دے سکتا ہے اور  
 برخلاف اسکے اگر مجرم باندی ثیبہ ہو تو اُسکے ساتھ وطی کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا جب تک عمل نہ ہو  
 ہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ بہ دن حل رہنے کے اس میں حقیقتہً کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا ہے اور برخلاف اسکے اگر  
 ملوک مجرم سے باجوہ آگاہی جرم کے خدمت لی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ خدمت لینا کچھ ملکیت کے  
 ساتھ مختص نہیں ہے و لہذا خدمت لینے سے خیار شرط ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو اجارہ  
 پر دیدیا یا رہن کر دیا تو دور و ایون میں سے اظہر ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اسکو  
 حجارت کی اجازت دیدی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اگرچہ اس پر قرضہ چڑھ جائے اس واسطے کہ حجارت کی  
 اجازت دینے سے غلام دیمین کا اختیار نہیں جاتا اور نہ اُسکی ذات میں کوئی نقص پیدا کرنا لازم آتا ہے لیکن مستحق  
 جرم کو یہ اختیار ہے کہ قرضہ غلام کو قبول کرنے سے انکار کرے کیونکہ مولیٰ کی جانب سے اس پر قرضہ چڑھ گیا ہے تو مولیٰ یا  
 اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ قال و سن قال لبعده ان قلت فلانا اور میتہ او بنجہ فانت حرا



فہم مختار للفقدان فعل ذلک وقال زفر جہ لا یصیر مختاراً للفقدان لان وقت تکلیف لا جناح ولا علم  
 لہ بوجودہ وبعده الجنایۃ لم یوجد منہ فعل یصیر بہ مختاراً الا تری انہ لو علق الطلاق او العتاق  
 بالشرط ثم جعلت ان لا یطلق او لا یتعلق ثم وجہ الشرط وثبت العتق والطلاق لا یجوز فی مینہ ملک  
 کما نہ اولنا انہ علق الاعتاق بالجنایۃ والمعلق بالشرط نیزل عند وجود الشرط کالمشجر فصار کما اذا  
 اعتقه بعد الجنایۃ الا یری ان من قال لامرأتہ ان دخلت الدار فوامتد لا اقر بک یصیر مختاراً للاطلاع  
 من وقت الدخول وکذا اذا قال لہا اذا مرضت فانت طالق ثلاثاً فمرض حتی طلقت و مات من ملک  
 المرض یصیر فاراد انہ یصیر مطلقاً بعد وجود المرض بخلاف ما اور دلان غرضہ طلاق او عتق بیکہ الاستناع  
 عنہ اذا الیمن کلمت فلا یدخل تحتہ ما لا یکنہ الاستناع عنہ ولانہ حرصہ علی مباشرۃ الشرط بتعلیق اقوی  
 الدواعی الیہ والطاہر انہ لیفعلہ فہذا دلالتہ الاختیار۔ جامع صغیر میں ہر کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تونے  
 دید کو قتل کیا یا اسکو قیر یا پھر مارا یا اسکے سر وچہرہ کو زخمی کیا تو تو آزاد ہو تو مولیٰ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا بشرطیکہ غلام  
 یہ کام کرے اور زفر جہ استدہے کہا کہ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہو گا کہ یہ کلام کرنے کے وقت کوئی جرم موجود نہ تھا  
 اور جرم موجود ہونے کا اسکو علم نہیں ہوا اور بعد جرم کے مولیٰ کی طرف سے کوئی کلام نہیں آیا گیا کہ جس سے وہ فدیہ اختیار  
 کرنے والا ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسنے طلاق یا اعتاق کو شرط پر معلق کیا پھر قسم کھائی کہ طلاق نہیں دیگا  
 یا اعتاق نہیں کریگا یعنی مثلاً عورت یا مملوک سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق یا تو آزاد ہو پھر قسم کھائی کہ  
 میں طلاق یا اعتاق کا فعل نہیں کر دنگا پھر شرط مذکور پائی گئی اور طلاق یا عتق ثابت ہو گیا تو وہ اپنی قسم مذکور میں حاش  
 نہ ہو گا یعنی بعد قسم کے کوئی فعل نہیں آیا گیا پس ایسا ہی اس مسئلہ میں بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہو گا۔ اور ہماری  
 دلیل یہ ہر کہ اسنے آزاد کرنے کو اس جرم کے ساتھ معلق کیا اور جو امر کہ کسی شرط سے معلق ہو وہ شرط پائے جانے  
 کے وقت فی الحال نازل ہو جاتا ہی جیسے وہ امر جو بشرط تعلیق ہو تو ایسا ہو گیا جیسے بعد جرم کے اس غلام کو آزاد کیا گیا نہیں  
 دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو داستان میں تجھے ضربت نہیں کر دنگا تو عورت  
 کے داخل ہونے کے وقت سے یہ ابتدا سے ایسا ہو گا۔ اور اسی طرح اگر زوجہ سے کہا کہ اگر میں بیمار ہوا تو تین طلاق سے  
 تو مطلقہ ہو پھر خود بیمار ہوا یا نہ ہو کہ طلاق واقع ہو گئی اور وہ اسی مرض میں مر گیا تو عورت کے ذکر سے فرار کرنے والا  
 فرار پا دیا کیونکہ وہ مرض پائے جانے کے وقت طلاق دینے والا ہو جائیگا (اور مرض موت میں طلاق دینا فرار ہو چکا پھر  
 کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا) بخلاف اس مسئلہ کے جو زفر جہ استدہے پیش کیا کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی  
 غرض یہ ہر کہ ایسا طلاق یا اعتاق نہیں کریگا جس سے باز رہنا ممکن ہو اسولستے کہ قسم تو باز رہنے ہی کی غرض سے ہوتی  
 ہر تو قسم کے تحت میں ایسی چیز داخل نہ ہوگی جس سے باز رہنا ممکن نہیں ہو۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل ہر کہ مولیٰ  
 نے غلام کو شرط مذکور عل میں لانے پر ایسی چیز کے ساتھ برا بکھنہ کیا کہ وہ اسکے حق میں نہایت رغبت کی چیز یعنی آزادی  
 پر معلق کیا کہ اسکی خواہش سے وہ ضرور اس فعل کا مرتکب ہو گا پس یہ کھلی بات ہر کہ غلام یہ فعل کرے گا تو یہ دلیل ہر کہ مولیٰ  
 نے مجروح کے حق میں فدیہ دینا اختیار کر لیا۔ قال واذا قطع العبد ید رجل عہد افسع الیہ لقصاصہ او غیر قصاصہ  
 فاعتقه ثم مات من الیہ فاعل بعد صلح بالجنایۃ وان لم یعثقہ رد علی المولے وقیل للادبیاء اقلوہ او  
 عفو اعنہ ووجہ ذلک وہو انہ اذا لم یعثقہ دوسری تبیین ان الصلح وقع باطلا لان الصلح کان عن المال  
 لان اطراف العبد لا یجری القصاص فیہا وہن اطراف المحر فاذا دوسری تبیین ان المال غیر واجب۔



وانما الواجب هو القود فكان الصلح واقعا بغیر بدل فبطل والباطل لا یورث الشبهة كما اذا وطئ  
المخلقة الثالث فی عدها مع العلم بحرمتها علیه فوجب القصاص - اگر ایک غلام نے ایک شخص آزاد مثلاً  
زید کا ہاتھ کاٹا، پس اس جرم میں غلام نہ کو زید کو دیا گیا خواہ حکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو پس زید نے اسکو آزاد کر دیا  
پھر زید اس زخم سے مرگیا تو غلام مذکور اس جرم سے صلح ہو یعنی ہاتھ کے زخم سے اور جو کچھ اس زخم سے پیدا ہو سکے  
صلح قرار دیا جائیگا اور اگر زید نے اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو غلام مذکور اپنے مولے کو واپس دیا جائیگا اور زید کے  
دار ثون سے کہا جائیگا کہ چاہو اس غلام کو قتل کرو یا عفو کرو اسکی وجہ یہ ہے کہ جب زید نے اسکو آزاد نہیں کیا اور پھر زخم کی  
سرایت سے اسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ صلح مذکور باطل واقع ہوئی تھی کیونکہ صلح تو مال پر تھی کیونکہ اعضاء غلام اور  
اطراف آزاد کے در بیان قصاص نہیں جاری ہوتا، پس جب سرایت سے اسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ مال واجب ہے  
نہیں تھا بلکہ فقط قصاص واجب تھا تو صلح مذکور بغیر عرض واقع ہوئی تو باطل ٹھہری اور جو چیز باطل ہو اس سے کوئی  
شبهہ بھی نہیں حاصل ہوتا، پس ایسی صلح سے قصاص ساقط ہونے کا شبهہ بھی پیدا نہ ہوگا جیسے کسی نے اپنی زوجہ سے  
تین طلاق دینے کے بعد عدت میں وطی کر لی باوجودیکہ حرام ہونا جانتا تھا تو حد زنا واجب ہوتی، اور شبهہ کا  
اعتبار نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی قصاص واجب ہوگا - یہ سب اس صورت میں کہ اس نے غلام کو  
آزاد نہ کیا ہو۔ بخلاف ما اذا اعتقه لان اقدامه على الاعتاق يدل على قصد تصحيح الصلح لان الظاهر  
ان من اقدم على تصرف بقصد تصحيحه ولا صحت له الا وان يجعل صلحا عن الجنایة وما یحدث منها ولینذا  
ولنفس علیه ورضی المولے به یصح وقد رضی المولی به لانه لما رضی بمولے البعد عوضا عن القلیل یكون  
بکونه عوضا عن الکثیر فاذا اعتق یصح الصلح فی ضمن الاعتاق ابتداء واذالم یعتق لم یوجد الصلح ابتداء  
والصلح الاول وقع باطلا فیرا البعد الی المولی والاولیاء علی خیرتهم فی العفو والقتل و ذکر فی بعض  
المنسوخ رجل قطع ید رجل عمه فصلح القاطع المقطوعة یدہ علی عبد ودفعه الیه فاعتقه المقطوعة یدہ ثم  
مات من ذلک قال البعد صلح بالجنایة الی آخر ما ذکرنا من الروایة۔ بخلاف اسکے اگر زید نے اس غلام  
کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائیگی اسولے کہ آزاد کرنے پر اقدام دلالت کرتا ہے کہ زید نے صلح صحیح کرنے کا قصد کیا  
کیونکہ ظاہر یہ ہے جیسے کسی نفرت پر اقدام کیا تو وہ اسکے صحیح کرنے کا قصد کرتا ہے اور اسکی صحت کی کوئی صورت سولے  
اسکے نہیں ہے کہ غلام مذکور کو اس زخم اور اسکے سرایت سے عرض قرار دیا جائے ولینذا اگر غلام کو دینے وقت اس امر  
کی تصریح کر دے اور مولی اس پر راضی ہو جاوے تو صحیح ہے اور یہاں بھی مولی راضی ہو گیا کیونکہ جب مولے اس امر پر  
راضی تھا کہ اسکا غلام صرف زخم قلیل کا عرض ہو تو بدرجہ اولے اس امر پر راضی ہوا کہ کثیر کا عرض ہو یعنی جان کا عرض  
قرار پاوے پس جب زید نے اس غلام کو بیکر آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے ضمن میں یہ جدید صلح صحیح ہو گئی۔ اور در صورتیکہ  
اسے غلام آزاد نہ کیا ہو تو ابتداء سے صلح نہیں پائی گئی اور اول صلح تو باطل واقع ہوئی تھی پس غلام مذکور اپنے مولے کو  
واپس دیا جائیگا اور زید کے وارث مختار ہونگے کہ چاہے عفو کریں یا غلام کو قصاص میں قتل کویں۔ واضح ہو کہ کتاب  
کے بعض نسخوں میں اسطرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر قاطع نے مقلوع سے ایک غلام  
پر صلح کر کے یہ غلام اسکو دیا پس مقلوع ایسے یہ غلام آزاد کر دیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو امام محمد نے کہا کہ غلام مذکور  
اس زخم اور اسکی سرایت سے صلح قرار دیا جائیگا پھر آخر تک روایت اسی طرح ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ لیکر  
روایت اول صحیح ہے۔ وهذا الوجه یرد اخلا لا فیما اذا عفا عن الید ثم سرى الی النفس ومات حیث



لا یجب القصاص ہنا لک وہنا قال یجب۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں ایسی صورت میں اشکال وارہ  
 ہے کہ جب اسے ہاتھ کے زخم سے زخم کیا پھر زخم مذکور نے سرایت کر کے جان تلف کی تو ردایت مشورہ میں قصاص  
 واجب نہیں ہونا حالانکہ اس ردایت میں کہا کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قبل ما ذکر ہنا جواب المقیاس  
 فیکون الموضعان جمیعاً علی القیاس والا سحسان وقیل منہما فرق۔ بعض مشائخ نے اس اعتراض کا  
 یہ جواب دیا کہ جو حکم اس ردایت میں مذکور ہے وہ حکم قیاسی ہے تو عفو و صلح کی دو وزن صورتیں بطریق قیاس و بطریق  
 استحسان مذکور ہوئی ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ان دو وزن میں فرق ہے۔ ووجہ ان العفو عن الید من  
 ظاہر الان الحق کان لہ فی الید من حیث الظاہر فیصح العفو ظاہراً فیعد ذلک وان یطل حکم بقی  
 موجودہ حقیقہ فلکی ذلک لمنع وجوب القصاص اما ہنا الصلح لا یطل الجنایۃ بل یقررہا حیث  
 صلح عنہا علی مال فاذا لم یطل الجنایۃ لم تمنع العقوبۃ ہذا اذا لم یعتقہ اما اذا اعتقہ فالتخرج ما ذکرنا  
 سن قبل۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم سے عفو کرنا ظاہراً صحیح ہو کیونکہ نہایت ظاہراً اسکا استحقاق صرف ہاتھ کے  
 بارہ میں تھا تو ظاہراً عفو صحیح ہوا پھر اسکے بعد عفو مذکور اگرچہ حکماً باطل ہو گیا لیکن حقیقہ باقی ہے تو وجوب قصاص سے  
 روکنے کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ اور ہاں اس مسئلہ میں تو صلح مذکور اس جنایت کو باطل نہیں کرگی بلکہ اسکو مضبوط  
 کر دے گا کیونکہ اسے مال پر صلح کی وجہ جنایت باطل نہ ہوئی تو سزا بھی تمنع نہوگی پھر یہ تمنع ہونا اس صورت میں ہے  
 کہ اسے غلام کو آزاد نہ کیا ہو اور اگر اسے غلام مذکور آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اس طور پر نکلیگا جو ہم نے اوپر بیان کر دیا  
 ہے۔ واذ جنی العبد الماذون لہ جنایۃ وعلیہ الف درہم فاعتقہ المولی ولم یعلم بالجنایۃ فغلبہ  
 قیمتان قیمت لصاحب الدین و قیمت لادلیار الجنایۃ لانه تلفت حقین کل واحد منہما مضمون کل  
 الشیمۃ علی الافراد الدفع للاولیاء و البیع للظہراء فکذا عند الاجتماع لیکن الجمع بین الحقین الفداء من  
 الرقیۃ الواحدۃ بان یرفع الی ولی الجنایۃ ثم یباع للظہراء فیضمنہا بالاتلاف بخلاف ما اذا تلف  
 اجنبی حیث تجب قیمت واحدۃ للمولی ویدفعہا المولی اسلے الغرام لان الاجنبی انما یضمن للمولی  
 بحکم الماک فلا یظهر فی مقابلۃ الحق لانه دونہ وہنا یجب لكل واحد منہما باتلاف الحق فلا ترجح  
 فیظہر ان فیضمنہما۔ اگر غلام ماذون نے کوئی جرم کیا حالانکہ اسپر ہزار درہم قرضہ ہے اور اسکو مولی نے آزاد کر دیا  
 حالانکہ مولی نے جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو مولی پر دو قیمتیں واجب ہونگی ایک قیمت غلام تو قرضہ اہون کے واسطے  
 ہوگی اور دوسری قیمت وارثان مقتول کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ مولی نے اسے دو حق تلف کیے جن میں سے  
 ہر ایک کے واسطے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہے چنانچہ ادبیائے مقتول کو دینا واجب ہے اور  
 قرضہ اہون کے واسطے بیچنا واجب ہے پس اسی طرح دو وزن جمع ہونے کی صورت میں حکم ہوگا۔ اور واضح ہو کہ  
 ایک ہی رقم سے ادا کرنے کے طور پر دو حقون کا جمع ہونا ممکن ہے یا نہیں طور کہ ولی مقتول کو دیدیا جائے پھر وہ  
 قرضہ اہون کے واسطے فروخت کیا جائے پس تلف کرنے کی وجہ سے مولی ان دو وزن کا ضامن ہوگا۔ بخلاف  
 اسے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے تلف کیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولی کے واسطے ایک ہی قیمت واجب  
 ہوگی کہ مولی اسکو غلام کے قرضہ اہون کو دیدیگا اسواسطے کہ اجنبی تو مولی کے لیے بوجہ ملکیت کے اس قیمت کا  
 ضامن ہوتا ہے پس بقایہ ملک کے کوئی حق ظاہر نہوگا اسواسطے کہ ملکیت سے سرفرازی کتر ہو اور مسئلہ مذکورہ میں  
 ہر ایک حقدار کے واسطے اسوجہ سے قیمت واجب ہوئی کہ مولی نے محل حق کو تلف کر دیا تو کوئی ترجیح کی وجہ سے



نہیں ہے جس دو وزن کے واسطے غنائ ہوگا۔ قال واذا استدانتم الامۃ الماذون لہا اکثر من قیمتہا  
ثم ولدت فانہ یباع الولد معہا فی الدین وان جنت جناۃ لم یرفع الولد معہا والفرق ان الدین  
وصف حکمی فیہا واجب فی ذمتہا متعلق برقبۃہا استیفاء فیسری اسے الولد کو لدالمہ ہونہ بخلاف  
الجناۃ لان وجوب الدفع فی ذمتہ المولی لانی ذمتہا وانا یلا فیہا اخر الفعل بحقیقی و بوالد دفع و  
السراۃ فی الاوصاف الشرعیۃ دون الاوصاف الحقیقیۃ۔ اگر ایسی باندی نے جسکو تجارت کی اجازت  
دی گئی ہے اپنے اور اپنی قیمت سے زیادہ اور عمار قرضہ چڑھا یا بھرا اسکے کچھ پیدا ہوا تو قرضہ کے بارہ میں کچھ بھی اسکے  
ساتھ فروخت کیا جائیگا اور اگر اس باندی نے کوئی جنایت کی ہو تو کچھ اسکے ساتھ نہیں دیا جائیگا اور فرق یہ ہے کہ قرضہ  
تو اس باندی میں ایک حکمی وصف ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے اور وصول ہونے میں اسی باندی کی گردن سے  
متعلق ہے تو یہ اسکی اولاد کی جانب بھی ساری ہوگا جیسے مرہونہ باندی کا کچھ بھی اسکے ساتھ مرہون ہو جاتا ہے بخلاف  
جنایت کے کہ مجرمہ کو دینا اس باندی کے ذمہ نہیں بلکہ اسکے مولی کے ذمہ واجب ہے اور باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی اخر  
ہو جاتا ہے یعنی مولی کے دہنے کا اثر اس باندی پر عاید ہوتا ہے اور رہا قرضہ یا رہن کی ہر بات تو یہ وصف حقیقی نہیں بلکہ  
وصف شرعی ہے۔ قال واذا کان العبد لرجل زعم رجل ان مولاه اعتقه فقتل العبد ولینا لذلک  
الرجل خطا فلا شئ لہ لانه لما زعم ان مولاه اعتقه فقد ادعی الدیۃ علی العاقلۃ وابرأ العبد والمولی الا  
انہ لا یصدق علی العاقلۃ من غیر حجة ساگر زید کا ایک غلام ہو جسکی نسبت خالد نے کہا کہ زید نے اسکو آزاد کیا تو  
پھر غلام نہ کرنے خالد کے کسی مورث کو خطار سے قتل کیا تو خالد کے واسطے کچھ نہیں لیگا اسواسطے کہ جب خالد نے  
دعویٰ کیا کہ اسکے مولی نے اسکو آزاد کیا تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعویٰ کیا اور مولی واسطے غلام کو  
دیت سے بری کیا لیکن مددگار برادری پر اسکے دعویٰ کی تعدیق نہ ہوگی جب تک کہ حجت نہ لاوے یعنی خالی دعویٰ کی وجہ  
سے مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی۔ قال واذا اعتق العبد فقال لرجل قتلک اخاک خطا وانا  
عہد وقال الاخر قتلک وانت حر فالقول قول العبد لانه منک للضمان لما انہ اسندہ الی حالۃ عہد  
منافیۃ للضمان ادا الکلام فیما اذا عرف رقبۃ والوجوب فی جناۃ العبد علی المولی دفعا او فدا وحصار  
کما اذا قال البالغ العاقل طلقت امرأتی وانا صبی او بعت داری وانا صبی او قال طلقت امرأتی  
وانا مجنون وقد کان جنونا معروفا کان القول قولہ لما ذکرنا۔ اگر ایک غلام جسکی عطا معلوم ہو آزاد کیا گیا  
پس اسنے ایک شخص شلہ زب سے کہا کہ میں نے تیرے مجاہد کو خطار سے قتل کیا تھا درحالیکہ میں غلام تھا اور اس شخص  
دیکھ لے کہا کہ تو نے اسکو قتل کیا درحالیکہ آزاد تھا تو اس میں غلام ہی کا قول مستبر ہوگا اسواسطے کہ وہ تادان دیت سے  
اسکو ہر اسواسطے کہ اسنے قتل کو ایسی حالت کی جانب منسوب کیا جو معلوم ہے اور وہ تادان واجب ہونے سے منافی ہے اسواسطے  
کہ ہما الکلام ایسے غلام کی صورت میں ہے جسکا غلام ہونا معروف ہو اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اسکے مولی پر  
واجب ہوتا ہے چاہے غلام کو دیر یا اسکا فدیہ دیے اور یہ امر ایسا ہو گیا جیسے عاقل بالغ نے کہا کہ میں نے اپنی زوجہ  
کو طلاق دی مگر درحالیکہ میں طفل تھا یا لہا کہ میں نے اپنا گھر فروخت کیا درحالیکہ میں طفل تھا یا لہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو  
طلاق دی درحالیکہ میں مجنون تھا حالانکہ اس شخص کا جنون معروف ہے یعنی لوگوں میں اسکا مجنون ہونا کسی زمانہ میں معلوم  
ہو تو اس صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے اوپر وجوب سے انکار کرتا ہے۔ قال ومن  
اعتق جاریۃ ثم قال لہا قتلک وانت اسنی وقالت قطعہا وانا حرۃ فالقول قولہا وذلک لک







مجھے ایسی حالت میں مال یا کہ تو حربی کا فرقتا اور وہ کہے کہ نہیں بلکہ ایسی حالت میں لیا کہ میں مسلمان تھا تو مقرر ضامن ہو گا بخلاف دہلی و کمائی کے کیونکہ مولیٰ اگر اپنے قرضدار یا ندی سے دہلی کرے تو قرضخواہوں کے واسطے مولیٰ پر عفو واجب نہیں ہوتا ہر اسی طرح اگر مولیٰ اس کی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہر اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو دہلی و کمائی لینے کی نسبت اللہ ایسی حالت معروفہ کی جانب ہوئی جو ضمان کے منافی ہے۔ لہذا دہلی و کمائی میں تاوان واجب نہ ہو گا اور بانی چیزوں میں تاوان واجب ہو گا۔ قال واذا امر بعد المجور علیہ صبیاً جراً بقتل رجل فقتله فعلى عاقله العصبی الدیۃ لانه هو القاتل حقیقۃ وعمدہ وخطاۃ سواہ علی ما بینا من قبل دلاشی علی الامر وکنا اذا کان الامر صبیاً لانہما لا یؤخذان باقوالہما لان المواخذۃ فیہما باعتبار الشیخ وما اعتبر قولہما ولا رجوع لعاقله العصبی علی العصبی الامر ابدا ویرجعون علی العبد الامر بعد الاستحقاق لان عدم الاعتبار بحق المولے وقد زال لان نقصان الہیۃ العبد بخلاف العصبی لانه قاصر الہیۃ۔ اگر بسے غلام نے جو تصرفات سے مجبور و ممنوع ہو کسی طفل آزاد کو حکم دیا کہ فلان شخص کو قتل کر دے پس اُسے قتل کر دیا تو طفل کی مددگار برادری پر مقتول کی دیت واجب ہوگی کیونکہ درحقیقت وہی قاتل ہے اور طفل کا عمدہ قتل کرنا و خطا سے قتل کرنا دو وزن برابر ہیں جیسا کہ بنے سابق میں بیان کیا ہے اور حکم دینے والے غلام مذکور پر کچھ واجب نہ ہو گا یعنی فی الحال جب تک غلام ہو یا خود نہ ہو گا اور اسی طرح اگر اس مسئلہ میں طفل کو حکم دینے والا بھی طفل ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ طفل اپنے قول کی وجہ سے تاوان نہیں ہوتا ہر کیونکہ اقوال کا مواخذہ تو شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے حالانکہ شرع نے اطفال کا قول معتبر نہیں رکھا۔ پھر طفل قاتل کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا وہ حکم دینے والے طفل سے کبھی نہیں واپس لے سکتے ہیں یعنی بالطفل یا بعد بلوغ کے کبھی نہیں واپس پاؤ گے اور حکم دینے والے غلام سے بعد آزادی ہونے کے واپس لے سکتے ہیں کیونکہ قول غلام کا اعتبار نہ تو صرف حق مولیٰ کی وجہ سے تھا اور نقصان لیاقت کی وجہ سے نہیں تھا اور بعد آزادی کے حق مولے زائل ہو گیا تو تاوان تو ہو گا بخلاف طفل حکم دہندہ کے کہ اُس میں لیاقت ہی قاصر ہے۔ کیونکہ طفل کے مکلف ہونے میں عقل و بلوغ کا اعتبار ہے۔ قال وکذا لک ان امر عبد امناہ ان یکون الامر عبداً واما مولیٰ عبد المجور علیہا یطلب مولی القاتل بالدفۃ او الفداء ولا رجوع لہ علی الاول فی الحال و یجب ان یرجع بعد الحق باقل من الفداء و قیمتہ العبد لانه غیر مضطر فی دفع الزیادۃ و ہذا اذا کان القتل خطاً وکنا اذا کان عمداً و العبد القاتل صغیر الان عمدہ خطاً اما اذا کان کبیراً یجب القصاص بحر یا نہ بین امر و العبد۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا بھی غلام مجبور برادری ہو بھی غلام مجبور برادری میں مامور مجبور ہے اُس شخص کو قتل کیا تو وہ حال سے خالی نہیں کہ بطور خطا ہو گا یا بطور عمدہ ہو گا اور غلام قاتل بالغ ہو گا یا غیر بالغ ہو گا پس اگر قاتل خطا ہو تو قاتل کے مولیٰ کو حکم دیا جائیگا کہ غلام قاتل دیدے یا سکا فداء دے اور مولیٰ نے جو کچھ دیا۔ کہو غلام حکم دہندہ سے فی الحال واپس نہیں لے سکتا ہر اگر بعد آزادی کے واپس لینے کا استحقاق ہونا چاہیے مگر مال فدیہ و قیمت غلام میں سے جو حکم ہو اُس کا استحقاق ہو گا اس واسطے کہ وہ زائد کے دینے میں مجبور نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استحقاق بھی ہونا چاہیے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ سب اُس صورت میں کہ قاتل بخوار واقع ہوا ہو۔ اور اگر اس نے عداقت لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قاتل غیر بالغ ہے تو بھی یہی حکم ہو گا اس واسطے کہ غیر بالغ کا قتل عمد بھی خطا ہے اور اگر غلام قاتل بالغ ہو تو قصاص واجب ہو گا کیونکہ آزاد و غلام کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے۔ قال واذا قتل العبد رجلین عمداً وکل واحد منہما ولیان فعدا احد ولیتی



کل واحدینہما فان المولے یدفع نصفہ الی الآخرین او یفد بہ لعشرۃ الالف درہم لانہ لما عفا احدہ ولیتی  
 کل واحدینہما سقط القصاص والنقلب مالا نصار کما لو وجب المال من الاتذیر و ہذا لان جثمہ فی الرقبۃ  
 و فی عشرین الفا وقد سقط نصیب العالمین و ہو النصف ولیتی النصف - اگر ایک غلام نے دو قتل  
 کردے عہد قتل کیا اور ان دو ذون مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو دلی ہین پس ہر ایک کے دو ذون دیون میں سے ایک  
 ایک نے غور کر دیا تو مولیٰ کو اختیار ہو کہ چاہے جس غلام کو ان دو ذون باقیوں کو دے یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم  
 دے اس واسطے کہ جب دو ذون مقتولوں کے دیون میں سے ایک ایک نے غور کیا تو قصاص ساقط ہو گیا اور باقیوں کا حق  
 بدل کر مال ہو گیا پس اس قتل کا مال ایسا ہو گیا جیسے اتنا سے مال واجب ہوا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اولیاء مقتولین کا  
 حق اس غلام کا رقبہ یا میں ہزار درہم تھا جبکہ قصاص نادر ہو اور اس میں سے دو ذون معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط  
 ہو گیا اور یہ نصف تھا تو سطا لہ کرنے والوں کے واسطے نقط نصف باقی رہا - اور یہ نصف غلام یا دس ہزار درہم  
 میں سے مولیٰ کو اختیار ہو کہ جو چاہے دے اگرے - فان کان قتل احدہما عمدا والاخر خطا فنعفا احدہ ولیتی لعمد  
 فان فداہ المولے فداہ خمسۃ عشر الف لذلک لذلک لمن ولیتی لعمد و عشرۃ الالف ولیتی لخطا  
 لانہ لما انقلب العمد مالا کان حق ولیتی الخطا فی کل الادیۃ عشرۃ الالف و حق احد ولیتی لعمد فی نصفہا خمسۃ  
 الالف ولا تضایق فی الفدا و فجب خمسۃ عشر الفا - اور اگر اس غلام نے دو ذون مقتولوں میں سے ایک کو  
 عمدا اور دوسرے کو خطا سے قتل کیا ہو پھر مقتول عمد کے دو دیون میں سے ایک نے معاف کیا تو مولیٰ کو اختیار ہو گیا  
 کہ چاہے غلام دے یا فدیہ دے پس اگر مولیٰ نے اسکا فدیہ دیا تو پندرہ ہزار درہم دے جس میں سے پانچ ہزار درہم اس دلی  
 عمد کے ہین جسے معاف نہیں کیا اور دس ہزار درہم مقتولی خطا کے دو ذون دار ذون کے واسطے ہین اس واسطے کہ جب غور  
 ہو جسے قتل بھی بدل کر مال ہو گیا تو مقتول خطا کے دو ذون دار ذون کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہوا مقتول  
 عمد کے دو ذون دار ذون میں سے جسے معاف نہیں کیا اسکا حق پانچ ہزار درہم ہے - اور واضح ہو کہ فدیہ دینے میں کوئی  
 نیکی نہیں جو فدیہ ہزار درہم واجب ہونگے - وان دفعہ دفعہ الیہم اثلاثا لثا لولیی الخطا و ثلثہ لغير العانی  
 سن ولیتی لعمد عن الی حنیفہ رحم وقال یدفعہ ارباعا لثا لولیی الخطا و درجہ لولی العمد فانقسمت  
 عندہما بطریق المنازعة فیسل النصف لولی الخطا بلا منازعة و استوت منازعة الفریقین فی النصف  
 الاخر فینصف فلہذا یقسم ارباعا و عندہ یقسم بطریق العول والمضاربة اثلاثا لان الحق تعلق بالرقبۃ  
 اصل التبرکۃ المستفرقة بالیون فیضرب ہذا بالکل و ذلک بالنصف ولہذا المسألة نظائر و ضداد  
 ذکرنا ہانی الزیادات - اور اگر مولیٰ نے یہ غلام دینا منظور کیا تو امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکو نہیں ہتائی دے گا  
 و ہتائی مقتول خطا کے دار ذون کو اور ایک ہتائی مقتول عمد کے اس وارث کو جسے غور نہیں کیا اور صاحبین نے غور کیا  
 کہ اسکو جا چھو کہ دے از بخلافین جو ہتائی مقتول خطا کے دو ذون کو اور ایک جو ہتائی مقتول عمد کے اس وارث کو جسے  
 غور نہیں کیا جو دے پس صاحبین کے نزدیک یہ مجوارہ بطریق منازعت ہے پس دو ذون وارثان خطا کو نصف غلام بلا منازعت  
 ہوگا اور باقی نصف میں دو ذون فریقین کی منازعت قائم ہوگی پس وہ نصف نصف کر دیا جائیگا یعنی اس میں سے بھی ایک نصف مقتول  
 کے دار ذون کو دیا جائیگا ہذا اس غلام کے چار حصہ کیے جائینگے اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک یہ مجوارہ بطریق عول و مضاربت کے میں  
 ہتائی ہوگا اس واسطے کہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گران سے ہو اور اصل اس مسئلہ کی وہ تہ کہ یہ قرعہ میں مستغرق ہو پس اس مسئلہ  
 میں مجور سے کی صورت یہ ہو کہ مقتول خطا کے دو ذون وارث بحساب کل کے اور مقتول عمد کا وارث بحساب نصف شریکی جائیگا تو



میں تہائی بٹوارہ ہوگا اور اس مسئلہ کے دیگر نظائر ائمہ دین جنکو جمعے زیادات میں ذکر کیا ہے۔ کتاب الزیادات بہت سے  
 علماء کی تصنیف کا نام ہے جیسے صاحب محیط ذہن شیخ داود القاسم احمد ابن محمد عتابی و محمد بن عیسیٰ الفرہی و ابن اثیر و غیرہ  
 کافی لکھتے ہیں ظاہر اس سے مراد امام محمد کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر یا ضیخان وغیرہ کہوٹی بن اسود سے  
 کہ انھوں نے امام محمد کے کلام سے اپنا کلام خلط کر دیا کہ شناخت نہیں ہو سکتی ہے۔ قال و اذا کان عبدہ میں  
 رجلین فقتل مولیٰ لہما اسی قریباً لہما فاعفا احدہما بطل بکعب عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یسغ الذی عفا  
 نصف نصیبہ الی الآخر او یفدہ بربع الایۃ و ذکر فی بعض النسخ قتل ولیا لہما والمراد القریب ایضا و  
 ذکر فی بعض النسخ قول محمد رحمہ مع ابی حنیفہ رحمہ و ذکر فی الزیادات جب قتل مولادہ ولہ ابنان فاعفا  
 احد اللذین بطل ذلک کما عن ابی حنیفہ و محمد رحمہ و عن ابی یوسف رحمہ الجواب فیہ کالجواب فی مسائل  
 الکتاب و لم یذکر اختلاف الروایۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس غلام نے  
 دو وزن مولادہ کے کسی ولی یعنی قریب کو قتل کیا پھر دو وزن میں سے ایک نے اس غلام کو عفو کیا تو کل حق مالی ہو جائی  
 باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جس شخص نے عفو کیا ہے وہ اپنا نصف حصہ دوسرے  
 کو دیدے یا جو بخائی دیتے سے اسکا فدیہ ہے بعض نسخوں میں بھاسہ مولیٰ کے ولی مذکور ہے اور اسکے بھی یہی معنی ہیں  
 کہ قریب کو قتل کیا اور بعض نسخوں میں امام محمد کا قول امام ابو حنیفہ کے ساتھ مذکور ہے (اور اشہر یہ کہ امام ابو یوسف  
 کے ساتھ ہے) اور زیادات میں مذکور ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ کو قتل کیا اور اسکے درمیان میں جہین سے  
 ایک نے عفو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک یہ کل باطل ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بھی  
 وہی حکم ہے و کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے اور کچھ اختلاف روایت مذکور نہیں ہے۔ لابی یوسف رحمہ ان  
 حق القصاص ثبت فی البعد علی سبیل الشیوع لان ملک المولیٰ لا ینتفع استحقاق القصاص لہ  
 فاذا عفا احدہما انقلب نصیب الآخر و النصف مالاً غیراً نہ شائع فی الکل فیکون النصف فی النصیب و النصف  
 فی نصیب صاحبہ فما یكون فی نصیبہ سقط ضرورة ان المولیٰ لا یتوجب علی عبده مالاً و ما کان فی  
 نصیب صاحبہ بقی و نصف النصف ہو الربع فلماذا یقال اوقع نصف نصیبک او افتدہ بربع الایۃ  
 اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں حق قصاص اسطرح ثابت ہوا تھا کہ تمام غلام میں بطور شایع بچھا ہوا تھا  
 کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس سے مانع نہیں ہے کہ مولیٰ کے واسطے قصاص واجب ہو پس جب اس کے دو وزن دار وزن  
 میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کا نصف حصہ بھی بدل کر مال ہو گیا لیکن اتنی بات ہے کہ یہ بھی کل غلام میں بچھا ہوا  
 تو اس نصف میں سے بھی آدھا اسکے حصہ میں اور آدھا دوسرے یعنی عفو کرنے والے کے حصہ میں ہوگا پھر جس قدر اسکے  
 حصہ میں بڑا یعنی ایک جو بخائی فدیہ ساقد ہو گیا کیونکہ یہ کھلی بات ہے کہ مولیٰ اپنے غلام پر اپنے واسطے کچھ مال واجب  
 نہیں کر سکتا مادہ چارم جو عفو کرنے والے کے حصہ میں ہے وہ باقی ہے اور جب کہ یہ چارم ہے لہذا عفو کرنے والے سے  
 کہا جائیگا کہ تائب نصف حصہ کا آدھا اسکو دیدے یا جو بخائی دیتے سے اسکا فدیہ ہے۔ ولہما ان ما یکسب من  
 المال یكون حق المقتول لانه بدل دمه و لہذا نفی منہ دیونہ و تنفذ بہ و صایا ہ ثم الورثۃ یخلفونہ  
 فیہ عند الفراغ من حاجتہ و المولیٰ لا یتوجب علی عبده دیناً فلا تخلف الورثۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ جو مال واجب ہوتا ہے وہ مقتول کا حق ہوتا ہے کیونکہ یہ مال اس کے خون کا عوض ہے اسی وجہ سے اس مال  
 سے مقتول کے قرضے دیے جاتے ہیں اور اسکی بیہوشی پوری کی جاتی ہیں اور مقتول کی حاجت سے فایز ہونے کے بعد



اُسکی خلافت اسکے وارثوں کو حاصل ہوتی ہے اور جو کہ سب سے اپنے غلام پر قرضہ کا اشتقاق میں رکھتا تو اس مال میں سب سے بڑے کے وارث اُسکے قائم مقام ہونگے۔

### فصل

غلام کے جرم کرے کے بیان میں۔

ومن قتل عبدا خطأ فعليه قيمة لاتزاد على عشرة آلاف درهم فان كانت قيمة عشرة آلاف درهم او اكثر قضى له بعشرة آلاف الا عشرة وفي الامة اذا زادت قيمتها على الاربعة عشر الف الا عشرة و هذا عند ابی حنیفة ومحمد رحم وقال ابو یوسف والشافعی رحم تجب قيمة بالغة ما بلغت ولو غصب عبدا قيمة عشرة الف فملك فی بدہ تجب قيمة بالغة ما بلغ بالا جلع۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن دس ہزار درہم سے زیادہ نہ کی جائیگی پس اگر اس غلام کی قیمت دس ہزار درہم یا زیادہ ہو تو قاتل پر سولہ کے واسطے دس درہم کم دس ہزار درہم کا حکم دیا جائیگا اور باندی کی صورت میں اگر اُسکی قیمت عورتوں کی دیت سے زیادہ ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رحم کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی رحم نے فرمایا کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائیگا چاہے جس قدر کم ہو پختے۔ اور اگر بیس ہزار درہم کا ایک غلام غصب کیا تو غصب کے قبضہ میں مر گیا تو بالاتفاق پوری قیمت واجب ہوگی چاہے جس مقدار تک ہو پختے۔ لہذا ان الضمان بدل المال و لهذا تجب للموئد و هو لا یلاک البعد الا من حیث مالیه ولو قتل البعد المبیع قبل القبض یبقى العقد وبقاؤه بقرار المالیه اصلا او بدلا و صار کقلیل البقیة وکالغصب ولا بی حنیفة ومحمد رحم قوله لقائل و دیتہ مسلمۃ الی اہلہ او جہبا مطلقا وہی اسم للواجب بمقابلۃ الادیتہ ولان فیہ معنی الادیتہ حتی کان مطلقا و فیہ معنی المالیه والادیتہ اعلا ہما فیجب اعتبار ہما با بدار الادی عند العقد راجع مینہما۔ امام ابو یوسف و شافعی رحم نے دلیل یہ ہے کہ ضمان و مالیت کا عوض ہر اسی واسطے یہ تاوان ہو جس غلام کے اُسکے مولیٰ کے لیے واجب ہوگا اور مولیٰ کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت ہی کی راہ سے ہوتی ہے اور اگر زبردستی کیا ہو غلام قبضہ سے پہلے قتل کیا جائے تو عقد بیع باقی رہتا ہے حالانکہ عقد کا باقی رہنا صرف مالیت باقی رہنے پر ہی طواہ اصل بیع باقی رہے یا اُسکا عوض باقی رہے پس پوری مالیت واجب ہوگی پس یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوئی ہے اور جیسے غصب کی صورت میں چاہے جس قدر قیمت ہو سب واجب ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحم کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و دیتہ مسلمۃ الی اہلہ یعنی مقتول خطا کے وارثوں کو دیت دیجاہے پس مطلقا دیت واجب فرمائی اور دیت اس مال کا نام ہے جو بمقابلہ ادیت کے واجب ہو اور اس دلیل سے کہ غلام مذکور میں ادیت کے معنی موجود تھے حتیٰ کہ وہ اسلام شرعی کے واسطے بلا خلاف ملکیت تھا اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے یعنی بلا خلاف وہ مال ملک تھا اور ان دونوں معنی میں سے ادیت کے معنی اعلیٰ ہیں تو در صورتیکہ ادیت اور مالیت دونوں کو جمع نہیں کر سکتے کہ دیت باعتبار ادیت کے دین اور قیمت باعتبار مالیت کے دین لہذا لکھ دو وزن میں سے ایک ہی اعتبار کر سکتے ہیں تو واجب ہوا کہ اعلیٰ لینے ادیت کو جب کوئی اور ادنیٰ لینے مالیت کو چھوڑ دین فسئلوا ثم ہوا کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد و غلام میں فرق کرنے کی جہت سے ہننے دیت سے دس درہم گٹا دیے را سبیل غصب و بیع و دیت سے کم قیمت نہ اسکا جواب یہ ہے کہ غصب میں ادیت لموئد نہیں ہے۔ و ضمان الغصب بمقابلۃ المالیه اذا الغصب لا یرد الا علی المال وبقار العقد تبع الفائدۃ حتیٰ بعد قتلہ عداوان لم یکن



القصاص بدلا عن المالۃ فکذلک امر الدیۃ وفي قلیل القیمۃ الواجب بمقابلۃ الادمیۃ الا انہ لا سمع فیہ  
 فقد زناه بقیمۃ رایا بخلاف کثیر القیمۃ لان قیمۃ الحر مقدرة بعشرة آلاف ونقصنا منها فی العبد اقل من  
 لا نخطا طرقتہ و تعین العشرة باثر عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہما۔ غصب کاتمان بمقابلۃ مالیت و اسوای  
 کہ غصب تو مال ہی پر وارد ہو گا اور عقیدہ یہ باقی رہے گی کہ غلام مقتول ہونے کے بعد بھی باقی  
 رہتا ہے اگرچہ قصاص عوض مالیت نہیں ہے پس یوں ہی امر دیت کا حال ہے یعنی عقد بیع باقی رکھنا جو غلام کے ہر وقت  
 قیمت عوض مالیت ہوگی اس دلیل سے کہ اگر قتل عمد واقع ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے نسخ بیع یا حصول  
 قصاص کا فائدہ ہو پس جیسے قصاص بالاتفاق عوض مالیت نہیں ہے اسی طرح دیت کا حال ہے کہ وہ عوض مالیت نہیں ہے  
 اور وہ غلام جسکی قیمت دیت سے کم ہو تو اسکی مقابلہ میں بھی جو کچھ واجب ہے وہ بمقابلہ ادیت واجب ہے لیکن اسکی بارہ گنا  
 کوئی دلیل سمی نہیں تھی لہذا ہم نے اسے اسکا اندازہ کیا اور وہ قیمت ہے بخلاف ایسے غلام کے جسکی قیمت دیت سے  
 زیادہ ہو کیونکہ آزاد کی قیمت بقدر دس ہزار درم کے مقدس کی گئی ہے تو ہم نے غلام کا انحطاط رتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اسکی  
 قیمت سے دس درم کم کر دیے اور دس درم کی تعین بذریعہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ہے۔ علی داکہ  
 نے کہا کہ اس اثر کو عبد الزاق و ابن ابی شیبہ نے ردایت کیا ہے۔ قال وفي یاء العبد نصف قیمتہ لایزاد  
 علی خمسة الاف الا خمسة لان الیہ من آدمی لغضفه فتعتبر بکله وینقص هذا المقدار اقل من الانحطاط  
 رتبۃ وکل ما یقدر من دیتہ الحر فهو مقدس من قیمتہ العبد لان قیمتہ فی العبد کالدیۃ فی الحر اذ ہو بدل  
 الدم علی ما قرأنا وان غصب اللہ قیمتہا عشرون الف فانما ت فی بدہ فعلیہ تمام قیمتہا لما بینا ان  
 ضمان الغصب ضمان المالۃ۔ اور غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اسکی نصف قیمت واجب ہوگی لیکن بائج درم کم  
 بائجزار سے زیادہ نہ کی جائیگی اسواسطے کہ آدمی میں سے ہاتھ اسکا نصف ہے پس کل پر اسکا قیاس ہوگا یعنی جو حکم کل غلام  
 کے بارہ میں ہے وہ اسکی نصف یعنی ہاتھ میں ہوگا مگر بائجزار میں سے بائج درم کم کر دیے جائیگے تاکہ اسکی کمی رتبہ کا اظہار  
 ہو اور واضح ہو کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے مقدس ہے وہ غلام کی قیمت سے مقدس ہوگی اسواسطے کہ غلام کے حق میں  
 قیمت ایسی ہی جیسے آزاد کے حق میں دیت ہے اسواسطے کہ دیت مذکورہ عوض خون ہے جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا۔  
 اور اگر ایک شخص نے ایک باندی غصب کی جسکی قیمت بیس ہزار درم ہیں پس وہ غصب کے قبضہ میں مرگئی تو غصب  
 پر اسکی پوری قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ غصب کی وجہ سے جو نادان واجب ہوتا ہے وہ نادان  
 مالیت ہے۔ قال ومن قطع ید عبد فاعتقه المولے ثم مات من ذلک فان کان له ورثۃ غیر المولے  
 فلا قصاص فیہ والا اقتص منه و ہذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف رحمہ وقال محمد لا قصاص فی ذلک و  
 علی القاطع ارش الیہ و ما نقصہ ذلک الی ان اعتقه و یطل الفضل و انما لم یجب القصاص فی  
 الوجه الاول لاشتباہ من له الحق لان القصاص یجب عند الموت سببنا الی وقت الحج فعلی  
 اعتبار حالۃ البحر کیونکہ الحق للمولے و علی اعتبار الحالۃ الثانیۃ کیونکہ للورثۃ فتحقق الاشتباہ و لغیر  
 الاستیفاء فلا یجب علی وجہ سببونی و فیہ الکلام۔ اگر دیے نے عبد ایک غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر مولیٰ نے  
 اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر غلام مذکور اس زخم سے مر گیا پس اگر اس غلام کے دیگر وارث سوائے مولیٰ کے ہوں تو ہمیں  
 قصاص نہیں ہے ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے قصاص لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے  
 (رواک و شافعی و احمد نے) کہا کہ اس بارہ میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے اور ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ



اسکی دم سے آزاد کیے جانے تک نقصان پہونچا ہر سب کا جرمانہ واجب ہوگا اور اس سے زائد باطل ہو جائیگا۔  
 رافع ہو کہ سوائے مولیٰ کے وارث دیگر موجود ہونے کی صورت میں قصاص اسوجہ سے واجب نہوا کہ جس شخص کو  
 قصاص حاصل کرنے کا حق ہو وہ مستحب ہو کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہو وہ وقت زخمی ہونے  
 کی جانب مستند رہے پس بنظر حالت جرح کے حق قصاص مولیٰ کے واسطے ثابت ہوتا ہو کیونکہ اس حالت میں وہ غلام  
 کا مالک تھا اور لمحاظ حالت موت کے حق قصاص اس کے وارث کا ثابت ہوتا ہو کیونکہ وہ موت کے وقت آزاد ہو تو  
 اشتباہ پیدا ہو گیا اور قصاص لینا مستند رہا پس قصاص اگر جب واجب ہو لیکن ایسے طور پر واجب نہیں ہو سکتا کہ  
 قصاص حاصل کیا جائے حالانکہ اسی میں کلام ہر نفس اگر کہا جائے کہ شاید مولیٰ اور وارثان غلام دونوں متفق  
 ہو جائیں تو جواب یہ ہو کہ اس سے کچھ فائدہ نہوگا۔ واجتماعا لا یزول الاشتباہ لان المملکین فی الجارح  
 بخلاف عبد الموصی نجد متہ لرجل و برقبۃ لا خرا اذا قتل لان المالک منہما من الحق ثابت من وقت  
 الجرح الی وقت الموت فاذا جتمعنا زال الاشتباہ و لم یجرم فی الخلافیۃ و ہوا اذا المملکین لا یجد  
 ورثۃ سوی المولیٰ ان سبب الولاية قد اختلف لانه المملک الی اعتبار احدی الحالین و اورث  
 بالولاء علی اعتبار الاخری فنزل منزلة اختلاف المستحق فیما یحتاج فیہ کما اذا قال الآخر لعتنی  
 ہذہ الجاریۃ بلذا فقال المولیٰ زوجہا ملک لا یحل لہ وطیہا ولان الاعتاق قاطع لاسرائیۃ  
 و بانقطاع عملہ بقی الجرح بلاسرائیۃ و السرایۃ بلاقطع فیمتنع القصاص ولہما اتایقنا ثبوت الولاية  
 للمولے فیستوفیہ و ہذا لان المقضی لہ معلوم و الحکم متحد فوجب القول بالاستیفاء بخلاف الفصل  
 الاول لان المقضی لہ مجهول و لا معتبر باختلاف السبب ہنا لان الحکم لا یختلف بخلاف ملک  
 المسالۃ لان ملک الیمین یغایر ملک النکاح حکما و الاعتاق لا یقطع السرایۃ لذاتہ بل اشتباہ  
 من لہ الحق و ذلک فی الخطا و دون العمد لان العبد لا یصلح مالک المال فعلم اعتبار حالہ الجرح  
 یكون الحق للمولے و علی اعتبار حالہ الموت یكون للکیت بحریۃ فیقضى منہ دیونہ و یفقد وصالہ  
 فجاء الاشتباہ اما العمد فوجہ القصاص و العبد یبقی علی اصل الحریۃ فیہ و علی اعتبار ان یكون  
 الحق لہ فالمولیٰ ہو الذی یقولہ اذ لا وارث لہ سواہ فلا اشتباہ فی من لہ الحق و اذا امتنع القصاص  
 فی الفصلین عند محمد رحمہم بجب ارش الید و ما نقصہ من وقت الجرح الی وقت الاعتاق کما ذکرنا  
 لانه حصل علی ملک و یطل الفضل و عندہما الجواب فی الفصل الاول کا جواب عند محمد رحمہم فی  
 الثانی۔ اور اگر مقتول کا مولے و اس کے وارث دونوں قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو یہ بھی اشتباہ درمیان نہ آئے گا  
 کیونکہ دونوں فریق میں سے ہر ایک کی ملکیت صرف ایک حالت میں منحصر ہو لینے مولیٰ کے واسطے ملکیت صرف زخمی ہونے  
 کی حالت میں ہو اور وارثوں کے واسطے ملکیت بحالت موت ہو تو متفق ہونے سے ہر ایک کے لیے دائمی استحقاق  
 نہوگا پس مستحق مخفی رہا بخلاف ایسے غلام کے جسکی خدمت کی وصیت ایک شخص کے واسطے کی گئی اور اس کے رقبہ کی  
 وصیت دوسرے شخص کے واسطے کی گئی پس یہ غلام اگر قتل کیا جائے تو ان دونوں کے متفق ہونے سے اشتباہ  
 زائل ہو جاتا ہو کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کے واسطے جوق ثابت ہو وہ جرح ہونے کے وقت سے  
 موت تک ہر جس قتل ہم کی صورت میں دونوں اگر قصاص لینے پر متفق ہوئے تو اشتباہ زائل ہو گیا پھر درصورتیکہ  
 غلام کا سوائے مولیٰ کے کوئی وارث نہ ہو تو ایمن امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ ولایت کا سبب مختلف ہو گیا کیونکہ حالت جرح



کے لحاظ سے مولیٰ کے واسطے نکاح حاصل ہو اور دلاوی صورت میں وراثت کا اعتبار ہو تو ہر امر احتیاطی میں  
سبب اختلاف کو بچانے اختلاف مستحق کے قرار دیا گیا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرے باپ اس قدر  
دور تک کہ یہ باندی فرخندہ کی مٹی پس مولیٰ سے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تیرے ساتھ بیواہ دی مٹی تو مشنری کو اس سے  
دھلی کر، حلال نہیں ہو اور اس دلیل سے کہ اثبات کی وجہ سے سرایت کا حکم منقطع ہو جاتا ہو اور سرایت منقطع ہونے  
پر خالی جنایت بغیر سرایت کے باقی رہ جاتی ہو اور یہ سرایت بغیر قطع ہو تو قصاص منع ہوگا برخلاف پہلی صورت  
کے کہ اس میں جس شخص کے واسطے حکم دیا جائے وہ مجبور ہو اور چنان اختلاف سبب کا کچھ اعتبار نہیں ہو کیونکہ حکم  
میں کوئی اختلاف طاری نہیں ہوتا ہو بخلاف مسئلہ باندی کے کیونکہ ملک رقبہ ملک ملک میں حکم سنا کرتا ہو اور  
اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ ابی ذر سے سرایت کا قاطع نہیں ہو لکن سرایت اس واسطے منقطع ہوئی کہ قصاص کا حقد  
مستحب ہو اور یہ امر صرف خطاری صورت میں ہوتا ہو اور عہد کی صورت میں نہیں ہوتا ہو کیونکہ غلام اس لائق نہیں  
کہ مال کا مالک ہو پس بلحاظ حالت زخم کے مولیٰ کے واسطے حق ہو اور بلحاظ حالت موت کے یہ حق بیت کے واسطے  
واجب ہو گا کہ اسی سے اس کے قرضے ادا کیے جائیں اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں پس اشتباہ پیدا ہو گیا ہے  
عہد کی زخم یا قتل تو اس کے لیے قصاص لازم ہو اور قصاص کے واسطے غلام بھی ابی اصلی آزادی پر قائم ہوتا ہو  
اور بلحاظ اس کے کہ غلام کے واسطے حق ہو تو مولیٰ ہی اس قصاص کا متولی ہو گا اس واسطے کہ غلام کا کوئی وارث  
سوائے مولیٰ کے موجود نہیں ہو تو مستحق قصاص معلوم ہونے میں کچھ اشتباہ نہیں ہو۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد کے  
نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص منع ہو تو ماتمہ کا جرم نامہ واجب ہو گا اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک  
جو کچھ نقصان ہو وہ واجب ہو گا جیسا کہ ہم عنقریب بیان کر چکے ہیں یہ سب تو ملک مولیٰ پر پیدا ہوا ہو اور اس سے  
زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہو گا اور شیخین کے نزدیک پہلی صورت میں بھی حکم ہو امام محمد کے نزدیک دوسری صورت میں  
بیان ہوا۔ قال ومن قال بعد یہ احد کما حرمتہ شحا فادفع العتق علی احدہما فارشہما للمولیٰ لان مقتول  
غیر نازل فی المعین والشجۃ تصادف المعین بقیا مملوین فی حق الشجۃ ولو قتلہما رجل تجب دیۃ  
حر و قیمۃ عبد و الفرق ان البیان انشاء من وجہ و اظهار من وجہ علی باعوث و بعد الشجۃ لقی  
محلا للبیان فاختبر انشاء فی حقہما و بعد الموت لم یبق محلا للبیان فاعتبرناہ اظہار محض و احدہما  
حر یقین تجب قیمۃ عبد و دیۃ حر بخلاف ما اذا قتل کل واحدہما رجل حیث تجب قیمۃ المملوین لان  
لم یقین قتل کل واحدہما حر او کل سنہما یکر ذلک ولان القیاس یابی ثبوت العتق فی المجهول  
لانہ لا یفید فائدة و انما صحناہ ضرورة صحة التصرف و اثبتناہ ولایۃ النقل من المجهول الی المعلوم  
فیتقدر بقدر الضرورة وہی فی النفس دون الاطراف فبقی مملو کافی حقہما اگر ایک شخص نے اپنے  
دو غلاموں سے کہا کہ تم دو دن میں سے ایک آزاد ہو پھر کسی شخص نے ان دو دن کا سر زخمی کیا پھر مولیٰ نے ان دو دن  
میں سے ایک پر عتق دافع کیا تو دو دن زخمون کا جرم نامہ مولیٰ ہی کے واسطے ہو گا کیونکہ عتق بہم کسی عین میں نازل  
نہیں ہوا اور زخم مذکور غلام معین سے لاق ہوا تو زخم مذکور کے بارہ میں یہ دو دن غلام ہی ملک باقی ہیں یعنی نہیں  
بعد زخم کے واقع ہوئی ہو تو زخمی ہونے تک ہر ایک ملک تھا۔ اور اگر دو دن کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اس پر ایک سہرا  
کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی (در صورتیکہ ایک ہی قاتل نے دو دن کو ساتھ ہی قتل کیا ہو اور دو دن کی  
قیمت سادی ہو۔ ک۔) پس زخمی کرنے و قتل کرنے میں فرق ہوا اور فرق یہ ہو کہ مولیٰ کا بیان کرنا کہ میں نے ان دو دن



مین سے اس غلام کی آزادی مراد لی تھی یہ بیان ایک راہ سے انشاء عتق ہو یعنی گویا اس وقت اعتاق کیا اور ایک راہ سے اظہار ہو چنانچہ اصول الفقہ میں مدلل معلوم ہوا اب ہم کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ہر ایک غلام اس بیان کا محل باقی رہا تو ہمنے دونوں کے حق میں اس بیان کو انشاء عتق قرار دیا یعنی جسکو بیان کیا گویا اسکو فی الحال آزاد کیا تو قبل اسکے وہ دو ذن ملوک ہیں۔ اور مقتول ہو جانے کے بعد کوئی محل بیان نہیں باقی رہا تو ہمنے بیان کو محض ظاہر قرار دیا اور حال یہ کہ ان دو ذن میں سے ایک بالیقین آزاد ہو تو ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب کی بخلاف اسکے اگر دو ذن میں سے ہر ایک کو ایک قاتل نے قتل کیا ہو یعنی قاتل مختلف ہوں تو اس صورت میں ہر ایک قاتل ہر ایک ملوک کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہر ایک یقین نہیں ہو سکتا کہ دو ذن قاتلون میں سے کسی نے آزاد کو قتل کیا ہو حالانکہ ہر ایک قاتل اس امر سے منکر ہو۔ اور دوسری دلیل زخم و قتل میں فرق کی یہ ہے کہ قیاس اس امر کو نفی نہیں کہ غیر معلوم غلام میں عتق ثابت ہو کیونکہ ایسے عتق سے آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن عتق بہم کو صحیح قرار دینا صرف اس ضرورت سے ہمنے کیا کہ مولیٰ کا تصرف صحیح رہے اور مولیٰ کے واسطے یہ اختیار ثابت کیا کہ بذریعہ بیان کے عتق کو مجہول سے معلوم کی جانب منتقل کرے پس یہ ضروری حکم اپنی حد تک رہیگا اور حد اسکی نفس ہو نہ اعضاء کیونکہ نفس ہی محل آزادی ہے تو ظاہر ہو کہ اعضاء کے حق میں ہر ایک ملوک راہ نفس ہذا زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ ملوک اسکے مالک سے قرار دیا اور قتل نفس کی صورت میں جبکہ ایک ہی قاتل ہو تو ایک دیت اور ایک قیمت واجب کی کہ نہ کہ بالیقین اسنے ایک آزاد اور ایک غلام کو قتل کیا۔ اور اگر دو قاتل ہوں تو ہر ایک کے حق میں غلام کا قتل کرنا یا آزاد کا قتل کرنا محتمل ہے کسی کے حق میں آزاد کا قتل کرنا نہیں ہو سکتا۔ قال ومن نفقا عینی عبد فان شاء المولیٰ دفع عبده واخذ قيمته وان شاء اسكه ولا شئ له من النقصان عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ان شاء اسكه البعد واخذ ما نقصه وان شاء دفع البعد واخذ قيمته وقال الشافعی رحمہ یضمنه كل القيمة ویسك البعثة لانه یجعل الضمان مقابلا بالنفائت فبقي الباقي علی ملكه كما اذا قطع احدی یدیه او فقا احدی عینیہ ومن نقول ان المالیه قائمه فی الذات وہی معتبره فی حق الاطراف لسقوط اعتبارها فی حق الذات قصرا علیہ واذا كانت معتبره وقد وجد اطلاق النفس من وجه تفویت جنس المنفعۃ والضمان یتقید بقیمة الكل فوجب ان یتلک البعثة دفعا للضرر ورعاۃ للمماثلۃ بخلاف ما اذا نفقا عینی حر لانه لیس فیہ من المالیه وبخلاف عینی المدبر لانه لا یقبل الانتقال من ملک الی ملک وفي قطع احدی الیدین ونفقا احد العینین لم یوجد تفویت جنس المنفعۃ۔ اگر کسی نے ایک غلام کی دو ذن آنکھیں بھڑدین تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام دیکر اسکی قیمت لے لے اور چاہے اندھا غلام رکھ لے اور صاحبین نے فرمایا کہ چاہے غلام رکھ لے اور مجرم سے اسکا نقصان لے لے اور چاہے غلام دیکر اسکی قیمت لے لے۔ اور امام شافعی (وما لک و احمد) نے کہا کہ مولیٰ اس مجرم سے پوری قیمت تاوان یکرا ہے اندھے غلام کو اپنے ہاں رکھ سکتا ہے اور اس واسطے کہ امام شافعی کے نزدیک تاوان مذکور ببقابلہ دو ذن آنکھوں کے ہو یعنی شرعا دو ذن آنکھوں کی غرض پوری قیمت واجب ہوتی ہو تو باقی غلام اسکی ملکیت پر رہا ہے جیسے اگر کسی نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ بھڑی تو بالاجل ہی حکم ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں قائم ہو اور مالیت ہی حق اطراف میں معتبر ہوتی ہے اور ذات کے حق میں مالیت ساقط ہونا صرف ذات ہی تک معتبر ہے پس جب اطراف کے حق میں مالیت معتبر ہوگی حالانکہ ایک راہ سے کہ اسنے جنس نفعت زائل کر دی ہے مجرم کی طرف سے جان تلف کرنا ثابت ہوا اور تاوان کی تقدیر



بقیمت کلی ہو تو لازم آیا کہ جسے آنکھ بھڑی ہو وہ اس جثہ کا مالک ہو جائے تاکہ مائت لموظ اور ضرر دفع ہو۔ بخلاف اسکا  
اگر آزادی و وزن آنکھیں بھڑی ہو تو یہ بات نہوگی کیونکہ آزاد کے اطراف میں مالیت کے سنی نہیں ہیں۔ اور بخلات ہوں  
اگر ہر کی دونوں آنکھیں بھڑی ہو تو بھی یہ حکم اسوجہ سے نہیں ہو کہ وہ ایک لاک سے دوسری لاک میں منتقل ہونے  
کے قابل نہیں ہوتا۔ اور رہا وہ مسئلہ کہ ایک ہاتھ کا مال اور ایک آنکھ بھڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں ہو سکتا  
اس واسطے کہ ایک ہاتھ کاٹنے یا ایک آنکھ بھڑنے میں جس نفع نائل کرنا لازم نہیں آتا۔ ولہذا ان معنی المالیت  
لما کان معبرا وجب ان یخیر المولی علی الوجه الذی قلناہ کمافی سائر الاموال فان من خرق ثوب  
غیرہ خرقا فاحشا ان شاء المالك دفع الثوب الیہ وضمنہ قیمۃ وان شاء امسک الثوب وضمنہ  
التقصان ولہ ان المالیت وان كانت معتبرۃ فی الذات فالآدمیتۃ غیر فہدۃ فیہ وفي الاطراف لفیاض  
الا تری ان عبد الوطیع بعد آخریہ مر المولی بالذبح او الفداء و ہذا من احکام الآدمیتۃ لان موجب  
الجنایۃ علی المال ان تباع رقبۃ فیہا ثم من احکام الاولی ان لا ینقسم علی الاجزاء ولا یتکثر بجنۃ  
ومن احکام الثانیۃ ان ینقسم ویتکثر بجنۃ فوفرنما علی الشہیدین حکما من الحکم۔ اور صاحبین کی دلیل  
یہ ہو کہ جب اطراف میں مالیت ہی معتبر ہوئی تو لازم آیا کہ جس طرح ہٹنے بیان کیا ہو اسی طرح ہٹنے کو اختیار دیا جائے  
جیسے دیگر سوال میں حکم ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت بھاڑ ڈالا تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ چلے کپڑا دیکر  
اس سے قیمت تادان لے اور چلے کپڑا رکھ کر نقصان کا تادان لے۔ اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہو کہ  
مالیت اگرچہ ذات میں معبر ہو تو آدمیت بھی ذات میں اور نیز اطراف میں بھی راہنما نہیں کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ  
اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹا تو مالک کو حکم دیا جاتا ہے کہ چلے غلام مجرم دے یا اسکا ہاتھ  
حالانکہ یہ احکام آدمیت میں سے ہیں کیونکہ مال پر نقدی کا مقصد یہ تھا کہ اس جرم میں مجرم کا رقبہ فروخت کیا جائے  
پس ظاہر ہوا کہ حکم آدمیت بھی لموظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ ہو کہ تادان نہ کر اس کے اجزاء مدخر  
پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ بھڑنے والا بعد تادان کے لے کے جثہ کا مالک نہ ہو جاوے۔ اور مالیت کے احکام سے یہ ہو  
کہ تادان نہ کر اس کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ بھڑنے والا اس جثہ کا مالک نہ ہو جاوے پس ہٹنے ہر دو شہید پر ہر ایک کا حکم  
بھیلا دیا۔ یعنی چاہے جثہ دیدے اور پوری قیمت لے اور چاہے جثہ رکھے اور کچھ نقصان نہیں پاویگا۔

## فصل فی جنایۃ المدبر و ام الولد

فصل مدبر و ام ولد کے جنایت کے بیان میں ہے۔

قال واذ جنی المدبر و ام الولد جنایۃ ضمن المولی الاقل من قیمتہ ومن ارشہا لما روے عن  
ابی حبیہ رضی اللہ عنہ انہ قضی بجنایۃ المدبر علی مولاہ ولانہ صار مانعا عن تسلیم فی الجنایۃ بالتدبیر  
او الاستیلاء من غیر اختیارہ الفداء فصار کما اذا فعل ذلک بعد الجنایۃ و ہو لا یعلم و انما یجب  
لاقل من قیمتہ ومن الارش لانہ لاحق لولی الجنایۃ فی اکثر من الارش ولا ینزع من المولی فی اکثر  
من قیمتہ ولا یتخیر بین الاقل والاكثر لانہ لا یفید فی جنس واحد لا اختیارہ الاقل لا محالۃ بخلاف  
الیقین لان الرغبات صادقۃ فی الاعیان فیفید التخییر بین الدفع والفداء۔ اگر مدبر یا ام ولد کے کوئی  
جرم کیا تو مولی اسکی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا بدیل اس روایت کے کہ حضرت ابو حبیہ رضی اللہ عنہ



نے مہر کے جرم کا اس کے مولیٰ پر حکم کیا (رواہ ابن ابی شیبہ و صحیح محمد بن ابی الاصل سابقاً علیہ و قال ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ امیر الشام تھے اور آپ کا فیصلہ مجھے صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر تھا اور انکار پایا نہیں کیا تو نازل اُجمل العصابہ رضی اللہ عنہم ہو گیا۔) اور اس دلیل سے کہ مولیٰ بجرم جنایت اس ملک کو بدون فدیہ اختیار کرنے کے بوجہ مہر یا مہر و لدہ بنانے کے روکنے والا ہو گیا یعنی مولیٰ نے جب اسکو مہر یا مہر ولد بنایا تو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ جرم مذکور میں مستحق کے والد کیا جاوے حالانکہ مولیٰ نے فدیہ اختیار نہیں کیا ہر قضا میں ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کو جرم کا ترک ہوئے کے بعد آزادی وغیرہ سے اس طرح منع کر دیا حالانکہ وہ جرم سے واقف نہیں ہوا۔ (یعنی ایسی صورت میں ہی حکم ہوتا ہے چنانچہ باب کے شروع میں گزر چکا۔) پھر قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن اسی وجہ سے ٹھہرا کہ مستحق جرم کے واسطے جرمانہ سے زیادہ کا استحقاق نہیں ہر اور مولیٰ کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا مستحق نہیں ہوا (وہ ان دو وزن میں سے کم کا ضامن ہو گا اور اسکو مختار نہیں کیا جائیگا) اور ایک ہی جنس میں کم و زیادہ کے درمیان اختیار نہیں دیا جاتا کیونکہ جنس واحد میں اس طرح اختیار دینا بفاوہ ہے کیونکہ وہ لا محالہ کم ہی کو اختیار کرے گا۔ برخلاف محض غلام یا باندی کے کیونکہ اعلیٰ ملک میں غبات صادقہ ہوتی ہیں تو دینے یا فدیہ میں اختیار دینا مفید ہے۔

ف۔ کیونکہ یہ دو جنس ہیں تو شاید مولیٰ اس مال عین کو نہ دے اور اسکا فدیہ گران دینا پسند کرے اور شاید فدیہ نہ دے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ و جنایات المدبر وان توالت لا توجب الا قیمۃ واحده لانه لا منع منہ الا فی رقبۃ واحده ولان دفع القیمۃ کسفع العبد وذلک لا یتکرر فذلک لکذب و یضاربون باخصص فیہا وتعتبر قیمۃ کل واحد فی حال الجنایۃ علیہ لان المنع فی ہذا الوقت تحقیق اور مہر کے جرائم اگرچہ متوالی واقع ہوں صرف ایک ہی قیمت بذریعہ مولیٰ واجب کرتے ہیں اسلئے کہ مولیٰ کی طرف سے روک و صرف ایک ہی رقبہ کی واقع ہوئی اور اس عین کے قیمت دینا جیسے یہ غلام دیدہ بنا اور چونکہ غلام متکرر نہیں ہو سکتا تو اسکی قیمت بھی متکرر نہ ہوگی۔ پھر جرائم کے مستحقین اس قیمت میں حصہ رسد شریک ہو جاوے گئے اور ہر ایک کے واسطے غلام کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس جرم کرنے کے روز بھی کیونکہ روک تو اسی وقت مستحق ہوئی ف۔ پس اگر مہر برنے ایک شخص پر ایسے وقت جرم کیا کہ اس دن غلام مذکور کی قیمت سو روپیہ ہو اگر فروخت ہو سکتا ہو اور دوسرے ایسے زمانہ میں جرم کیا کہ اس وقت نرخ ارزان ہونے سے اسکی قیمت پچاس روپیہ ہو اور تیسرے پر ایسے وقت کہ قیمت پچیس روپیہ ہو پھر مولیٰ نے حکم قاضی جو قیمت ادا کی اس میں تینوں مستحقین اسی حساب سے شریک ہیں حتیٰ کہ اگر قیمت (۱۰۰) روپیہ دے تو اول۔ ۱۰۰۔ اور دوم۔ ۵۰۔ اور سوم۔ ۲۵۔ پامے بس کم کی صورت میں اسی حساب سے پامے گئے۔ فافہم۔ قال فان جنی جنایۃ اخری وقد دفع المولیٰ القیمۃ الی ولی الاولیٰ بقضاء فلا شئی علیہ لانه مجبور علی الدفع۔ پھر اگر مہر برنے دوسری جنایت کی حالانکہ مولیٰ نے حکم قاضی پہلے مستحق کو قیمت ادا ہی تھی تو اب مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ مولیٰ اس قیمت دینے پر مجبور تھا۔ قال وان کان المولیٰ دفع القیمۃ بغیر قضاء فالولیٰ بالخیار ان شاء اتبع المولیٰ وان شاء اتبع ولی الجنایۃ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا شئی علی المولیٰ لانه حین دفع لم تکن الجنایۃ الثانیۃ موجودۃ فقد دفع کل الحق الی مستحق و صار کما اذا دفع بالقضاء۔ اور اگر مولیٰ نے قیمت مذکور اول مستحق جرم کو بدون حکم قاضی دیدی ہو تو دوسرے جرم کے مستحق کو اختیار ہو گا کہ چاہے اپنے حق کے واسطے مولیٰ کا واسطہ ہو اور چاہے اول مستحق جرم کا واسطہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے۔



(دوم مستحق مولیٰ کا) انگیر نہیں ہو سکتا) اس واسطے کہ مولیٰ نے جسوقت کہ قیمت مذکور اول مستحق جرم کو دیدی تھی تو دوسرا جرم موجود نہیں تھا پس مولیٰ نے کل حق اسکے مستحق کو پہنچا دیا (اور اس میں وہ ماخوذ نہیں ہو سکتا کیونکہ حقدار کو دوسرا حق ادا کرنا دیانت میں واجب ہے پس وہ دینا نہ دیتے پر مجبور تھا) تو ایسا ہو گیا جیسے اسنے قاضی کے حکم سے مستحق اول کو قیمت دیدی۔ حالانکہ اس صورت میں بالاتفاق مولیٰ پر کچھ استحقاق نہیں رہتا، اسی وجہ سے کہ وہ حکم قاضی مجبور تھا اسی طرح بیان بھی براہ دیانت مجبور ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان المولیٰ جان بدفع حق ولی البنایہ الثانیہ طوعاً و نفعاً و ولی الاولیٰ ضامن لقیض حقه ظلماً فی حقہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اسوجہ سے خطا دار ہے کہ اسنے مستحق جرم دوم کا حق بطوع و رغبت خود بہ دون اکراہ و اجبار کے مستحق جرم اول کو دیدیا اور مستحق جرم اول بھی اسوجہ سے خطا دار ہے کہ اسنے مستحق جرم دوم کا حق علقاً و صلماً کیا تو مستحق جرم دوم کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے۔ و ہذا لان الثانیہ مقارنتہ حکما من وجہ ولہذا بشارک ولی البنایہ الاولیٰ و متاخرہ حکماً من حیث انہ لغیر قیمتہ یوم البنایہ الثانیہ فی حقہا فجعلت کالمقارنتہ فی حق الثمنین لا بطلان لعلق بہ من حق ولی الثانیہ عملاً بالشہدین۔ اور اس بیان کی تخریر یہ ہے کہ جرم ثانیہ حکماً جرم اول سے ایک راہ سے متصل ہے اور اسی جہت سے جرم ثانیہ کے مستحق کو جرم اول کے مستحق کے ساتھ مشارکت کا حق ہوتا ہے اور جرم ثانیہ ایک راہ سے جرم اول سے متاخر ہے اس جہت سے کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی دو قیمت معتبر ہوتی ہے جو دوسرے جرم کے روزانہ کی قیمت تھی تو تاوان کے حق میں ہمنے دوسرے جرم کو اول سے متصل قرار دیا کیونکہ اسنے حق جرم ثانیہ کو شاد یا ہو تاکہ دونوں شاہدین پر عمل مستحق ہو جاوے۔ و اذا علق المولیٰ المدبر و قد حنی جنا یا لم تلزمہ الا قیمتہ واحدة لان الضمان انما وجب علیہ بالمتع فصار وجود الاستحقاق من بعد و عدمہ بمنزلہ۔ اور اگر مولیٰ نے مدبر کو آزاد کر دیا حالانکہ اسنے چند جنایات کا ارتکاب کیا ہو تو اسپر مرت ایک ہی قیمت لازم ہوگی اسواسطے کہ مولیٰ پر تاوان مرت اسوجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اسنے غلام مذکور کو منع کر دیا یعنی وہ اس قابل نہیں رہا کہ مستحق جرم کے والد کیا جاوے تو تبرک کے بعد آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ تو ایک ہی قیمت کا ضامن رہے۔ و ام الولد بمنزلہ المدبر یعنی جمیع ما وصفنا لان الاستیلاء مانع من المنع کالتدبیر و اذا اقر المدبر بجنایہ لم یحکم بجزا اقرارہ ولا یلزمہ بشئی علق اولہ لیتق لان موجب جنایہ انکشاف علی سیدہ و اقرارہ بہ لا ینفذ علی السید فالتداعی۔ و ام الولد ان جمیع احکام میں بمنزلہ مدبر کے ہے اسواسطے کہ مدبر کو ناجب مجرم کو دینے سے مانع ہے اسی طرح ام ولد بنانا بھی مانع ہے۔ اگر مدبر نے خطائے کسی جرم کے ارتکاب کا اقرار کیا یعنی اسکا جرم بذریعہ گواہوں وغیرہ ثابت نہیں بلکہ مرت اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اسکا اقرار جائز ہوگا یعنی مولیٰ ضامن نہیں ہو سکتا اور اس اقرار کی وجہ سے مدبر پر بھی کچھ لازم نہ ہوگا خواہ وہ آزاد ہو جائے یا نہ ہو اسواسطے کہ جرم خطا کا جرمانہ اسکا مولیٰ پر واجب ہوتا ہے اور اس جرم خطا کا اقرار مدبر کے واسطے اسکا مولیٰ پر بھی نہیں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم

## باب غصب العبد و المدبر و لصی و البنایہ فی ذلک

یہ باب غلام محض یا مدبر یا طفل کو غصب کرنے اور اس معاملہ میں جرم کے بیان میں ہے۔ یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا طفل غصب کیا اور غاصب کے پاس ان لوگوں سے جرم سرزد ہوا یا انہ جرم کا بائع از قسم زخم و قتل وغیرہ تو اسکے حکام اس باب میں مذکور ہیں۔ قال ومن قطع ید عبده ثم غصبه رجل ومات فی







لیکن یہ نصف بھی اُسکرم اول کے مستحق کو دینی پڑی۔ قال ویدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولیٰ ثم یرجع بذلک علی الناصب و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وقال محمد یرجع نصف قیمتہ فیسل لہ لان الذی یرجع بہ المولیٰ علی الناصب عوض ماسلم لولی الجنایۃ الاولیٰ فلا یدفعہ الیہ کیلایہ دوی اسے اجتماع البدل والمبطل فی ملک رجل واحد کیلایہ تکرر الاستحقاق ولہما ان حق الاول فی جمیع القیمۃ لانه حیث جنى فی حقہ لا یزاحمہ احد واما ان تقص باعتبار مزاحمۃ الثانی فاذا وجد شیئاً من بدل المبدی فی ید المالك فارغایاخذہ لیتیم حقہ فاذا اخذہ منہ یرجع المولیٰ بما اخذہ علی الناصب لانه استحق من یدہ بسبب کان فی ید الناصب۔ پھر مولى نے جو نصف قیمت کو غاصب سے لی ہو وہ جرم اول کے مستحق کو دے گا پھر اسی قدر غاصب سے واپس لے گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (واللہ اعلم) کے نزدیک مولى اس کے غاصب سے فقط نصف قیمت لے گا اور وہ مولى ہی کے واسطے سلم رہیگی اس واسطے کہ غاصب سے مولى نے جو نصف قیمت واپس لی وہ بعوض اس کے ہو مولى نے جرم اول کے مستحق کو دے گی یعنی اُس عوض کا یہ عوض ہر قاب مولى اس عوض کو بھی جرم اول کے مستحق کہ نہیں دیگا تاکہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں بدل و بدل دو وزن جمع نہوں اور تاکہ مولى پر جرم اول کے مستحق کا استحقاق مکرر نہ ہو جائے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جرم اول کا استحقاق اس غلام کی پوری قیمت میں تھا کیونکہ غلام نے جب اول پر جرم کیا تو اُس وقت اُس کے استحقاق کے ساتھ کوئی مزاحم نہ تھا یعنی اُس کا حق پوری قیمت تھا پھر اس سے گھٹ کر نصف قیمت رہ جانا اسی جہت سے پیدا ہوا کہ جرم دوم کا مستحق اسکا مزاحم ہو گیا پس مستحق جرم اول جب اُس غلام کے عوض میں سے کوئی چیز اس کے مولى کے قبضہ میں ہر استحقاق سے خارج ہوا گلیے جرم دوم کے استحقاق سے خارج ہوا گلیا تو اُس کو لے لیگا تاکہ اُس کا حق پورا ہو جائے پس جب جرم اول کے مستحق نے مولى سے وہ نصف قیمت لے لی جو اُسے غاصب سے پائی تھی تو مولى بجائے اس کے دوبارہ غاصب سے نصف قیمت وصول کر لیگا کیونکہ مولى کے ہاتھ سے اسکا نکل جانا ایسے سبب سے واقع ہوا جو غاصب کے قبضہ میں پانگیا تھا۔ قال وان کان جنى عند المولى نصفہ رجل فجنی عندہ جنایۃ اخرى فعلى المولى قیمتہ مینہما نصفان و یرجع بنصف القیمۃ علی الناصب لما بینا فی الفصل الاول غیر ان استحقاق النصف حصل بالجنایۃ الثانیۃ اذ کانت ہی فی ید الناصب فیدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولیٰ ولا یرجع بہ علی الناصب و ہذا بالاجماع ثم وضع المسأله فی البعد فقال من غصب عبداً فجنی فی یدہ ثم ردہ فجنی جنایۃ اخرى فان المولى یدفعہ الی ولی الجنایتین ثم یرجع علی الناصب بنصف القیمۃ فیدفعہ الی الاول و یرجع بہ علی الناصب و ہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وقال محمد یرجع بنصف القیمۃ فیسل لہ وان جنى عند المولى ثم غصبہ فجنی فی یدہ دفعہ المولى نصفین و یرجع بنصف قیمتہ فیدفعہ الی الاول ولا یرجع بہ والجواب فی البعد کا الجواب فی المدبر فی جمیع ما ذکرنا لان فی ہذا الفصل دفع المولى البعد فی الاول یدفع القیمۃ۔ اور اگر غلام مدبر نے مولى کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے مولى کے پاس سے اسکو غصب کر لیا پھر اسے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو دے پورا اسکی قیمت واجب ہوگی جو دو وزن جرموں کے مستحقان کے درمیان نصف نصف ہوگی پھر مولى نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا کیونکہ اسکا باعث وہ ہے جو غاصب کے پاس پیدا ہوا تھا جیسا کہ پہلے صورت میں بیان کیا لیکن اتنی بات ہو کہ اس نصف کا استحقاق جو جرم دوم کے پیدا ہوا اور جرم دوم کا وجود غاصب کے قبضہ میں ہوا تھا پس اس صورت میں بالاجماع یہ حکم ہے کہ مولى اس نصف قیمت کو بیکر جرم



اول کے ستم کو دیر سے پھر دوبارہ اسکو غاصب سے نہیں لگتا۔ پھر جانا چاہیے کہ کتاب میں مسئلہ مدبر کے بعد بعض غلام  
کا مسئلہ اس طور پر بیان فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا پس اسے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا پھر غاصب  
نے اسکو مولیٰ کے قبضہ میں واپس دیا پھر اسے مولیٰ کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس غلام شخص کے حق میں کم نہ ہو کہ دوسرا  
اسکو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیر سے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت بیکر جرم اول کے ستم کو دیر سے پھر  
دوبارہ غاصب سے نصف قیمت واپس لے اور یہ امام ابو حنیفہ والی یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ غاصب  
سے فقط نصف قیمت لے کہ وہ مولیٰ ہی کے واسطے مسلم رہیگی۔ اور اگر شخص غلام نے مولیٰ کے پاس جرم کیا پھر اسکو کسی  
نے غصب کیا پس اسے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولیٰ اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصف غاصب  
دیر سے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت بیکر جرم اول کے ستم کو دیر سے پھر دوبارہ غاصب سے نہیں لے سکتا  
اور واضح ہو کہ غلام کی صورت میں جو حکم مذکور ہوا مدبر کی صورت میں بھی جیسے وہ مدبر ہی حکم ہی سوائے مقدار فرق  
کے کہ غلام کی صورت میں مولیٰ اس غلام کو دے سکتا جو مدبر کی صورت میں اسکی قیمت دے گا۔ قال ومن  
غصب مدبراً فنجني عنده جنایة ثم رده على المولى ثم غصبه ثم جني عنده جنایة فعلى المولى قيمة بينهما  
نصفان لان منع رقبة واحدة بالتبدير فنجب عليه قيمة واحدة ثم يرجع بقيمة على الغاصب لان  
الجنایة بین کانتانی ید الغاصب فیمنع نصفها الى الاول لانه استحق كل القيمة لان عنده وجود  
الجنایة علیه لاحق لغيره وانما انتقص بحکم المزا حمة من بعد۔ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کر لیا اور اسے  
غاصب کے پاس کر لی جرم کیا پھر غاصب نے اسکو مولیٰ کے پاس واپس کیا پھر دوبارہ مولیٰ کے پاس سے غصب  
کر لیا پھر اسے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولیٰ مدبر کی پوری قیمت ہر دو جرم کے مستحقین کے درمیان  
نصف نصف واجب ہوگی کیونکہ اسے مدبر کے رقبہ واحدہ کو منع کر دیا تو اسے ایک ہی قیمت واجب ہوگی پھر مولیٰ  
اس کل قیمت کو غاصب سے واپس لگا اسواسطے کہ غاصب ہی کے قبضہ میں وہ دونوں جرم واقع ہوئے ہیں پس  
اس کل قیمت سے نصف قیمت جرم اول کے مستحق کو دے گا اسواسطے کہ مستحق اول پوری قیمت کا مستحق ہو گا  
کیونکہ جب وقت اسے جرم واقع ہوا تھا اسوقت کوئی دوسرا اعتبار نہ تھا پھر اسکے بعد دوسرا جرم واقع ہونے سے وجہ  
مزا حمت کے مستحق اول کا حق گھٹ گیا۔ قال ويرجع به على الغاصب لان الاستحقاق بسبب کانتانی  
یدہ ویسلم له ولا بدفعه لى ولی الجنایة الاولى ولا الى ولی الجنایة الثانية لانه لاحق له الاولى لنصف  
سبق على الاول وقد وصل ذاك اليه ثم قيل هذه المسألة على الاختلاف كالاولى وقيل على  
الاتفاق والفرق المحرر ان فی الاولی الذی يرجع به عوض عما سلم لولی الجنایة الاولى لان الجنایة  
الثانية كانت فی ید المالك فلو دفع اليه ثانياً تكرر الاستحقاق اما فی هذه المسألة فيمكن ان يجعل  
عوضاً عن الجنایة الثانية فهو لها فی ید الغاصب فلا يردى لى ما ذكرناه۔ پھر غاصب سے پوری  
بیکر اسے نصف جو مولیٰ نے ستم جرم اول کو دی ہے یہ دوبارہ غاصب سے واپس لگا کیونکہ مستحق جرم اول  
کا استحقاق اسے سبب سے ہوا جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا پس جب دوبارہ اسے نصف قیمت واپس لی تو یہ  
مولیٰ کے واسطے مسلم رہیگی اور مولیٰ اسکو مستحق جرم اول یا جرم دوم کسی کو نہیں دے گا کیونکہ مستحق جرم دوم کا استحقاق  
صرف نصف قیمت میں تھا کیونکہ مستحق اول کا استحقاق سابق تھا اور نصف قیمت اسکو پہنچ چکی۔ پھر کہ یہ مسئلہ  
اس مسئلہ میں بھی مثل مسئلہ سابق کے امام محمد کا اختلاف ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے



(بعض نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔) پس امام محمد کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہو کہ اول مسئلہ میں جو کچھ مولیٰ نے غاصب سے واپس لیا تھا وہ اُس مال کا عوض تھا جو اُسے ستمی جرم اول کو ادا کیا تھا کیونکہ مسئلہ اول میں دوسرا جرم تو مالک کے قبضہ میں واقع ہوا تھا پس اگر دوبارہ اُسکو دیتا تو مکرر استحقاق لازم آتا رہا اس مسئلہ میں یہ امر ممکن ہو کہ جو کچھ اُس نے غاصب سے لیا وہ جرم دوم کا عوض قرار دیا جائے کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں واقع ہوا ہو تو استحقاق کا مکرر ہونا لازم نہیں آتا۔ قال ومن مصب صبیحاً حرافیات فی یدہ فحاجة او محتى فلیس علیہ شیء وان مات من صاعقة او نمتہ حیۃ فعلی عاقبۃ الغاصب الدیۃ و هذا استحسان والیقاس ان لا یضمن فی الوجہین وهو قول زفر و الشافعی لان الغصب فی الحر لا یحقق الیری انہ لو کان مکاتباً صغیراً لضمن مع انہ حر یدافا فان کان الصغیر حراً رقیقاً و ید اولی وجہ الاستحسان انہ لا یضمن بالغصب و لکن یضمن بالاطلاق و هذا اطلاق تسبیحاً لانه نقلہ الی ارض سبعة ادائی مکان الصواعق و هذا لان الصواعق و الحیات و البساتین لا تكون فی کل مکان فاذا نقلہ الیہ و متبعہ قیمہ و قد انزال حفظ الودی فیضات البسلان شرطاً علیہ بنزل منزلة العلة اذا کان تعدیاً کا لخص فی الطرق بخلاف الموت فحاجة او محتى لان ذلك لا یختلف باختلاف الاماکن حتی لو نقلہ الی موضع یغلب فیہ المحتى و الامراض نقول بانہ یضمن فحجب الدیۃ علی العاقلة لکونه فکرت تسبیحاً۔ اگر کسی نے ایک طفل آزاد کو غصب کیا پس وہ اُس کے قبضہ میں آگامانی روت سے مرگیا یا بخار سے مرگیا تو غاصب پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ بھلی گرنے سے یا سانپ کا ٹسنے سے مرا تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور یہ حکم استحسان ہو اور قیاس جانتا ہو کہ دو وزن صورتی میں ضامن نہ ہو اور یہی قول زفر و شافعی (و مالک و احمد) ہو اس واسطے کہ آزاد کی صورت میں غصب تحقق نہیں ہو سکتا کیا نہیں دیتے ہو کہ اگر وہ مکاتب صغیر ہوتا تو غاصب ضامن نہ تھا بارودیکہ مکاتب مرتبہ اپنے ہاتھ کی راہ سے آزاد ہوتا ہی لینے دینا کیائی میں آزاد ہوتا ہو پس جو صغیر کہ گردن دہا خدہ دو وزن طرح سے آزاد ہوا کا غاصب بدرجہ اولیٰ ضامن نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہو کہ وہ غصب کی وجہ سے ضامن نہیں ہوا بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا اور غاصب کا فعل اُس کے تلف کرنے میں سبب انگیزی ہو اس واسطے کہ وہ طفل مذکور کو ایسی جگہ لے گیا کہ جہاں سانپ و درندہ ان کی کثرت ہو یا بھلیاں گونے کی خدمت ہو اور بات یہ ہو کہ بھلیاں و سانپ اور درندہ سے ہر جگہ نہیں ہوتے ہیں حفاظت ممکن تھی پس جب غاصب اس طفل کو ایسی جگہ منتقل کر لایا اور وہ اپنے فعل میں تعدی ہو اور اُس نے دلی کی حفاظت بھی کھودی تو یہ ضرر اسی غاصب کی جانب مضاف ہوگا (اور موت کی علت اگرچہ بھلی یا سانپ ہو اور غاصب کا فعل مرتب شرط ہو لیکن بمنزلہ علت قرار پایا) کیونکہ علت کی شرط بھی جب بطور ظلم ہو تو بمنزلہ علت قرار دی جاتی ہو جیسے راہ میں گنہگار کو مارنے سے ضامن ہوتا ہو۔ بخلاف اسکے اگر یہ لڑکا خود یا بخار سے مرگیا تو اس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ یہ سبب جگہوں کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر طفل کو ایسی جگہ منتقل کرے جہاں بخار یا امراض کی کثرت ہو تو بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا بھرچونکہ یہ سبب انگیزی کے ذریعہ سے قتل ہو لینے اپنے ہاتھ سے مرکب قتل نہیں ہوا اور اسلحا دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ قال و اذا اودع صبی عبداً فقتله فعلی عاقبۃ الدیۃ وان اودع طعاماً فاکله لم یضمن و هذا عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف و الشافعی رحمہما یضمن فی الوجہین جمیعاً و علی هذا اذا اودع العبد احمراً علیہ مالا فاستہلك لا یؤخذ بالعقد فی الحال عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما و انما یؤخذ بالعقد عند ابی یوسف و الشافعی رحمہما و اخذ بہ فی الحال و علی هذا الخلاف الا قراض و الا عارة فی العبد العبدی و قال محمد رحمہما فی الاصل و الجامع الصغیر صبی قد عقل و فی الجامع الکبیر و لصح المسألة فی صبی



ایک تین عشرہ سنتہ و ہذا بدل علی ان غیر العاقل لغیرین بالاتفاق لان التسلیط غیر معتبر و فعلہ معتبر  
 لہما انہ اٹلفت مالا تقوما معصوما حقما لکے فیجب علیہ الغنمان کما اذا كانت الودیۃ عندا و کما اذا اٹلفہ  
 بغیر العصبی فی ید العصبی المودع۔ اگر کسی نے ایک طفل کے پاس اپنا غلام و دلیت رکھا پس طفل نہ کورے اس غلام  
 کو قتل کر ڈالا تو طفل کی مددگار برادری بردیت واجب ہوگی (خواہ قتل عمد ہو یا خطا ہو اسولے کہ اطفال کے جرم  
 عمدی بھی بوجہ نقص عقل کے خطا ہوتے ہیں) اور اگر طفل مذکور کے پاس طعام و دلیت رکھا گیا پس اسے کھا لیا تو  
 ضامن ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی رحمہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں  
 ضامن ہوگا۔ (اور یہی قول امام مالک رحمہ و احمد رحمہ ہے) اور علی ہذا اگر کسی غلام مجبور کے پاس مال و دلیت رکھا گیا پس  
 اسے تلف کر ڈالا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا اور بعد آزادی کے ماخوذ ہوگا (بشرطیکہ غلام  
 مجبور مانع ہو) اور امام ابو یوسف و شافعی رحمہ کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا و علی ہذا اگر طفل یا غلام کو قرض دیا یا اسکو  
 کوئی چیز عاریت دی پس اسے تلف کر ڈالی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے (اور واضح ہو کہ اختلاف مذکور طفل  
 عاقل میں ہے یا غیر عاقل میں ہے پس اظہر یہ کہ طفل عاقل میں ہی امام محمد رحمہ نے اصل و جامع صغیر میں یہ قید لگائی کہ طفل  
 ایسا ہو کہ اسکو سمجھ آگئی ہے اور جامع کبیر میں بارہ برس کی عمر والے طفل میں مسئلہ موضوع کیا۔ اور یہ دلیل ہے کہ طفل غیر عاقل  
 بالاتفاق ضامن ہوگا اسولے کہ مال غلام یا طعام وغیرہ کی طرف سے مسلط کرنا معتبر نہیں اور طفل کا فعل معتبر ہے (تو وہ  
 ضامن ہوگا۔ یوں ہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے لیکن صدر الاسلام وقاضی خان و قمر تاشی نے اس کے خلاف یوں کہا کہ  
 اختلاف مذکور ایسی صورت میں کہ طفل عاقل ہو اور اگر طفل غیر عاقل ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ کذا فی العینی) امام ابو یوسف و شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس طفل واسکے مانند غلام مجبور نے ایسا مال طعام وغیرہ تلف کیا جو قیمتی محرم  
 و اپنے مالک کا حق ہے تو تلف ضامن ہوا جیسے غلام و دلیت کی صورت میں ضامن ہوتا ہے اور جیسے طعام مذکور طفل  
 مستور کے قبضہ میں کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اس امر میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر  
 طفل مذکور کے پاس مال طعام وغیرہ کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہے جیسے اگر طفل مستور نے غلام و دلیت تلف  
 کیا تو ضامن ہوتا ہے۔ ولابی حنیفہ و محمد رحمہ انہ اٹلفت مالا غیر معصوم فلا یجب للغنمان کما اذا اٹلفہ باؤ نہ و  
 رضاہ و ہذا لان العصۃ تثبت حقالہ و قد قوتہا علی نفسہ حیث وضع المال فی ید مانعہ فلا یبقی مستحقا  
 للنظر الا اذا اقام غیرہ مقام نفسہ فی الحفظ ولا اقامتہ ہنالا نہ لا ولایۃ لہ علی العصبی ولا للعصبی علی  
 نفسہ بخلاف البائع والمأذون لہ لان لہما ولایۃ علی انفسہما و بخلاف ما اذا كانت الودیۃ عند عبد  
 لان عصۃ لحقہ اذ ہو سقی علی اصل تحریر فی حق الدم و بخلاف ما اذا اٹلفہ غیر العصبی فی ید العصبی  
 لانہ سقطت العصۃ بالاضافۃ الی العصبی الذی وضع فی یدہ المال دون غیرہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد  
 کی دلیل یہ ہے کہ طفل مذکور نے مال غیر معصوم کو تلف کیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی جیسے صاحب مال کی اجازت و رضا  
 سے تلف کرتا تو ضمان واجب نہ تھی اور اسکی تحریر یہ ہے کہ یہ مال اسوجہ سے غیر معصوم تھا کہ اسکی عصمت صرف مالک  
 کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی یعنی جملہ اموال در حقیقت ملک الہی ہیں اور سب لوگ بھی اسی کے بندے  
 ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سب چیزیں انہیں بندوں کے انتفاع کے واسطے پیدا فرمائی ہیں لیکن اگر ایک ہی حالت  
 میں ایک چیز سے سب کو انتفاع کا اختیار دیا جائے تو انتظام عمل باہم مناسد و برابر ہو لہذا اسبابا عات میں جبکہ قبضہ تھا  
 اس کے واسطے حق عصمت ثابت ہو جاتا ہے یعنی یہ چیز اسکی ملک محترم قرار دی جاتی ہے پس یہاں بھی احترام بوجہ حق ملک



تھا حالانکہ مالک نے یہ احترام خود کو دیا جبکہ اُس نے یہ مال ایسے قبضہ میں رکھا جو مجبور و ممنوع ہی تو مالک اس لائق نہ رہا کہ شرع اُس کا حق ملحوظ رکھے لیکن اگر مالک نے حفاظت کے بارے میں بجائے اپنے دوسرے شخص قائم کیا تو اُس کا حق ملحوظ رہیگا مگر بیان اُس نے کوئی ایسا شخص قائم نہیں کیا ہے کیونکہ طفل پر اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تاکہ طفل پر حفاظت لازم ہو بلکہ طفل کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہے تاکہ اُس کا التزام درست ہو تا بخلات بالغ و غلام ماذون کے کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور بخلات مال کے اگر طفل کے پاس ودیعت میں کوئی غلام ہو تو طفل مذکور اُس کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے کیونکہ غلام کی عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے کیونکہ خون کے بارے میں وہ اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے اور بخلات اس کے اگر طفل کے قبضہ میں سولے طفل کے دوسرے نے تلف کیا تو وہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ مال کی عصمت صرف اس طفل کے لحاظ سے ساقط تھی جبکہ قبضہ میں مالک نے ودیعت دیا تھا اور غیر کے لحاظ سے ساقط نہیں ہے۔ **ف** تو غیر اس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ طفل ہو۔ قال و ان استهلك المالا ضمن يريده من غير ابدل لان لصبي يؤخذ بافعاله وصحة القصد لا معتبر بها في حقوق العباد والسترا علم بالصواب۔ اور اگر طفل نے کسی کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا۔ مراد یہ کہ بغیر ودیعت رکھنے کے تلف کر دیا یعنی مالک مال نے اُس کے پاس ودیعت نہیں رکھا تھا بلکہ بغیر ودیعت رکھنے کے طفل نے اُس کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا اس دلیل سے کہ طفل اپنے افعال میں ماخوذ ہوتا ہے۔ رہا یہ امر کہ طفل کا قصد صحیح نہیں ہوتا تو بندوں کے حقوق میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا علم بالصواب

## باب القسامۃ

یہ باب قسامت کے بیان میں ہے

مراد یہ کہ قسم لینے کا بیان ہے اور شرع میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا مقتول پایا جائے جس کا قاتل معلوم نہیں ہوتا حالانکہ اُس میں گلا گھونٹنے یا ضرب یا جراحت کا اثر موجود ہو تو اس مقام کے پچاس آدمیوں سے قسم لیا جائے اس طرح کہ ہر ایک قسم کھائے کہ والستہ میں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ مجھے اس کا قاتل معلوم ہے اور شرط یہ ہے کہ قسم بالغ عاقل آزاد ہو اور سب کیفیت مذکورہ موجود ہو اور پچاس قسم کی تکمیل ہو پس اگر یہ تعداد نہ پہنچے تو موجودین سے مکرر قسم لیا جائیگی بیان تک کہ پچاس کی تکمیل ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ بعد قسم کے دیت کا حکم دیا جائے تاکہ خون رائیگاں ہونے سے محفوظ رہیں اور اکثر علماء کے نزدیک عورتیں اس قسامت میں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ مع۔ ع۔ قال و اذا وجد القاتل في محله ولا يعلم من قتل استخلف خمسون رجلا منهم تجزئهم الولی باللہ ما قتلناہ ولا علمناہ قاتلا وقال الشافعی رحمہ اذا کان ہناک لو استخلف الاولیاء خمسین یسألون یقضي لهم باللہ علی المدعی علیہ عہدا کانت الدعوی او خطا وقال مالک رحمہ یقضي بالقود اذا کانت الدعوی فی القتل العمد و ہواحد قول الشافعی رحمہ واللوث عندہما ان یکون ہناک علامۃ القتل علی واحد بعینہ او ظاہر لیشہد للمدعی من عداوۃ ظاہرۃ او شہادۃ عقل او جماعۃ غیر عدول ان اہل المحلۃ قتلوه وان لم یکن الظاہر شاہا له و مدہبہ مثل مدہبنا غیر انہ لا یکرر البین بل یرد علی الولی فان حلفوا لم یدعہ علیہم الشافعی رحمہ فی البدایہ بین الولی قولہ علیہ السلام لا اولیاء فی قسم منکم خمسون انتم قتلوه ولان ہذا یحب علی من لیشہدہ الظاہر و لہذا یحب علی صاحب الذبہ فاذا کان الظاہر شاہا للولی یدعی بیدہ



وردا یحییٰ علی المدعی اصل کہ کافی النکول غیر ان ہندہ دلالت فیہا نوع شہدہ و القصاص لایسما  
و المال بحب سہما فلہذا وجبت الدیۃ۔ اگر کسی محلہ میں ایک شخص مقتول پایا جائے اور یہ معلوم نہیں ہوتا تو  
مکے سے اسکو قتل کیا ہو تو دلی مقتول اس محلہ والوں میں سے پچاس آدمی جھانٹے جھنٹے قسم لجائیگی کہ واقعہ ہونے  
اسکو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اسکا قاتل جانتے ہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر وہاں کوئی لوٹ ہو یعنی ایسا قریب ہو  
جس سے دہلین صدق مدعی ظاہر ہو تو اولیاء مقتول سے پچاس قسمیں لجاوین اور سٹے واسطے مدعا علیہ پر دیت کا  
حکم دیا جاوے خواہ دعویٰ قتل عمد ہو یا دعویٰ قتل خطا۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر دعویٰ قتل عمد ہو تو مدعا علیہ پر  
قصاص کا حکم دیا جائیگا اور یہی امام شافعی کے درقول میں سے ایک قول ہے اور امام مالک و شافعی کے نزدیک لوٹ  
کے یہی معنی ہیں کہ وہاں کسی خاص شخص پر علامت قتل پائی جاوے یعنی مثلاً اسکی تلوار خون آلودہ یا جاس خون آلودہ  
ہو یا ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد ہو مثلاً مدعا علیہ اور مقتول میں عداوت ظاہر ہو یا ایک شخص عادل  
گواہی دے یا غیر عادل کی ایک جماعت گواہ ہو کہ اہل محلہ نے اسکو قتل کیا ہو پھر اگر ظاہر حال اس مدعی کے  
واسطے شاہد ہو تو مذہب شافعی مثل ہمارے مذہب کے ہر صورت امتنا فرق ہو کہ کئے نزدیک قسم مکرر نہیں لجائیگی  
بلکہ دلی کی جانب پھیری جائیگی پھر اگر اہل محلہ قسم کھا گئے تو پھر دیت واجب نہوگی۔ دلی سے قسم شروع کرنے  
کے بارہ میں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیاء مقتول سے فرمایا پھر تم میں سے  
پچاس آدمی قسم کھاؤ کہ تمہارے مقتول کو بھڑوں نے قتل کیا ہے۔ اور واقعہ یہ ہوا کہ خبر  
کے گدھوں میں سے ایک گدھے میں عبد اللہ بن سہل بن زید کو عیبت بن سعد بن دہیلے مقتول پا کر دفن  
کیا پھر وہاں سے مدینہ میں آکر خود مع ولید بن سعد و عبد الرحمن بن سہل کے جناب رسالت آپ صلی اللہ علیہ  
وسلم کے حضور میں آکر عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا پس آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ کہ  
اور بنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو گے تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیونکر قسم کھاؤں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے پس  
فرمایا کہ پھر ہو پچاس قسمیں کھا کر سے برارت کر لینے انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم قوم کفار کی ہیں  
کیونکر قبول کریں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو صدقات کے اونٹوں میں سے سواوٹ فدیہ دیے و اما  
استنہ۔ پس اس میں اولیاء مقتول کی تقدیم ہے۔ اور اس دلیل سے کہ قسم اُس شخص پر واجب ہوتی ہے کہ جسکے  
واسطے ظاہر حال شاہد ہو لہذا دعویٰ عین میں قابض پر قسم واجب ہوتی ہے پس جب ظاہر حال مہل مقتول کے واسطے  
شاہد ہو تو اسی سے قسم شروع کجائیگی۔ اور ہر مدعی پر قسم پھر تازیہ امام شافعی کے واسطے ایک اصل ہے جیسے مدعا علیہ  
کے انکار قسم کی صورت میں مذکور ہوا۔ لیکن واضح ہو کہ قسموں کی دلالت میں ایک طرح کا شبہہ ہے اور شبہہ کے ساتھ  
قصاص واجب نہیں ہوتا ہر گز مال واجب ہوتا ہے لہذا بیان دیت واجب ہوئی۔ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ  
وسلم البیتہ علی المدعی والیہ علی ما انکرینی روایت علی المدعی علیہ وروی سعید بن اسیب رحمہما ان النبی  
علیہ السلام بدأ بالیہود بالقسمۃ وجعل الدیۃ علیہم لوجود القتل من اظہرہم دلان البین حجة للفسخ  
دون الاستحقاق وحاجة الولی لے الاستحقاق والہذا لا یشترک بمیۃ المال المتبذل فاو لے ان  
لا یشترک بہ نفس المحترمة وقولہ تحیرہم الولی اشارۃ الی ان خیار حسین انیسین الی الولی لان البین  
حقہ والظاہر انہ یختار من تہم بالقتل او صا کے اہل محلہ لما ان عجز ہم عن البین الکاذب بل یطعن  
فی ظہر القاتل وقائد البین النکول فان کانوا لا یباشرون ویملون یعید بین الصلح علی العلم



بالمع ما یفید بین الطالح ولو اختاروا الحمی او محدودانی قذفت جائز لانه یمن و لیس بشهادة۔ اور  
ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گواہ مدعی پر ہیں اور قسم اس شخص پر جو انکار کرے اور  
ایک روایت میں قسم مدعا علیہ پر ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہود سے قسامت شروع کی اور انہیں پر دیت رکھی کیونکہ مقتول  
انہیں کے درمیان پایا گیا تھا (رواہ البراء القاری) اور اس دلیل سے کہ قسم تو دفیہ کی حجت ہے اور استحقاق کی  
حجت نہیں ہے حالانکہ ولی مقتول کو استحقاق دیت کی ضرورت ہے تو اسکی قسم سفید نہوگی اسی وجہ سے حنفی مال کے  
دعویٰ میں مدعی اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے پس بدرجہ اولیٰ نفس محترم کا مستحق نہوگا۔ پھر واضح ہو کہ  
شیخ مصنف نے جو لکھا کہ ان پچاس آدمیوں کو ولی چھائیگا اس میں اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کے معین کرنے کا اختیار  
ولی کو ہے اور اسلئے کہ قسم اسی کا حق ہے اور ظاہر اہل ایسے لوگوں کو چھائیگا جنہر قتل کا اتمام و گمان ہو یا اہل محلہ میں سے  
صالحین کو چھائیگا کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم سے بدرجہ کامل احتراز کریں گے تو قاتل ظاہر ہو جائیگا اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ  
قسم سے انکار ہو تو مطلب حاصل ہو پس اگر ان لوگوں نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو اور قاتل کو جانتے ہوں تو بدکاروں کی  
قسم سے جو فائدہ ہوتا اس سے بڑھکر صالحین کی قسم سے فائدہ ہوگا کہ معتد ظہر پر قاتل سے آگاہی ہو جائیگی۔ اور اگر اولیاء  
مقتول نے اندھون یا محدود و القذت لوگوں کو اختیار کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ کچھ گواہی نہیں بلکہ قسم ہے۔ لہذا بعض  
نے لکھا کہ عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہماری رائے میں اسکو یہود نے قتل کیا ہے تو آپ نے  
یہود کو بلو کر دیا کہ کب نے اسکو قتل کیا ہے انہوں نے کہا کہ ہمیں قاتل نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں کی قسم پر قسم  
کہ ہم نے اسکو نہیں قتل کیا تو انصار نے عرض کیا کہ یہ لوگ بے باک ہیں فرمایا کہ پھر تم اپنوں میں سے پچاس آدمیوں کی قسم پر دیتے ہو  
ہوئے ہو تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم تو کبھی قسم نہیں کھائیگا پس آپ نے اپنے پاس سے دیت دیدی۔ کافی سمجھیں۔ اور اسی کے  
مذہب بخاری و ابوداؤد نے روایت کی پس اس میں یہودین سے قسم شروع کرنا مذکور ہے تو استدلال شافعی مستقیم نہیں رہا۔ اور حدیث ثانیہ  
علی المدعی الخ مع قیاس منکر کے خفیہ کے واسطے حجت باقی رہی فانہم دانہ تعالیٰ اعلم۔ قال و اذا حلفوا قضی علی اہل محلہ  
بالدین ولا یستخلف الولی وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تجب الدین لقولہ علیہ السلام فی حدیث عبد اللہ بن سہل  
رضی اللہ عنہ تبرککم الیہود بایمانہا ولان البین عہدت فی الشرع بترک ما لکدعی علیہ لا ملزم لکدعی  
سائر الدعاوی و نشان النبی علیہ السلام جمع بین الدین والقسم فی حدیث ابن سہل و فی حدیث  
ریاد بن ابی مریم و کذا جمع عمر رضی اللہ عنہ منہما علی وادع و قوله علیہ السلام تبرککم الیہود محمول  
علی الابراء عن القصاص و الجسس و کذا البین بترک ما وجب لہ البین و القسامہ ما شرعت  
لتجب الدین اذا تکلوا بل شرعت لیظهر القصاص تجزئہم عن البین الکافیہ فیقرؤا بالقتل و اذا  
حلفوا حصلت البراءة عن القصاص ثم الدین تجب بالقتل الموجود منہم ظاہر الوجود القلیل بین الظہر  
ہم لا ینکولہم او وجبت بتقصیرہم فی المحافظۃ لکافی القتل الخطا۔ پس اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو اہل محلہ  
پر دیت کا حکم دیا جائیگا اور ولی سے قسم نہیں لیجائیگی (یہی قول حضرت عمر و یحییٰ و ثوری کا ہے) اور امام شافعی رحمہ  
لہ کہہ دیت نہیں واجب ہوگی (یہی قول مالک و احمد وغیرہم ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن  
سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ یہود اپنی قسموں کے ساتھ تھے برارت کو نیلے۔ رواہ مالک و غیرہ اور اس  
دلیل سے کہ قسم تو شرع من معا علیہ کی برارت کرنے والی معلوم ہوئی اور مدعا علیہ چن لازم کرنے والی مصدقہ ہیں۔



چنانچہ جلد دواوی میں معلوم ہوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبد اللہ بن سہل میں اور حدیث زبیر بن ابی مرجم میں دیت و قسامت دونوں کو جمع فرمایا چنانچہ حدیث عبد اللہ بن دیت و بنا مذکور ہے۔ اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے فیما بعد دواوی پر قسامت کے باوجود دیت جمع کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہود سے برائت کرینگے اسکے معنی یہ ہیں کہ یہود بخارے واسطے قسین کھا کر قصاص و قیدت بری ہو جائینگے۔ اور یہ قیاس کہ قسم مدعا علیہ کی ری کیونے والی ہے تو قسم اس چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جسکے واسطے قسم لی گئی یعنی جیسے قتل نہیں کیا اور نہ قتل کو جانتے ہیں تو قصاص سے بری کرنے والی ہوتی اور قسین لیتا کچھ اس واسطے شروع نہیں ہے کہ انکار پر دیت واجب کیجاوے بلکہ اس واسطے شروع ہے کہ جو قسین کھانے سے بچ کر قاتل کی نسبت قتل کا اقرار کریں تاکہ قصاص ظاہر ہو پس اگر انھوں نے قسین کھالین تو قصاص سے برائت ہوئی۔ دیتی دیت ذرہ فواہ اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بغا ہر انھیں قتل ہو جو دیت کہ نہ مقتول لگے در بیان پایا گیا تو اسوجہ سے دیت واجب ہوئی نہ اسوجہ سے کہ انھوں نے قسین سے انکار کیا یا اسوجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ انھوں نے مخالفت میں قصور کیا جیسے قتل خطائین واجب ہوتی ہے ورنہ چنانچہ جسے نکار کو تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کے لگا تو قاتل بے قصہ دے قصور ہے لیکن اس پر دیت اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اسنے احتیاط میں قصور کیا اسی طرح بیان ان لوگوں پر بوجہ تفسیر مخالفت کے دیت واجب ہوگی۔

وسن ابی سہم البہین جس حق یختلف لان البہین فیہ مستحقۃ لذاتہا تعظیما لامر الدم ولہذا یجمع بینہ و بین الدیۃ بخلاف النکول فی الاموال لان البہین بدل عن اصل حقہ ولہذا یسقط برئۃ من المدعی و فیما یخون فیہ لا یسقط بمذیل الدیۃ ہذا الذی ذکرنا اذا ادعی الولی القتل علی جمیع اہل المحلۃ و کذا اذا ادعی علی البعض لا باعیا ثم والد مدعی فی العمد او الخطا لانہم لا یمیزون عن الباقی ولو ادعی علی البعض باعیا ثم انہ قتل ولیہ عدا او خطا فکذا لک الجواب بدل علیہ اطلاق الجواب فی الکتاب و کذا الجواب فی المبسوط و عن ابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان فی القیاس تسقط القسامۃ والدیۃ عن الباقین من اہل المحلۃ و یقال للولی الک بینه فان قال لا یستخلف المدعی علیہ علی قتله بینه واحدہ و وجہ ان القیاس یا باہ لاحتمال وجود القتل من غیر ہم و الامناعۃ بالنفس فیما اذا کان فی سکان فیسب الی المدعی علیہم والد مدعی بد سے القتل علیہم و فیما و راہ بقی علی اصل القیاس و صار کما اذا ادعی القتل علی واحد من غیر ہم و فی الاستحسان تجب القسامۃ والدیۃ علی اہل المحلۃ لانه لا فصل فی اطلاق النصوص بین دعوی و دعوی فوجہ بالنفس لا بالقیاس بخلاف ما اذا ادعی علی واحد من غیر ہم لانه لیس فیہ نفس فلو او جبنا ہما لا وجبنا ہما بالقیاس و ہو متنع۔

سہر اہل محلہ میں سے جنکو ولی لے چاٹا ہے اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو وہ مجبوس کیا جائیگا بمانک کہ قسم کھاوے یعنی بوجہ ہمت کے قید کیا جائیگا اس واسطے کہ تعظیم فون کی وجہ سے قسم بذات خود سخت ہے و لہذا قسامت و دیت کو جمع کیا جاتا ہے اور یہ بات صرف فون کے معاملہ میں ہے بخلاف موال کے کہ اگر مالی دعوی میں کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو مجبوس نہوگا کیونکہ قسم بیان بذات خود سخت نہیں بلکہ اصل حق کا دعوی ہے و لہذا اگر مدعا علیہ مال ہوگا وید یا تو قسم ساقط ہو جائیگا اور یہاں اگر ان لوگوں نے دیت دینا منظور کیا تو بھی قسم ساقط نہوگی۔ یہ سب اس وقت ہوتا ہے کہ مقتول نے تمام اہل محلہ پر قتل کا دعوی کیا ہو سوا اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے غیر سچے لوگوں پر یہ دعوی کیا یعنی شک کیا کہ ان میں سے دس آدمیوں نے فکر مارا تو بھی یہی حکم ہر فواہ دعوی قتل عمد ہو یا قتل خطا ہو کیونکہ بعض غیر سچے







کہ جب قسامت کے بارہ میں حکم دینا چاہتا تو آپ کے پاس صرف انچائیں مرد لائے گئے تو آپ نے انہیں سے ایک مرد  
پر قسم کر رکھی یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو گئیں پھر دیت کا حکم فرمایا۔ **رواہ الکرخی و لیکن ابن ابی شیبہ**  
نے **ذکیع عن**۔ **فیما عن عبد اللہ بن یزید المذلی عن ابن اللیث عن عمر رضی اللہ عنہ** ایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں قسمیں کر  
لیں یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی۔ **عبد الرزاق نے ابو بکر بن عبد اللہ عن ابی الزناد عن ابن السیب عن عمرو**  
کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے پچاس قسمیں لین اسکے ایک مولیٰ پر جو مقتول ہوا تھا پھر اس عورت پر دیت قرار  
دی۔ **وہ ذنون اسناد صحیح ہیں۔** اگرچہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورتوں پر قسامت ہو وہ قول مالک رحمہ اللہ سے۔ **اور شیخ**  
**و نخعی رحمہما اللہ** سے اسکے مثل روایت ہے یعنی شریعہ نے مکرر کر کے تعداد پوری کی۔ **رواہ ابن ابی شیبہ**  
نخعی رحمہ نے اس طرح پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا۔ **کما رواہ عبد الرزاق۔ ت۔** اور دوسری دلیل قیاسی یہ کہ پچاس  
قسمیں بدیل حدیث واجبہ میں دو جہان تک ممکن ہو چکا پورا کرنا واجب ہے اور اس شخص جس کی کوئی ضرورت نہیں  
کہ اس میں کیا فائدہ ہو کہ قسمیں کر رکھا وین اس واسطے کہ یہ امر فی بدیل حدیث ثابت ہو پھر سببین ذنن محرم کا امر عظیم ہونا ظاہر  
ہو رہا ہے۔ اور اگرچہ پچاس کی تعداد کامل ہو پھر بھی ولی مقتول نے چاہا کہ بعض سے مکرر قسم لے تو اسکو یہ مجاز نہ ہوگا۔  
کہہ کہ مکرر نہ تو صرف پوری کرنے کی ضرورت سے مخاف۔ اور بیان کوئی ضرورت نہیں ہو فقال و لاق  
علی صبی و لا مجنون و لا نملیسا من اہل القول الصحیح و الیمین قول صحیح و لا امرأۃ و لا عبد و لا نملیسا  
من اہل النصرة و الیمین علی الہما۔ واضح ہو کہ طفل یا مجنون پر قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ ان دونوں کو  
قول صحیح کی بیانت نہیں ہے حالانکہ قسم ایک قول صحیح ہوتی ہے۔ اور عورت یا غلام پر بھی قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ ان  
نصرت کی بیانت نہیں ہے حالانکہ قسم صحیح لوگوں پر ہوتی ہے جو اہل نصرت ہیں۔ قال و ان وجد میتا لا اثر فیہ  
قسامۃ و لا و یتہ لانه لیس بقتیل اذ القتل فی معرفۃ من قاتل حیۃ سبب یا شرہ حی و ہذا میت  
حتف انفہ و الغرامۃ متبع فعل العبد و القسامۃ متبع احتمال القتل ثم یجب علیہم القسم فلا بد من ان  
یکون بہ اثر یستدل بہ علی کونہ قتیلا و ذلک بان یکون بہ جراحۃ او اثر ضرب او خنق و کذا اذا کان  
یخرج الدم من علیہ او اذ نہ لانه لا یخرج منها الا بفعل من جہۃ النحی عادیۃ بخلاف ما اذا خرج من فیہ او  
دبرہ او ذکرہ لان الدم یخرج من ہذہ المخارق عادیۃ لتفسیر فعل احد و قد ذکرناہ فی الشہید۔ اور اگر  
کسی محلہ یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں کوئی اثر قتل نہیں ہے تو قسامت باریت مجبہ واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ قتل نہیں ہے  
کیونکہ عورت میں مقتول اسکو کہتے ہیں جسکی حیات ایسے سبب سے جاتی رہی جسکا ارتکاب کسی زندہ مخلوق سے ہو اور  
اور یہ شخص قاتل جانی موت سے مرگیا اور تاوان واجب ہونا بندہ کے فعل کا تابع ہے اور قسامت واجب ہونا اس احتمال  
پر ہوتا ہے کہ شاید قتل کیا گیا تب آپر قسم واجب ہوتی ہے تو ضرور ہوگا کہ اس میں ایسا اثر ہو جس سے اسکے مقتول ہونے پر  
استدلال کیا جاسکے اور اسکی یہ صورت ہے کہ اسکے بدن میں جراحت یا ضرب یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو۔ اور اسی طرح  
اسکی آنکھ یا کان سے خون ماسا تو بھی علامت قتل ہے کیونکہ بدیل عادت یہ بات معلوم ہوتی کہ مردہ کے آنکھ یا کان سے  
خون بہنا بھی ہوتا ہے کہ زندہ کی جانب سے کسی فعل کا ارتکاب ہو بخلاف اسکے اگر اسکے منہ یا مقعد یا نازہ سے خون  
بہا تو مقتول ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ان منافذ سے خون نکلنا ازراہ عادت کے بدون کسی کی حرکت کے بھی  
ہوتا ہے ہم اس مسئلہ کو باب الشہادۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ و لو وجد بدن القتل او اکثر من نصف البدن  
او النصف و معہ الراس فی محلۃ فعلی الہما القبات والدیۃ و ان وجد نصفہ مشقوقا بالطول او وجہ



اقل من النصف ومع الرأس او وجد يده او رجله او راسه فلا شيء عليهم لان هذا حكم عرفاه بالنقص  
وقد ورد في البدن الا ان لاكثر حكم الكل تعظيماً للآدمي بخلاف الاقل لانه ليس ببدن ولا ملحق به فلا  
تجزي فيه القسامة ولا نالوا اعتباراً متكرراً القسامتان والديتان بمقابله نفس واحدة ولا تتواليان والاول  
فيه ان الموجد الاول ان كان بحال لو وجد الباقي تجزي فيه القسامة لا تجب فيه وان كان بحال بوجده  
الباقي لا تجزي فيه القسامة تجب والمعنى ما اشرنا اليه وصلوة الجنازة في هذا تنسحب على هذا الاصل لانها  
لا تتكرر - اگر مقتول کا بدن یا نصف بدن سے زیادہ یا نصف سے سر کے ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ والوں پر قسامت  
و دیت واجب ہوگی اور اگر نصف بدن سے بہر تک طول میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا نصف سے کم سے سر کے اسی طرح  
پایا گیا یا اسکا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی قسامت یا دیت واجب نہ ہوگی اسو کے سنے کہ قسامت  
کا حکم جسے دلیل نفس پایا ہو اور نفس کا درعد بدن کے بارہ میں ہوا ہو تو جس صورت میں جدا بدن صادق آوے وہی اس محلہ  
موردی لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے اکثر بدن کی بھی کل بدن کا حکم دیا گیا ہے بخلاف اہل کے اسواسطے کہ یہ بدن نہیں ہے اور  
نہ بدن کے ساتھ ملحق ہے تو اس میں قسامت جاری نہ ہوگی اور اسواسطے کہ اگر ہم اقل میں قسامت اعتبار کریں تو اس ایک ہی بدن کے  
واسطے دو قسامتیں اور دو دیتیں واجب ہوگی اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ حصہ موجود اگر اس لائق ہو کہ اگر اس میں باقی  
ملجاست قسامت جاری ہو تو اس موجود کے واسطے قسامت واجب نہ ہوگی اور اگر اس لائق ہو کہ اگر باقی اسکا ساتھ ملے تو پھر  
قسامت نہ ہوگی تو موجود کے واسطے قسامت واجب ہوگی یعنی اگر موجود ٹکڑا اقل ہوگا کہ جسکے ساتھ اکثر ملجاست تو قسامت ہو تو موجود  
کے واسطے قسامت نہیں ہوگی اور اگر موجود ٹکڑا اکثر ہو کہ باقی اقل ملنے سے قسامت نہیں ہے تو موجود کے واسطے قسامت  
ہوگی اور اس میں بھید وہ ہے جسکے معنی اور اشارہ کیا - اس صورت میں نماز جنازہ کی تعظیم اسی اصل مذکور پر ہوگی یعنی اگر اقل ہے کہ  
جس میں قسامت نہیں تو نماز جنازہ بھی نہیں ہے اور اگر اکثر ہے کہ جس میں قسامت ہو تو نماز جنازہ بھی واجب ہوگی اسواسطے  
کہ نماز جنازہ بھی متکرر نہیں ہوتی ہے - ولو وجد فيهم جنين او سقط ليس به اثر الضرب فلا شيء على اهل المحلة  
لانه لا يفوق الكبير حالا وان كان به اثر الضرب وهو تام الخلق وجبت القسامة والدية عليهم لان  
الظاهر ان تام الخلق يفصل حيا وان كان ناقص الخلق فلا شيء عليهم لانه يفصل ميتا لاحيا - اور اگر  
گھر یا محلہ میں کوئی جین یا گرا ہوا بیٹ پایا گیا ہو پورا نہیں ہے حالانکہ اس میں کوئی نشان ضرب نہیں پایا جاتا ہے تو محلہ والوں پر  
کچھ واجب نہ ہوگا اسواسطے کہ وہ دوسرے آدمی سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر اس میں کوئی نشان ضرب موجود ہو تو دیکھا جائے  
کہ اگر جین کی خلقت پوری تھی تو اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر حال یہ ہے جسکی خلقت پوری ہو چکی وہ  
زندہ برآمد ہوگا اور اگر اسکی خلقت میں نقصان ہو یعنی ہنوز اس کے اعضاء پورے نہیں بنے تھے تو اہل محلہ پر کچھ واجب  
نہ ہوگا کیونکہ اسکا جدا ہونا زندہ نہیں ہو سکتا بلکہ مردہ جدا ہوا ہوگا - قال واذا وجد القليل على دابة ليسوقه فجل  
تالہ یہ علی عاقلہ دون اہل المحلہ لانه فی یدہ فصار کما اذا کان فی دارہ ولذا اذا کان قائماً او ساقطاً  
قال اجتمعوا عليهم لان القليل في ايديهم فصار كما اذا وجد في دابة او في دارهم اور اگر مقتول ایسے جانور پر ملا کہ جسکو کوئی شخص لے  
لے جاتا ہے تو مقتول کی دیت اسی کی مدد کار برادری پر واجب ہوگی اہل محلہ پر نہیں ہوگی کیونکہ مقتول مذکور اس کے قبضہ میں ہے تو ایسا جیسے  
اس کے گھوڑے میں ہے اور اسی طرح اگر یہ شخص اس جانور کو آگے کھینچتا ہو یا اس پر سوار ہو تو بھی اس حکم اور اگر ایک ہانکا ہو اور دوسرا اسکو کھینچتا  
ہو تو سب پر سوار ہو تو مقتول کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مقتول مذکور ان سب کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا  
کہ رات کے گھر میں پایا گیا - قال وان مرت دابة بين فرسين وعليهما قتييل فو على اقربهما ما روي



ان النبی علیہ السلام اتی بقلیل وجد من قرعین فامر ان یذرع وعن عمر رضی اللہ عنہ انہ لما کتب  
الیہ فی القلیل الذی وجد من وادعہ وارب کتب بان یقیس بین قرعین فوجد القلیل الی وادعہ  
اقرب فقضی علیہم بالقساتہ قبل ہذا محمول علی ما اذا کان بحیث یملغ اہلک الصوت لانه اذا کان ہذہ  
الصفتہ لمحقة الثوث فتمکنہم النصرۃ وقد قصروا۔ اگر ایک جائز دو گاؤں کے بیچ میں جاتا ہو حالانکہ اس میں  
ہر ایک مقتول لدا ہوا ہو تو دو وزن گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر اسکی دیت واجب ہوگی کیونکہ  
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تھا تو آپ نے حکم  
فرمایا کہ مقتولی سے دو وزن گاؤں کا فاصلہ تا پا جائے۔ پس وہ دو وزن میں سے ایک گاؤں سے زیادہ  
قریب نکلا تو آپ نے اسی گاؤں پر ڈالا۔ رواہ اسحاق والفیالیسی والبخاری والبیہقی۔ ت ن۔ وقیل احمد وابن  
ابی شیبہ ایضاً۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا کہ قبیلہ اریہ  
وقبیلہ ارجب کے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے تو آپ نے حکم لکھا کہ دو وزن کا فاصلہ تا پا جائے پس مقتول مذکور  
قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپ نے وادعہ پر قسات کا حکم دیا۔ اور آپ نے دیت کا بھی حکم دیا تو حضرت  
بن ازیس نے کہا کہ یا امیر المؤمنین ہماری قسموں نے جسے مال دور نہ کیا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسمیں دو کہیں  
فرمایا کہ یہی حق ہے اور میں نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ تم میں جاری کیا۔ رواہ عبد الرزاق و  
ابن ابی شیبہ والشافعی والدارقطنی متفرقا۔ تنجہنا منہم۔ م۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسی صورت پر محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ  
ہو کہ اسکی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو کیونکہ جب وہ اس حالت پر ہو تو اسکی فریاد پہنچ سکتی تھی پس ان لوگوں  
سے مدد کرنا ممکن تھا حالانکہ انہوں نے قصور کیا۔ پس لہذا دیت کے ضامن ہوئے۔ قال وان وجد القلیل  
فی دار انسان فالقساتہ علیہ لان الدار فی یدہ والدیۃ علی عاقلۃ لان نصرۃ منہم وقوتہ ہم۔ اگر  
مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسات اسی پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مکان مذکور اسی کے قبضہ میں ہو اور  
دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی کیونکہ اسکی نصرت وقوت انہیں لوگوں سے ہے۔ قال ولاتہ خسل  
السکان فی القساتہ مع الملک عند ابی حنیفہ۔ رحمہ و ہو قول محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ ہو علیہم جمیعاً  
لان ولایۃ النہیر کما تلکون بالملک تلکون بالسنی الا تری انہ علیہ السلام جعل القساتہ والدیۃ علی  
الیهود وان کانوا سکانا بخیر ولہما ان الملک ہو المختص بنصرۃ البقعة دون السکان لان سکنی الملک  
الزم وقرارہم اذوم نکانت ولایۃ النہیر الیہم فی تحقیق التفسیر منہم واما اہل خیبر فالنبی علیہ السلام  
اقراہم علی الملک وکان یاخذ منہم علی وجہ الخراج۔ واضح ہو کہ قسات میں مالکوں کے ساتھ اجارہ یا عاریت  
پر رہنے والے داخل ہونگے یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ قسات ان سب پر واجب  
ہوگی کیونکہ ولایت تدبیر جیسے ملکیت حاصل ہوتی ہے ویسے ہی سکونت حاصل ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر قسات اور دیت واجب کی حالانکہ یہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے  
تھے یعنی مالک تھے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے واسطے مختص ہے اور رہنے والے  
اس سے بری ہیں اسواسطے کہ مالکوں کی سکونت لازمی و دائمی ہوتی ہے تو تدبیر کی ولایت بھی مالکوں ہی پر ہوگی تو انہیں  
سے تفسیر ثابت ہوگی اور ہے اہل خیبر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو انکی ملک پر بانی رکھا تھا اور ان سے  
خراج لیا کرتے تھے۔ لیکن یہ خلاف روایت مزارعت ہے کہ میں نے مذکور ہے کہ آپ نے خیبر فتح کر کے اسکو غارت کر دیا۔



میں تقسیم کر دیا اور ہودیون کو مرت بطور کاشتکار کے رکھا تھا اور یہی روایت صحیح ہے کہ سوا سے قلعہ و طین و سلام کے  
نام خیر بزرگ و شہر فتح ہوا اور جو روایت شیخ مصنف نے ذکر کی اُس سے زلیحی و ابن حجر نے انکار کیا یہ کسی روایت  
میں نہیں ملتا ہے۔ قال و ہو علی اہل الخطر دون المشتري و هذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف  
کل مشتري لان العمان انما يجب بزرک الحفظ فمن له ولاية الحفظ و بهذا الطريق يجعل جانيا مقصرا  
و الولاية باعتبار الملك و قد استودا فيه و هما ان صاحب الخطه هو الشخص بصرة البقرة و لا يمتد مالک و لا مال  
و المشتري و خيل و ولاية التدبير الى المصيل و قيل ابی حنیفہ رحمہما ان ذلک علی ما شاهد بالکوفة و بعد رافع بکر و کذا  
و دیت اس خطہ مالک پر ہو اور اس خطہ میں کسی جگہ کے خریدنے والوں پر جب نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور  
امام ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ سب لوگ ہمیں شریک ہیں اس واسطے کہ جن لوگوں پر حفاظت واجب ہے انکی ترک حفاظت سے اُن پر  
تامان واجب ہوتا ہے اور اسی طریق سے وہ قصور و مجرم ٹھہرایا جاتا ہے اور ولایت حفاظت بوجہ ملکیت ہے اور ملکیت میں خطہ کا  
مشتري سب برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاصہ اہل خطہ پر واجب ہے اور یہی لوگوں میں  
متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ صاحب خطہ مصل ہے اور مشتري ذیل ہے حالانکہ مذہب کی ولایت مصل کو ہوتی ہے  
بعض شایخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کا یہ قول بروج اہل کوفہ ہے۔ قال وان بقى واحد منهم فکذلک یعنی من  
اہل الخطه لما بینا وان لم یبق واحد منهم بان باعوا کلهم فهو علی المشتري لان الولاية انتقلت اليهم  
و خلعت لهم لئلا من یفقدہم او یزاحمہم۔ اور اگر اہل خطہ میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہوئی  
تسامت و دیت اسی کی مددگار برادری پر ہوگی اور اگر اہل خطہ میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہا یا بن طور کہ ان سبوں نے  
خطہ نہ کو فروخت کر دیا تو قسامت و دیت سبزیون پر واجب ہوگی اس واسطے کہ ولایت خطہ انہیں کی جانب منتقل ہوئی  
انکے واسطے خالص ہو گئی کیونکہ ان پر کوئی شخص مقدم لا کا مزاحم نہیں ہے۔ و اذا وجد قتيلا في دار فالقسامة  
علی رب الدار و علی قومه و تدخل العاقلة فی القسامة ان كانوا حضورا و ان كانوا غیبا فالقسامة  
علی رب الدار یکبر علیہ الا یمان و هذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف رحمہما ان القسامة علی العاقلة لان  
رب الدار اخص به من غیره فلا یشارك غیره فیها کما ہل المحلة لا یشارك غیرہا عواقلہم و لہما ان الحضور  
لزمہم لفرة البقرة كما تکرر صاحب الدار فیشارکونہ فی القسامة ساگر کسی گھر میں کوئی شخص مقتول پایا گیا  
تو قسامت اس مکان کے مالک و اُسکی قوم پر واجب ہوگی اور قسامت میں اُسکی مددگار برادری بھی داخل ہوگی بشرطیکہ  
وہ لوگ حاضر ہوں اور اگر غائب ہوں تو قسامت مالک مکان پر ہوگی کہ اُس پر سب سے بڑا گواہین گی اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا  
قول ہے اور امام ابو یوسف (و شافعی و احمد رحمہم) نے کہا کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ مالک مکان  
اس مکان کے ساتھ بہ نسبت و دوسروں کے اخص ہے تو قسامت میں اُسکے ساتھ دوسرا شریک نہ ہو گا جیسے اہل محلہ کے ساتھ  
انکی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کی دلیل یہ ہے کہ حاضرین برادری پر اس خطہ کی نفرت  
واجب ہے جیسے مالک مکان پر نفرت واجب ہے پس حاضرین برادری بھی قسامت میں اُسکے شریک ہونگے۔ قال  
فان وجد القتيلا في دار مشتركة نصفها لرجل و عشرها لرجل و لا خیرا بقى فهو علی رؤس الرجال لان  
صاحب القلیل زاحم صاحب الکثیر فی التدبیر فکانوا سوا فی الحفظ و التقصیر فیکون علی عدد الرؤس  
بنسبة الشفعة۔ اور اگر مقتول کسی مشترک گھر میں پایا گیا جس میں سے نصف ایک شخص کا اور دوسرا حصہ دوسرے شخص کا  
اور باقی تیسرے شخص کا ہے تو تامان بعد از شرکاء واجب ہوگا یعنی بحساب ملکیت کم و بیش نہ ہوگا بلکہ اگر مثلاً تیرا شریک میں



تو ہر ایک پر تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ تدبیر کے بارہ میں قلیل حصہ دار اپنے شریک کثیر کا مزا کم ہوتا ہو حفاظت و تقصیر  
 میں دو وزن برابر ہونے نہیں تاوان بشمار شریک ہوگا جیسے شفعہ بھی اسی حکم پر ہے۔ قال ومن اشتری داراً ولم یقبضہا  
 حتی وجد فیہا قتیلاً فهو علی عاقلہ البائع وان کان فی البیع خیار للاحدہما فهو علی عاقلہ الذی فی یدہ وذلک  
 عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ان لم یکن فیہ خیار فهو علی عاقلہ المشتري وان کان فیہ خیار فهو علی عاقلہ الذی  
 نصیر لہ لانہ انما انزل قاتلاً باعتبار التقصیر فی الحفظ ولا یجب الا علی من لہ ولایۃ الحفظ والولایۃ  
 تستفاد بالملک ولہذا کانت الدیۃ علی عاقلہ صاحب الدار دون المویع والملك للمشتري قبل القبض  
 فی البیع البات و فی المشروط فیہ الخیار یعتبر فرار الملک کما فی صدقۃ الفطر ولہ ان القدرۃ علی  
 الحفظ بالید لا بالملک الا یری انہ یقدر علی الحفظ بالید بدون الملک ولا یقدر بالملک بدون  
 الید و فی البات الید للبائع قبل القبض و کذا فیما فیہ الخیار للاحدہما قبل القبض لانہ دون البات  
 ولو کان البیع فی ید المشتري ذی الخیار لہ فهو خص الناس بہ لقصر فاولو کان الخیار للبائع فهو فی یدہ مضمون علیہ  
 بالقیمۃ کالمفصوب فقصر یدہ اذ بہا یقدر علی الحفظ۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور نہ تو قبضہ نہ کیا تھا کہ  
 اس میں ایک مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کی مددگار برادری پر ہوگی اور آپ بیع میں اگر کسی کے واسطے خیانت ہو یعنی بائع یا  
 مشتری نے اپنے واسطے خیانت کر لیا ہو تو مقتول کی دیت اس شخص پر واجب ہوگی جسے قبضہ میں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور  
 صاحبین نے فرمایا کہ اگر عقد بیع میں خیانت نہ ہو تو مقتول کی دیت مشتری کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر بیع  
 میں خیانت ہو تو دیت اس شخص پر واجب ہوگی جس کے واسطے آخر میں یہ مکان قرار پاوے کیونکہ حفاظت میں نقصان  
 کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا اور حفاظت اسی شخص پر واجب ہوتی ہے جسکو حفاظت کی ولایت ہو اور ولایت کا حصول  
 بذریعہ ملکیت ہوتا ہے ولہذا اگر مکان ودیعت میں کوئی مقتول پایا جاوے تو اس کی دیت مسودع پر نہیں ہوتی بلکہ الملک  
 پر ہوتی ہے پس بیع قطعی میں قبضہ سے پہلے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور جس بیع میں خیانت نہ ہو تو اس میں  
 یہ رکھنا پڑے گا کہ کس کی ملک ٹھہرتا ہے جیسے صدقہ نظر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی اگر عید سے پہلے کوئی غلام بشرط خیانت  
 خرید اور خیانت نہ ہو کر جسکو واسطے یہ غلام قرار پاوے کسی پر صدقہ نظر واجب ہوگا اسی طرح یہاں جب مکان قرار  
 پاوے اسی پر مقتول کی دیت واجب ہوگی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کی قدرت بذریعہ ملک نہیں بلکہ  
 بذریعہ قبضہ ہوتی ہے یعنی حفاظت کے واسطے ملکیت بشرط نہیں بلکہ قبضہ کافی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بدون ملک  
 کے بذریعہ قبضہ کے حفاظت ہو سکتی ہے اور بدون قبضہ کے بذریعہ ملک کے حفاظت نہیں ہو سکتی۔ پھر بیع قطعی کی صورت  
 میں قبضہ مشتری سے پہلے بائع کا قبضہ موجود ہے تو بائع خاص ہوگا اور اسی طرح جس بیع میں دو وزن میں سے کسی کا  
 خیانت ہو تو قبضہ سے پہلے بائع فابعض ہے کیونکہ بیع بشرط خیانت نسبت بیع قطعی کے کمتر ہوتی ہے۔ اور اگر بیع مذکور مشتری  
 کے قبضہ میں ہو حالانکہ مشتری کا خیانت نہ ہو تو وہ اس مکان میں تصرف کا زیادہ اختراع رکھتا ہے۔ اور اگر اس بیع  
 میں بائع کا خیانت ہو تو بیع مذکور مشتری کے قبضہ میں مضمون ہے یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کرے اور بیع تلف ہو تو مشتری  
 اس کی قیمت کا خاص ہوگا جیسے مال مفصوب بقبضہ فاصب ہوتا ہے پس مشتری کا قبضہ معتبر ہے کیونکہ وہ اس قبضہ کے  
 ذریعہ سے حفاظت پر قادر ہے۔ قال ومن کان فی یدہ دار فوجد فیہا قتیلاً لم تعقله العاقلۃ حتی تشہد  
 الشہود انہا للذی فی یدہ لانہ لا بد من الملک لصاحب الید حتی تنقل العواقل عنہ والید وان  
 کانت دلیلہ علی الملک ولكنها محتملة فلا تکفی لا یجاب الدیۃ علی العاقلۃ کما لا تکفی الاستحقاق لثغفۃ



یہ فی الدار المشفوعة فلا بد من اقامۃ البینۃ۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان جو حسین ایک مقتول پایا  
اور قابض کی مددگار برادری نے اُسکی ملکیت سے انکار کیا تو مددگار برادری دیت کی ضمانت ہوگی جب تک گواہوں  
یہ گواہی نہ دیں کہ یہ مکان اسی قابض کی ملکیت ہے کیونکہ مددگار برادری کے ضمانت ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض ہکا مالک  
ہو اور قبضہ ظاہری اگرچہ ملکیت کی دلیل ہو لیکن اس میں احتمال ہو تو مددگار برادری پر دیت واجب ہونے کے واسطے  
کافی ہوگی جیسے مکان مشفوعہ میں شفعہ حاصل کرنے کے واسطے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے تو گواہی قائم کرنا ضروری  
قال وان وجد قلیل فی سفینۃ فالقسامۃ علی من فیہا من الزکارب والملاحین لانہما فی الیدیم  
واللفظ یشمل اربابہما حتی تجب علی الارباب الذین فیہا و علی السکان وکذا علی من یدہا المالك  
فی ذلک وغیر المالك سوار وکذا العجلۃ و ہذا علی ما روی عن ابی یوسف رحمہما اللہ والفرق لہما  
ان السفینۃ تنقل وتحول فیعتبر فیہا الید و دون المالك کافی الدیۃ بخلاف المحلۃ والدائر لا تنہا لا  
تنقل۔ اور اگر کشتی میں کوئی شخص مقتول پایا گیا تو کشتی میں جو لوگ سوار یا اسکے طراح ہیں اُن پر قسامت واجب ہوگی  
کیونکہ کشتی مذکور کے قبضہ میں ہے اور واضح ہو کہ لفظ مذکور مالکان کشتی کو بھی شامل ہے حتیٰ کہ قسامت اُن مالکان کشتی  
پر بھی واجب ہوگی جو اس کشتی میں ہیں اور اُن لوگوں پر بھی جو سوار ہیں اور اسی طرح اُن لوگوں پر بھی جو کشتی کھینچنے میں  
اس میں مالک وغیر مالک برابر ہیں۔ اور اسی طرح گاڑی و پہلی کا حال ہے اور واضح ہو کہ یہ حکم بنا برودایت ابو یوسف رحمہ  
کے ظاہر ہے۔ (اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کشتی و مکان میں فرق کرنا بڑھ گیا) اور فرق کی تقریر ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے  
جو اپنی جگہ سے منتقل و محول ہوتی ہے تو اس میں بدون ملکیت کے خالی قبضہ معتبر ہے جیسے ہاؤس کی صورت میں مذکور ہوا ہے  
بخلاف محلہ و مکان کے کہ وہ منتقل و محول نہیں ہوتا ہے۔ قال وان وجد فی مسجد محلۃ فالقسامۃ علی اہلہا  
لان التذیر فیہ الیہم وان وجد فی المسجد الجامع او الشارع الا عظم فلا قسامۃ فیہ والدیۃ علی بیت المال  
لانہ للعامة لا یخص بہ واحد منهم وکذا الجسور للعامة و مال بیت المال مال عامۃ المسلمین۔ اور اگر کسی  
محلہ کی مسجد میں مقتول پایا گیا تو اس مسجد و اُن پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ اس مسجد کی تدبیر انھیں لوگوں کی دلائت  
میں ہے اور اگر جامع مسجد یا شارع عام پر مقتول پایا گیا تو اس میں قسامت نہیں ہو سکتی اور اُسکی دیت بیت المال پر جمے  
ہوگی اس واسطے کہ جامع مسجد یا شارع عام تو عام لوگوں کے واسطے ہے انھیں کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور اسی طرح  
عام ہنرون یا دریاؤں کے بل بھی عام لوگوں کے واسطے ہیں اور بیت المال کا مال بھی عام لوگوں کا مال ہے ورنہ  
پس اُسکی دیت عام مال سے دی جائیگی۔ ولو وجد فی السوق ان کان مملوکا فعند ابی یوسف تجب علی  
السکان و عندہما علی المالك وان لم یکن مملوکا کالشوارع العامة التی یبیت فیہا فعلی بیت المال  
لانہ لجماعۃ المسلمین۔ اور اگر مقتول مذکور کسی بازار میں پایا گیا پس اگر یہ بازار ملوک ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک  
ساکنین بازار پر واجب ہے (لو مالک ہوں یا نہ ہوں) اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہے اور اگر  
اگر یہ بازار ملوک نہ ہو جیسے وہ بازارین و شوارع عامہ پر بنائی گئی ہوں تو دیت بیت المال پر واجب ہے اس واسطے کہ بازار  
مذکور عامہ مسلمانوں کے واسطے ہے۔ ولو وجد فی السجن فالدیۃ علی بیت المال و علی قول ابی یوسف ج  
الدیۃ والقسامۃ علی اہل السجن لانہم سکان و دلائتہ التذیر الیہم والظاهر ان القتل حصل منهم وہما  
یقولان ان اہل السجن مقہورون فلا یتناصرون فلا یتعلق بہم ما یجب لاجل انصرق ولا نہ ہی استیفا  
حقوق المسلمین فاذا کان غنمہ لیسوا فغرمہ یجب علیہم قالوا و ہذا فریۃ المالك و الساکن وہی مختلف



فیہا میں ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم۔ اور اگر قید خانہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو اسکی دیت بیت المال پر واجب  
 ہوگی اور امام ابو یوسف کے قول پر قنات اور دیت قید خانہ والوں پر واجب ہوگی کیونکہ یہی لوگ وہاں کے رہنے والے  
 ہیں اور انہیں پر تدبیر ہوئی ہے اور ظاہر ہے قتل انہیں کی ذات سے واقع ہوا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قید خانہ  
 والے خود مقہور و مجبور ہیں قودہ باہم مددگاری نہیں کر سکتے پس جو چیز جو مدد و حرک کرنے کے واجب ہوتی ہے وہ ان لوگوں  
 سے متعلق نہ ہوگی یعنی قنات و دیت بھی متعلق نہ ہوگی کیونکہ وہ مدد کرنے کی تقصیر سے واجب ہوتی ہے اور اس دلیل سے  
 کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لیے بنایا گیا ہے تو جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو قید خانہ  
 کی وجہ سے جو بار لازم آوے وہ عام مسلمانوں پر ہوگا یعنی بیت المال سے دلایا جائیگا۔ مثلاً نفع نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ  
 و ابو یوسف کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قنات و دیت مالک مکان پر واجب ہوتی ہے بقول ابی حنیفہ اور  
 رہنے والوں پر واجب ہوتی ہے بقول ابو یوسف پس قید خانہ کا مسئلہ اسی اصل کی ایک فرع ہے۔ قال وان وجد  
 فی برجہ لیس بقبرہا عمارۃ فهو ہدر و تفسیر القرب ما ذکرنا من استماع الصوت لانه اذا کان بہنم  
 الحالۃ لا یحقق الغوث من غیرہ فلا یوسف احداً لتقصیر و ہذا اذا لم تکن مملوۃ لاحدا ما اذا کانست  
 فالمریۃ والقنات علی عاقلۃ۔ اور اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جسکے قریب میں آبادی نہیں ہے تو سکا فون راجحان  
 ہے اور قریب کے معنی ہننے اور پر بیان کیے کہ وہاں تک آواز نہ آئے دوسری اور دلیل یہ ہے کہ جب مقتول کسی  
 حالت میں پایا گیا کہ اسکو قریب آبادی نہیں پہنچ سکتا تو کوئی شخص تقصیر یا نہیں ہو سکتا یہ سب اس صورت میں کہ جان  
 پایا گیا نہ زمین کسی کی ملک نہ ہو اور اگر کسی کی ملک ہو تو قنات و دیت اسی کی مددگار برادری پر ہوگی۔ وان وجد  
 بین قریبین کان علی اقربہما وقبر میناہ وان وجدنی وسط الفرات لیر بہ المار فهو ہدر لانه لیس  
 فی ید احدہما فی ملک۔ اور اگر مقتول دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تو دونوں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی  
 پر قنات و دیت ہوگی اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر درمیانے فرات کے بیچ میں پایا گیا جسکو پانی  
 بہا لے رہا ہے جانتے ہو تو اسکا فون مانگان ہے کیونکہ اسکا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہے۔ وان کان  
 محتباً بالشاطی فهو علی اقرب القری من ذلک المکان علی التفسیر الذی تقدم لانه اخص بنصرۃ  
 ہذا الموضع فهو کالموضوع علی الشط والشط فی ید من ہو بقرب منہ الا تری انہم یستقون منہ الماء  
 و یردون بہا ہم فیہا بخلاف النہر الذی یستحق بہ الشفعۃ لاختصاص اہلہا بہ لقیام یدہم علیہ  
 فکون القنات والدریۃ علیہم۔ اور اگر قبیل مذکور قدرتی دریا کے کنارے اٹا ہو تو وہاں سے جو آبادی سب سے  
 زیادہ نزدیک ہو انہیں پر دیت واجب ہوگی اور نزدیک کے وہی معنی ہیں جو پہلے اور پر بیان کیے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے  
 کہ یہی لوگ اس مقام کی نصرت کے واسطے اخص ہیں تو مقتول مذکور کو بائیں دے برکھا ہے اور کنارہ اس قوم کے تقرب  
 میں ہے و اس سے بہت قریب ہو گیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ لوگ اس سے پانی لیتے اور اپنے جانوروں کو وہاں پانی پلاتے  
 لے لے ہیں دیس درمیان میں بہتے ہوئے اور کنارے لگے ہوئے کافرق صرت قدرتی دریا سے کان میں ہے جو ملک  
 خاص نہیں بخلاف اس نہر کے جسکے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے قریب زمین لوگوں کے واسطے ہے انہیں پر قنات  
 و دیت واجب ہوگی کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے اختصاص ہے کہ نہر کا قبضہ اس پر قائم ہے۔ قال وان ادعی  
 اولی علی واحد من اہل الملکۃ بعدہ لم یقطع القنات علیہم وقد ذکرنا فیہ القیاس والاستحسان  
 وان ادعی علی واحد من غیر ہم سقطت غنم و وجہ الفرق قریب میناہ من قبل و ہوان وجوب القنات



علیہم دلیل علی ان القاتل منهم فتعینہ واحد منهم لاینافی اعتبار الامر لانه منهم بخلاف ما اذا عین من غیرہم لان ذلك بیان ان القاتل ليس منهم وهم انما یغرمون اذا کان القاتل منهم لگوینم قتله تقدیرہم  
 حیث لم یأخذوا علی ید الظالم ولان اهل المحلة لا یغرمون بحج و ظهور القاتل بین اظهرہم الا بدعوی  
 الولی فاذا ادعی القتل علی غیرہم امتنع دعواه علیہم وسقط نفقہ شرطہ۔ اگر دلی نے اہل محلہ میں سے  
 کسی شخص معین پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط نہوگی اور ہم اسکو سابق من بیان کو چکے اور ہم نے اس میں کیا  
 و استخنان بھی بیان کر دیا ہے۔ اور اگر دلی مقتول نے سولے اہل محلہ کے کسی پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط  
 ہو جائیگی اور ہم نے وجہ فرق کو سابق میں بیان کر دیا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اہل محلہ پر قسامت واجب ہوتا اس امر کی دلیل  
 ہو تاکہ قاتل انھیں لوگوں میں سے ہو پس اگر دلی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی کو معین کیا تو یہ اعتبار امر کے منافی  
 نہیں ہے کیونکہ یہ شخص بھی انھیں لوگوں میں سے ہے بخلاف اسکے اگر دلی مقتول نے سولے اہل محلہ کے کسی اور کو معین  
 کیا تو قسامت اسوجہ سے ساقط ہو جائیگی کہ دلی مقتول کا غیر شخص کو معین کرنا اس امر کا بیان ہے کہ قاتل مذکور ان لوگوں  
 میں سے نہیں ہے حالانکہ اہل محلہ اسی وقت دیت کا تادان اٹھا دینگے کہ جب قاتل انھیں میں سے ہو کیونکہ یہ لوگ نفقہ  
 قاتل ہو جائینگے کیونکہ انھوں نے ظالم کا ہاتھ نہیں بکڑا۔ اور اس دلیل سے کہ اہل محلہ خالی اس بات پر کہ مقتول انھیں  
 پایا جاوے ضامن نہیں ہوتے مگر بدعوی دلی یعنی محلہ میں مقتول پایا جاوے اور باوجودیکہ دلی دعوی کرے تب  
 دے لوگ ضامن ہوتے ہیں جب دلی نے سولے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعوی کیا تو اہل محلہ پر دلی کا دعوی سے  
 امتنع ہو گیا اور تادان ساقط ہو گیا کیونکہ تادان کی شرط نہیں پائی جاتی ہے۔ قال واذا التقی قوم بالسیوف  
 فاجلوا عن قتل فهو علی اہل المحلة لان القاتل بین اظهرہم والحفظ علیہم الا ان یدعی الاولیاء  
 علی اولئک او علی رجل منهم بعینہ فلم یکن علی اہل المحلة شئی لان ہذہ الدعوی تضمنت برأ قاتل  
 المحلة عن القسامۃ۔ اور اگر ایک قوم کے لوگ باہم تلواروں سے بھڑے پھر جدا ہوئے پس ایک قاتل چھوڑ گئے تو اسکی  
 دیت اہل محلہ پر واجب ہوگی اسواسطے کہ قاتل انکے درمیان پایا گیا اور حفاظت انھیں لوگوں پر واجب تھی لیکن اگر اولیاء  
 مقتول اس بھڑنے والی قوم پر دعوی کریں یا انھیں سے کسی ایک شخص معین پر دعوی کریں تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا  
 کیونکہ دعوی مذکور اس امر کو تضمن ہے کہ اہل محلہ اس سے بری ہیں۔ قال ولا علی اولئک حتی یقیموا البینۃ  
 لان بحج الدعوی لا یثبت الحق للحدیث الذی رویناہ اما یسقط بہ الحق عن اہل المحلة لان قولہ  
 حجة علی نفسه ولو وجد قاتل فی معکرا قاموا بفلاة من الارض لایک لحد فیہا فان وجدہ  
 محمداً ہو قسطا فلعن من یسکنہا الدنۃ والقسامۃ وان کان خارجا من القسطا فلعن اقرب  
 الاخبة اعتبارا للید عند الغدام الملک وان کان القوم لقوا قتالا ووجد قاتل بین اظهرہم  
 فلا قسامۃ ولادیۃ لان الظاہر ان العدو قتل فکان ہذا وان لم یلقوا عدوا فلعن ما بیناہ وان کان  
 للارض مالک فالعسکر کالسکان فحجب علی الممالک عند ابی حنیفۃ رحمہم خلا فالابی یوسف رحمہم وقد ذکرنا  
 اور جیسے اہل محلہ پر دیت نہیں اسی طرح جو قوم کے تلواروں سے بھڑی تھی اس پر بھی دیت واجب نہوگی بیان تک کہ اولیاء  
 مقتول انکے قتل کرنے پر گواہ قائم کریں اسواسطے کہ خالی دعوی سے حق نہیں ثابت ہوتا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے  
 اوپر روایت کی ہے کہ دعوی پر گواہ لازم ہیں) لیکن دعوی مذکور کی وجہ سے اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائیگا  
 یعنی جب دلی مقتول نے اس قوم پر ایک معین پر اس قوم سے دعوی کیا تو اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائیگا اور



کہ ملی مذکور کا دعویٰ اسکی ذات پر محبت ہو (اور جب اسے اہل محلہ کو اس دعویٰ سے بری کیا تو وہ بری ہو گئے)۔ اگر کوئی شخص کسی لشکر گاہ میں مقتول پایا گیا جنھوں نے ایک جنگل میں جو کسی کی ملکیت خاص نہیں ہے پڑا دیا تھا تو دیکھا جاوے کہ اگر مقتول مذکور کسی ڈیرے یا خیمہ میں ملا ہو تو اس خیمہ ڈیرے کے رہنے والوں پر دیت و قسامت واجب ہوگی اور اگر ڈیرے سے باہر مقتول ملا تو مقتول سے جو خیمہ سب سے قریب ہوا پر دیت و قسامت ہوگی کیونکہ جب ملک گذار ہو تو قبضہ اعتبار کیا جاوے یعنی دسترس اس مقام تک پہنچتا ہو اور اس میں یہ خیمہ سب سے قریب ہو۔ اور اگر اہل نظر نے دشمن سے مقابلہ کیا ہو اور مقتول پایا گیا تو قسامت و دیت نہیں ہے اس واسطے کہ لہذا ہر اسکو دشمنوں نے قتل کیا ہو تو خون رائیگاں جا گیا یعنی کفار کے جہاد کا ثواب ہو مگر دنیاوی دیت وغیرہ نہ ہوگی اور اگر انھوں نے دشمن سے مقابلہ نہیں کیا تو اس میں بھی تفصیل دیکھی جاوے جو اوپر مذکور ہوئی یعنی خیمہ میں پایا گیا یا خیمہ سے باہر ہو۔ اور اگر اس زمین کا کوئی مالک خاص ہو تو لشکر مذکور بمنزلہ اس زمین کے رہنے والوں کے ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مالک پر دیت و قسامت ہے اور ابو یوسف رحمہ نے اس میں خلاف کیا اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مالک کے ساتھ ساکنین بھی داخل قسامت ہونگے۔ قال واذا قال المستخلف قتل فلان استخلف بالقتل ما قتل ولا عرف قاتلا غیر فلان لانه یرید اسقاط الخصم عن نفسه لقوله فلا یقبل فیخلف علی ما ذکرنا لانه لما اقر بالقتل علی واحد صار استثنی عن الیمن فبقی حکم من سواه یمحلف علیہ۔ اگر ایک شخص کو قسم دلائی گئی پس اُس نے کہا کہ اس مقتول کو فلان شخص نے قتل کیا ہے تو اس سے قسم بجا نیکی کہ واسطہ میں نہیں قتل کیا اور نہ میں اسکا کوئی قاتل سواے فلان کے جانتا ہوں یعنی اُس سے قسم ساقط نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات سے خصومت دور کرتا جا رہا ہے یہ کہہ کر کہ اُسکو فلان شخص نے قتل کیا ہے تو خالی قول قبول نہ ہوگا پس بطریقہ مذکورہ بالا اس قسم بجا نیکی یعنی قسم میں فلان شخص کا استثناء کر کے بغیر قسم بجا نیکی اسواسطے کہ جب اُس نے ایک شخص پر قتل کا قرار کیا تو وہ اسکی قسم سے استثنی ہوا پس بغیر قسم کا حکم باقی رہا تو اب قسم بجا نیکی۔ قال واذا شهد اثنان من اہل المحلۃ علی رجل من غیر ہم انہ قتل لم تقبل شہادتهما و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا تقبل لانہم کانوا اخر ان بصیر و اخصاء و قد بطلت العرضۃ بدعوی الولی القتل علی غیر ہم فقبل شہادتهم کا دلیل بخصوصیتہ اذا عمل قبل الخصومتہ ولہ اہم خصماء بانزالہم قاتلین للتقصیر الصادقینم فلا تقبل شہادتهم فان خرجوا من جماعۃ الخصوم کا لوصی اذا خرج من الوصایۃ بعد ما قبلہا ثم شہد قال رضی اللہ عنہ و علی علیہ السلام ہذا یتخرج کثیر من المسائل من ہذا الجنب۔ اگر ایسا ہو کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور ولی ان پر مدعی نہیں بلکہ غیر مدعی ہو پس اس محلہ کے دو شخصوں نے اس شخص مدعا علیہ پر جو اسے خارج ہو گا وہی دی کہ اُس نے قتل کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ گواہی قبول ہوگی اسواسطے کہ اہل محلہ مدعا علیہم بنے کے واسطے نشانہ تھے لیکن بغیر مدعا علیہم قرار پانے کے وہ اس نشانہ سے خارج ہو گئے اسوجہ سے کہ ولی مقتول نے انکو جھوٹ کر غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تو انکی گواہی قبول ہوگی جیسے وکیل خصوصیت کہ اگر وہ خصوصیت سے جھوٹا معزول کر دیا جائے تو اسی مقدمہ میں اسکی گواہی قبول ہوتی ہے یعنی مثلاً کسی مقدمہ میں زید کو وکیل کیا کہ بکر پر دعویٰ کرے مگر بکر زید نے دعویٰ نہیں کیا تھا کہ اُسکو معزول کر دیا پھر اسی مقدمہ میں زید کو گواہ بنایا تو گواہی قبول ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل محلہ بوجہ تفصیر حفاظت کے بمنزلہ قاتلون کے ہو کر مدعا علیہم ہو چکے اگرچہ ولی مقتول کے خارج کرنے سے وہ مدعا علیہم ہونے سے خارج ہو گئے تاہم انکی گواہی اس مقدمہ میں قبول نہ ہوگی جیسے غرضی



اگر وصایت قبول کرنے کے بعد خارج ہو گیا مثلاً قیم باغ ہو یا قاضی نے معزول کر دیا پھر جسے متعلقات وصایت میں سے کسی معاملہ میں گواہی دینی تو اسکی گواہی قبول نہیں ہوتی اور شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ انھیں مدون اہلون پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں۔ یعنی صاحبین رحمہ نے اسکو معزول وکیل خصوصیت پر قیاس کیا جسے ہنوز دانش نہیں کی اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسکو معزول وصی پر قیاس کیا جو وصیت قبول کر چکا ہے اور اصل اختلاف یہ ہے کہ صاحبین کی رائے میں اہل محلہ مدعا علیہم ہوتے کے واسطے نشانہ بننے سے پہلے خارج ہو گئے اور امام ابو حنیفہ کی رائے میں یہ لوگ در واقع مدعا علیہم ہو گئے مگر دلی مقتول نے خارج کر دیا پس انھیں مدون اہلون پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جنہیں امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف ہو گا۔ قال ولو ادعی علی واحد من اہل المحلۃ بعینہ فشهد شاہدان من اہلہا علیہ لم تقبل الشہادۃ لان الخصومت قائمۃ مع الكل علی ما بیناہ والشاہد یقطعہا عن نفسه فکان منہما وعن ابی یوسف رحمہ ان الشہود یقبلون بالحد ما قتلناہ ولا یزادون علی ذلک لانہم اخبروا انہم عرفوا القتال سادرا اگر دلی مقتول نے اہل محلہ میں سے ایک شخص معین پر دعویٰ کیا پھر اہل محلہ میں سے دو شخصوں نے اس مدعا علیہ پر قتل کی گواہی دی تو انکی گواہی قبول نہوگی اسواسطے کہ موافق بیان مذکورہ بالا کے کل اہل محلہ کے ساتھ خصوصیت قائم ہے اور گواہ اسکو اپنی ذات سے دفع کرنا چاہتا ہے تو وہ سہم ہو گا اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف یہ قسم لیا جائیگی کہ واسطہ ہمارے ہمارے قتل نہیں کیا اور اس سے زیادہ قسم نہیں لیا جائیگی کہ ہم اسکا قاتل نہیں پہچانتے کیونکہ وہ بیان کر چکا کہ ہم قاتل کو پہچانتے ہیں۔ قال ومن خرج فی قبیلۃ فقتل لے اہل فمات من تلک الجراحۃ فان کان صاحب فراش حتی مات فالقساتۃ والدیۃ علی القبیلۃ وذا قول ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لاقساتۃ ولادیۃ لان الذی حصل فی القبیلۃ او المحلۃ ما دون النفس ولا قساتۃ فیہ فصار کما اذا لم یکن صاحب فراش ولہ ان الجرح اذا لم یصل بہ الموت صار قتلًا ولہذا وجب القصاص فان کان صاحب فراش اضعیف الیہ وان لم یکن احتل ان یكون الموت من غیر الجرح فلا یلزم بالشک۔ اگر ایک محلہ میں ایک شخص مجروح ہو کر اپنے گھر اٹھا گیا پھر وہ اسی زخم سے مر گیا پس اگر برابر وہ بستر پر پڑا رہا یا ہانگ کر گیا تو قسات و دیۃ اسی محلہ والے قبیلہ پر واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ قسات و دیۃ کچھ نہیں ہے کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو بات بانی گئی وہ جان جلنے سے کم ہے یعنی فقط جراحت ہے حالانکہ ایسی حالت میں قسات نہیں واجب ہوتی جیسے اگر مجروح مذکور برابر بستر پر نہیں پڑا نہ تو بالاتفاق قسات و دیۃ نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جراحت اگر ایسی ہو جسکے ساتھ موت لاحق ہو گئی تو وہ قتل ہو جاتی ہے اور اسی صحت سے قصاص واجب ہوتا ہے پس دیکھا جائے کہ وہ برابر بستر پر پڑا رہا یا ہانگ کر مر گیا تو یہ موت اسی زخم کی جانب منسوب ہوگی یعنی گویا وہ اس محلہ میں قتل ہوا تھا اور اگر ایسا نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید سوائے زخم کے دوسری وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو وجہ شک کے قسات و دیۃ لازم نہوگی۔ ولو ان رجلاً معہ جرح بہ رفق حملہ انسان لے اہل فمات یوما و یومین ثم مات لم یضمن الذی حملہ لے اہل فی قول ابی یوسف رحمہ فی قیاس قول ابی حنیفہ رحمہ یضمن لان یدہ بمنزلۃ المحلۃ فوجودہ جریحانی یدہ کو وجودہ فیہا وقد ذکرنا وجہی القویین فیما قبلہ من مسألۃ القبیلۃ ولو وجد الرجل قتیلًا فی دار نفسه فدیۃ علی عاقلۃ لورثۃ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف رحمہ و محمد وزفر رحمہ لاشئ فیہ لان الدار فی یدہ حین وجد الجرح فیجمل کانه قتل نفسه فیکون



ہدراولہ ان القصاصۃ انما تجب بنار علی ظہور القتل ولہذا لا یدخل فی الدیۃ من مات قبل ذلک  
وحال ظہور القتل الدار للورثۃ فتجب علی عاقلۃہم بخلاف المکاتب اذا وجد قتیلاً فی دار لنفسہ لا  
حال ظہور قتله یقتل الدار علی حکم لکۃ فیصیر کأنہ قتل لنفسہ فہی ردوہ ولو ان رجلین کانانی بیت  
ولیس معہما ثالث فوجد احدهما مذبوحاً قال ابو یوسف رحمہما رحمۃ اللہ علیہما لا یقتل  
انہ قتل لنفسہ ویقتل انہ قتل الآخر فلا یضمنہ بالشک ولابی یوسف رحمہما ان الطاہر ان الانسان لا یقتل  
لنفسہ فکان التوہم ساقطاً کما اذا وجد قتیلاً فی محلۃ۔ اگر ایک شخص مجروح میں رہتی جان ہو کہ اسکو کوئی شخص  
اٹھا کر اس کے اہل و عیال میں لے گیا پس وہ ایک یا دو دن ٹھہر کر مر گیا تو جو شخص اسکو اس کے گھر اٹھا لے گیا جو وہ ابو یوسف  
کے قول میں ضامن نہوگا اور ابو حنیفہ رحمہ کے قول کے قیاس پر ضامن ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص  
کی پیٹھ پر لدا ہوا ایک مجروح پایا گیا جسکو لادنے والا مجروح کے گھر کی طرف لے جاتا تھا حتیٰ کہ وہ بستر ہی پر بٹھا ایک  
یا دو دن کے مر گیا تو بقول ابو یوسف رحمہ لادنے والا ضامن نہیں ہے اور بقیاس قول ابی حنیفہ رحمہ ضامن ہے جبکہ  
مجروح کو خود آمد رفت کی قدرت ہو۔ کما فی المبسوط۔ کہ۔ اس واسطے کہ لادنے والے کا ہاتھ ہنوز محلہ کے ہر دوسرے  
ہاتھ میں مجروح پایا جاتا جیسے محلہ میں مجروح ملنا یکساں ہے اور ہم نے اوپر قبیلہ و محلہ کے مسئلہ میں دو وزن لوگوں کی وجہ  
بیان کر دی ہے۔ اور اگر مجروح مذکور کو آمد رفت کی قدرت ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی لادنے والے پر  
کچھ نہوگا۔ کہ۔ اگر ایک شخص اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا گیا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس کے وارثوں کے واسطے اسکی  
دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور ابو یوسف رحمہ و محمد و زفر رحمہ کے نزدیک اسکی بابت کچھ واجب نہیں ہے اس واسطے  
کہ مجروح ہونے کے وقت یہ مکان اسی کے قبضہ میں تھا تو ایسا قرار پایا جائیگا کہ گویا اُس نے اپنے آپ کو قتل کیا پس اسکا  
خون رائیگان ٹھہریگا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ قصاصت تو اسی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ قتل ظاہر ہو لہذا  
قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو گمدگار برادری میں سے مر جاوے وہ دیت میں شامل نہیں ہوتے ہیں اور یہاں قتل  
ظاہر ہونے کے وقت مکان مذکور اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے تو وارثوں کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب  
ہوگی (بھریہ حکم آزاد کی صورت میں ہے) بخلاف مکاتب کے جبکہ وہ اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا جاوے تو اسکا خون  
رائیگان ہے کیونکہ اسکا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اسکی ملکیت کے حکم پر مانتی ہے تو گویا اُس نے اپنی ذات کو قتل کیا  
تو اسکا خون رائیگان ہوا۔ اور بعد ظہور قتل مکاتب کے مکان مذکور اس کے حکم ملکیت پر اسوجہ سے باقی ہے کہ  
عقد کنیت اب بھی باقی ہے۔ کہ۔ اور اگر ایک کو ٹھہری میں دوسرا شخص ہون حالانکہ اس کے ساتھ کوئی تیسرا شخص نہیں ہو  
ہے ان دو وزن میں سے ایک شخص ذبح کیا ہوا پایا گیا تو ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ دوسرا شخص دیت کا ضامن ہوگا اور  
امام محمد نے کہا کہ نہیں ضامن ہوگا کیونکہ شاید اُس نے اپنی جان کو خود قتل کیا ہو اور شاید اسکو دوسرے نے ذبح کیا ہو  
پس شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں کر سکتے یعنی جبکہ وہ محض انکار کرتا ہو۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کی  
دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال شاہد ہے کہ آدمی اپنے آپ کو قتل نہیں کرتا تو وہم مذکور ساقط ہے جیسے کوئی شخص کسی محلہ میں  
مقتول پایا گیا تو وہم ساقط ہے۔ یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق اہل محلہ پر قصاصت واجب  
ہوتی ہے حالانکہ وہاں بھی یہ وہم موجود ہے کہ شاید اُس نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا ہو پس یہاں بھی یہ وہم ساقط ہے لیکن  
تصاص ساقط ہونے کے واسطے یہ وہم مستبر ہے پس ہمنے دوسرے شخص کو بوجہ اس وہم کے قصاص سے بری کیا تو  
دیت واجب ہوئے کے حق میں یہ وہم معتبر نہوگا پس دیت واجب ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ ابنا و باسین مذکور ہو کہ



عور میں داخل قسامت عین میں حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر نہ کور ہوا اس میں عورت پر قسامت مذکور ہو لیکن اثر مذکور میں عورت پر قسامت اسی وقت ہو کہ اس کے عشرہ میں سے کوئی نہ تھا اور تعلیم اس بار میں واجب ہو لہذا ہم بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو وجد قتیل فی قریۃ لامرأة فعند ابی حنیفۃ ومحمد رحم القسامۃ علیہا تکرر علیہا الا یمان والدیۃ علی عاقلتها اقرب القبال الیہما فی النسب وقال ابی یوسف رحم القسامۃ علی العاقلۃ ایضاً لان القسامۃ انما تجب علی من کان من اہل النصرۃ والمرأة لیست من اہلہا فاشبہت انصبی ولہما ان القسامۃ لنفی التیمۃ وثیمۃ القتل من المرأة ستحقۃ قال المتأخرون ان المرأة تدخل مع العاقلۃ فی التحمل فی ہذہ المسالۃ لانا انزلنا ہا قاتلۃ والقاتل یشارک العاقلۃ ولو وجد رجل قتیلۃ فی ارض رجل ابے جانب قریۃ لیس صاحب الارض من اہلہا قال ابو علی صاحب الارض لانی حق بنصرۃ ارضہ من اہل القریۃ۔ ایک عورت کی ملک ایک گاؤں ہے جس میں ایک شخص مقتول پایا گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہوگی کہ اس عورت سے بچا جس میں کمر لجا بیٹگی پھر دیت مقتول اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی جسکو عاقلہ کہتے ہیں اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو نسب میں بہ نسبت دیگر قبائل کے اس عورت سے زیادہ قریب ہو۔ اور ابو یوسف رحم نے فرمایا کہ دیت کی طبع قسامت بھی اس عورت کی عاقلہ برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ قسامت تو ایسے شخصوں پر واجب ہوتی ہے جسکو نصرت و مددگاری کی لیاقت ہو اور عورت میں یہ لیاقت نہیں ہے تو وہ بچہ کے مشابہ ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ قسامت اس واسطے واجب ہوتی ہے کہ قتل کی تمت دور ہو اور عورت میں تمت قتل موجود ہے قناس سے قسم بھی لجا سکی اور گاؤں بھی اسی کی ملک ہے۔ مشائخ متأخرین نے کہا کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہوگی کیونکہ ہم نے اس عورت کو بمنزلہ قاتل قرار دیا ہے اور قاتل ہمیشہ عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے۔ اور اگر گاؤں کے کنارے ایک شخص کی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا حالانکہ مالک زمین اس گاؤں کا رہنے والا نہیں ہے تو قسامت دیت مالک زمین ہی پر واجب ہوگی اس واسطے کہ گاؤں والوں کی بہ نسبت مالک زمین پر اپنی زمین کی مددگاری کا دباہہ استحقاق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## کتاب المعامل

ای کتاب اہل مسائل کے بیان میں ہے۔

چونکہ اقسام قتل میں سے قتل خطا کا موجب یہ بیان کیا کہ عاقلہ برادری پر دیت واجب ہوتی ہے پھر وہ سب صورتیں بیان کیں جن میں دیت کو عاقلہ پر داشت کر سکی لیکن یہ باقی رہا کہ عاقلہ برادری کس کا نام ہے جس پر دیت واجب ہوتی ہے ان کے انواع و احکام بیان کرنا ضروری ہے۔ کما فی الشروع والحواشی۔ م۔ المعامل جمع معقلہ وہی الدیۃ۔ معاقل جمع معقلہ بنی الدیۃ ہے۔ وحسمی الدیۃ عقلاً لانہا تعقل الدمار من ان تسفک ای تسک۔ اور دیت کا نام عقل اس واسطے رکھا گیا کہ عقل کے نام روکنا و باندھ دینا کہ دیت بھی فوٹن کو بہانے سے عقل کرتی یعنی روکتی ہے۔ پس کیونکہ برادری ایک جماعت کثیر ہے جو اس بوجھ کو اٹھا دیگی تو وہ لوگ جسکی وجہ سے یہ بوجھ اٹھا دیں اسکو یہود و قتل سے مانع ہونگے تاکہ انکو یہ بوجھ اٹھانے پڑے اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کتاب ہذا میں معاقل یعنی دیت کا بیان نہیں بلکہ اہل معاقل یعنی دیت اٹھانے والوں کا بیان ہے۔ قال والدیۃ فی شبرہ العمد والنظائر کل دیت



بجب نفس القتل علی العاقلۃ۔ واضح ہو کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں دیت لازم آوے اور ہر دیت جو  
نفس قتل واجب ہو وہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے۔ اور نفس قتل کی دیت اس واسطے فرمائی کہ جو مال و جہ صلیح یا بدی  
عمد سے واجب ہو مثلاً قاتل عمد نے مقتول کے وارثین سے اسکے فون پر صلیح کر لی تو یہ خود قاتل پر ہی یا مثلاً باپ نے  
عمد آبیٹے کو قتل کیا حتی کہ بحق پدیری اسپر قصاص نہیں ہو سکتا اور دیت لازم آئی تو یہ باپ کے مال پر ہی اور اسکو  
عاقلہ برادری نہیں اٹھا دیگی۔ والعاقلۃ الذین یعقلون یعنی یو دون العقل و ہوا لدیہ۔ اور عاقلہ وہ لوگ ہیں  
جو عقل دین یعنی عقل ادا کرین اور عقل دیت ہے۔ وقد ذکرناہ فی الہیات۔ اور عقل کو ہم کتاب الہیات میں ذکر  
کر چکے ہیں کہ وہ کیا مقدار ہے اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے۔ رہا یہ کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوئی اور سہیز  
دلیل کون نفس ہے در بیان لازم آیا۔ والاصل فی وجوبہا علی العاقلۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث حل  
بن مالک رضی اللہ عنہ للاولیاء قوموا فذکوہ۔ اور اصل نفس اسکے عاقلہ پر واجب ہوئے ہیں قول آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم حل بن مالک رحمہ من اولیاء کے واسطے کہ تم کھڑے ہو پس اسکی دیت دو۔ یعنی حل بن مالک کے  
دو دون زوجہ میں سے ایک نے جو بخیہ اجنبی حاملہ سوت کے بٹ میں مار کر اسکے حل کو قتل کیا اور حاملہ بھی مر گئی تو  
آپ نے جنین کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا چنانچہ اسکی تخریج بمسوط او پر گزر چکی ہے اور اس میں یہ بھی ثابت  
ہو کہ قاتلہ کی مددگار برادری پر یہ حکم دیا تھا۔ اور قول اور عرب میں یہ دستور جاری تھا پس اسکو منسوخ نہیں فرمایا اور  
یہ شریعت حق ہو گئی اور اس بارہ میں سنن و آثار اور عمل صحابہ و تابعین وغامہ عرب علی التواہد اس کثرت و شہرت  
سے دارد ہے کہ فوارج گمراہوں کی رائے و قیاس کو کچھ بھی گنجائش نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ خطا دارا پناگاہ اٹھاتا ہے  
نہ دوسرے لوگ کہ اسکو قتل لے نے فرمایا۔ لا تزروا ذرۃ ذرۃ آخری۔ یعنی کوئی نفس گناہگار کسی دوسرے کا گناہ نہیں  
اٹھاتا ہے۔ جواب یہ کہ بیان مددگار برادری کی غفلت خود اسکا گناہ و قصور ہے اور دلیل قیاس بھی اسکو ثابت ہے۔  
ولان النفس محترمة لا وجہ الی الاہدار۔ اور اس تقریر سے کہ جو نفس مقتول ہو وہ بیگناہ محترم تھا اسکو ہل  
کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ والیخاطی معذور۔ اور جس سے چوک ہوئی وہ بھی معذور ہے۔ کیونکہ آدمی تو  
تصدیر پر اخذ ہوتا ہے اور اسنے مقتول کا قصد ہرگز نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسنے شکار کو تیرا تو اسکو بھی نہیں معلوم تھا  
کہ بیان کون اجل گرفتہ موجود ہے تو وہ بیچارہ معذور ہے اگرچہ اسقدر معذور ہو کہ اسنے احتیاط نہ کی پس بنظر جانبین  
مقتول کی دیت ہو اور خاطی پر تخفیف ہو کہ اسکی برادری ادا کرے۔ ولکن الذی قویٰ شبہ العمد نظر الی  
الایوفلا وجہ الی ایجاب العقوبۃ علیہ و فی ایجاب مال عظیم احیافہ و استیصالہ فیصیر عقوبۃ نقص  
الیہ العاقلۃ تنجیاً للتخفیف و انما خصوا بالنظم لانہ انما قصر القوۃ فیہ و ملک بالتصارہ و ہم العاقل  
فکانوا ہم المقصرین فی ترکہم مراقبۃ فخصوا بہ۔ اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہے جو شبہ عمد کا مرتکب ہو بنظر  
آنحضرت کے یعنی اگر قاتل اس قابل نہ تھا کہ غائب اس سے قتل واقع ہو تو اسپر بھی سزا واجب کرنے کی کوئی وجہ  
نہیں ہے رہا مال عظیم واجب کرنا یعنی مال دیت تو اس میں اسکی برادری اور سخت نگی ہے یہ بھی اسکے حق میں عذاب  
ہو جائیگی تو دیت ادا کرنے میں اسکے ساتھ عاقلہ برادری شامل کر دی گئی تاکہ اس معذور کے حق میں تخفیف ہو  
اور عاقلہ کی خصوصیت اسواسطے کی گئی کہ قاتل کی تفسیر وجہ اپنے ہاتھ کثوت کے تھی اور عاقل برادری کی تفسیر  
وجہ حرک لغیرت کے تھی یعنی انبر واجب تھا کہ ایسے خطا و فعل سے روکتے حالانکہ انھوں نے یہ کام حرک کا وہ  
حرک کی وجہ سے بھی خطا دار ٹھہرے تو تادان دیت میں بھی اسکے ساتھ ملائی گئی۔ قال والعاقلۃ اہل الی



ان کان القائل من اهل الديوان يؤخذ من عطاياهم في ثلاث سنين و اهل الديوان اهل الرايات  
و هم بخش الذين كتبوا اسمهم في الديوان و هذا عندنا و قال الشافعي رح الدية على اهل العشيرة  
لانه كان كذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نسخ بعده ولا نه صله و الاولى بها الاقار  
ولنا قضية عمر رضي الله عنه فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان و كان ذلك  
بمحضر من الصحابة من غير تكبير منهم و ليس ذلك نسخ بل هو تقرير بمعنى لان العقل كان على اهل العشرة  
و قد كانت بافواع بالقرابة و الحلف و الولاء و العدة و في عهد عمر رضي الله عنه قد صارت بالديوان و جعلها  
على اهل ابناء عالة المعنى و لهذا قالوا لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة و ان كان  
بالحلف فبالدية صله كما قال لكن ايجابها فيما هو صله و هو العطاء و اولى منه في اصول امورهم  
و التقدير بثلاث سنين مروى عن النبي عليه السلام و محلى عن عمر رضي الله عنه و لان الاخذ من  
العطاء للتخفيف و العطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة - و القائل کے عاقلہ کے اہل دیوان ہونے کے  
بشرطیکہ قائل اہل دیوان سے ہو پس اہل دیوان کے عطیات میں سے تین سال میں یہ دیت وصول کی جائیگی اور  
اہل دیوان سے مراد اہل رباہت میں یعنی وہ لشکر جنکے نام ایک دیوان میں لکھے گئے یعنی جس لشکر نے ایک  
جھنڈے کے نیچے جہاد کیا حتی کہ انکے واسطے سالانہ عطیہ درزق مقرر ہوا اور انکے نام ایک دفتر میں لکھے گئے تو یہ سب  
ایک ہی دیوان واسطے ہوا ہم اہل نصرت میں حتی کہ جب سال میں انکا عطیہ دیا جاوے تو اسی میں سے عقل کا حصہ وصول  
ہونا آسان ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجمع صحابہ میں مقرر کیا م - ہ - اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے - اور امام شافعی  
نے فرمایا کہ دیت مذکور قائل کے قبیلہ و کنبہ پر واقع ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یون ہی تھا  
اور بعد آپ کے نسخ نہیں ہو سکتا ہے - اور اس دلیل سے کہ دیت کی شرکت بطور صلہ ہے اور باہمی صلہ کے واسطے اہل قرابت  
اولیٰ ہیں اور جاری محبت اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کیونکہ جب آپ نے دواوین مقرر فرمائے تو ہر ایک کی  
دیت اسکے دیوان یعنی دفتر داون پر مقرر کی یعنی جنکے نام ایک دفتر میں ہیں انہیں سے جس کسی پر بار دیت لازم آوے تو  
اُسکی عاقلہ مددگار اسکے دیوان واسطے لوگ ہونگے اور یہ بات مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی دون اسکے  
کہ اس میں کسی سے انکار پایا جاوے - اور یہ قول کہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسخ نہیں ہو سکتا یہ نسخ نہیں ہے  
بلکہ معنوی تقریر ہے یعنی عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں انکو مستحکم مقرر کیا گیا ہے اس واسطے کہ عقل تو ہر شخص کی اسکے مددگاروں پر  
واقع ہوتی تھی اور مددگاری کئی طرح پر جاری تھی ایک بذریعہ قرابت کے یعنی محرم کے قرابتی اسکے مددگار ہوتے تھے - اور  
دوم بوجہ قسم کے یعنی جس شخص نے کسی قوم سے ہر حال میں ساتھ دینے کی قسم کر لی تو وہ لوگ اسکے مددگار ہوتے تھے -  
سوم بوجہ دلار کے یعنی جس غلام کو آزاد کیا تو وہ ہر حال میں انہیں کا ساتھی ہے - اور چہارم بوجہ شمار کے یعنی کوئی شخص کسی  
قوم میں جا کر رہا اور انہیں میں شمار ہو گیا اگرچہ انکی نسبت سے نہیں ان سب میں معنی عقل یہ ہیں کہ باہمی مددگاری  
ہو - پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں دیوان مقرر ہوئے تو بنظر معنی کے عقل و مددگاری اسکے دیوان والین پر  
ہو گئی و لہذا مثل نمٹنے فرمایا کہ اگر اس زمانہ میں کوئی قوم ایسی ہو کہ انکی باہم مددگاری بذریعہ حزنہ و پیشہ ہو تو اسکے قبیلہ ہونے  
اسکے عاقلہ ہونگے اور اگر بذریعہ باہمی قسم ہو جو لوگ ہم قسم ہیں وہی عاقلہ ہونگے - اور دیت بیشک ایک صلہ جیسا امام شافعی  
نے کہا پس وہ دیت ایسے ہی مال میں واجب ہوگی جو بطور صلہ ملتا ہے اور وہ سالانہ عطیہ ہے تو اصلی مال کی بہ نسبت عطیات  
میں واجب ہونا اولیٰ ہے - رہا تین سال کا اندازہ تو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور یہی ابن ابی شیبہ نے



حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور دلیل قیاس بھی اسکی شاہد ہے کہ عقیقہ میں سے لینا بظرف تخفیف ہے اور عقیقہ  
 ہر سال میں ایک بار ملتا ہے۔ فان خرجت العطا یا فی اکثر من ثلثہ او اقل اخذ منها محصول المقصود و  
 تاویلہ اذا كانت العطا یا للسنین المستقبلة بعد القضاء حتی لو اجتمعت فی السنین الماضیة قبل القضاء  
 ثم خرجت بعد القضاء لایؤخذ منها لان الوجوب بالقضای علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ ولو خرج  
 للقاتل ثلث عطا یا فی سنة واحدة معناه فی المستقبل یؤخذ منها کل الدیۃ لما ذکرنا و اذا کان جمیع  
 الدیۃ فی ثلث سنین فکل ثلث منها فی سنة وان کان الواجب بالفعل ثلث دیتۃ النفس او  
 اقل کان فی سنة واحدة و ما زاد علی الثلث الی تمام الثلثین فی السنة الثانیۃ و ما زاد علی ذلك  
 الی تمام الدیۃ فی السنة الثالثۃ و ما وجب علی العاقلۃ من الدیۃ او علی القاتل بان قتل الاب ابنہ  
 عمہ افوی مالہ فی ثلث سنین و قال الشافعی رحمہما وجب علی القاتل فی مالہ فحوال لان التاجیل  
 للتخفیف لتحمل العاقلۃ فلا یلحق بہ العمد المحض و لنا ان القیاس یا بآہ و الشرع ورد بہ مؤجلا فلا یعدہ  
 و لو قتل عشرة رجلا خطا فلیکل واحد عشر الدیۃ فی ثلث سنین اعتبارا للجزء بالکل اذ ہو بیل نفس  
 و انما یعتبر مدۃ ثلث سنین من وقت القضاء بالدیۃ لان الواجب الاصلی المثل و التحول الی القیمۃ  
 بالقضاء فیعتبر ابتداء و لم من وقتہ کما فی ولد المغرور۔ پھر اگر عطیات تین سال سے زیادہ یا کم من عطا ہوں تو  
 دیت انہیں میں سے بجا نیکی لینے مثلاً چھ برس میں عطا یا ہو میں تو ہر عقیقہ میں سے چھ حصہ دیت کا لیا جائیگا اور اگر  
 دو برس میں خارج ہو میں تو انہیں میں سے پوری دیت وصول کجا نیکی کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جائیگا اور اسکی  
 تاویل یہ ہے کہ جب یہ عطیات بعد حکم قضا کے آئندہ سالوں کے واسطے دی گئی ہوں تو انہیں میں سے دیت بجا نیکی حتی کہ  
 اگر حکم قضا سے پہلے چند سالوں کی عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر بعد حکم قضا کے یہ عطیات وصول ہو میں تو انہیں میں سے  
 دیت وصول نہیں کجا نیکی کیونکہ دیت کا واجب ہونا بعد حکم قضا کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے  
 اور اگر قاتل کے واسطے ایک ہی سال میں تین عطیات دی گئیں اسکے سنی یہ ہیں کہ بعد حکم قضا کے آئندہ کے واسطے  
 دی گئیں تو انہیں میں سے پوری دیت وصول کر بجا نیکی جیسا کہ بتنے اور بیان کیا ہے۔ اور واضح ہو کہ جب پوری دیت تین  
 برس کے اندر ہوئی تو ہر سال دیت میں سے ایک تہائی ہوگا اور اگر بالفعل تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہو  
 تو وہ ایک ہی سال میں لے لیا نیکی اور تہائی سے دو تہائی تک جبکہ زائد ہو وہ آئندہ سال میں بجا نیکی اور  
 دو تہائی سے زائد جبکہ پوری دیت تک ہو وہ تیس سال میں بجا نیکی۔ اور واضح ہو کہ جو دیت عاقلہ برادری پر واجب  
 ہوئی یا قاتل پر واجب ہوئی باین طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عہد آقل کیا تو یہ بھی اسکے مال سے تین سال میں وصول  
 کجا نیکی اور امام شافعی (رحمہما) نے کہا کہ جو چیز قاتل پر اسکے مال میں واجب ہوئی وہ فی الحال واجبہ و  
 اس واسطے کہ میعاد و بغرض تخفیف ہوئی تھی تاکہ عاقلہ برادری اسکے برداشت کرے پس عہد محض اسکے ساتھ لاحق نہیں  
 کیا جائیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اسکے مقتضی نہیں ہے اور شرع میں اسکا ورود بطور میعاد ہوا ہے تو حد شرعی سے  
 تجاوز نہ ہوگا بلکہ وجوب مال خلاف مقتضای قیاس ہے و جسطح شرع وارد ہوئی ہے اسی طرح رکھا جائیگا اور اگر دشمن  
 آدمیوں نے ایک شخص کو ظلم سے قتل کیا تو ہر ایک قاتل پر دسواں حصہ دیت تین برس میں واجب ہوگا اور یہ کل  
 بہ جزو کا قیاس ہے جیسے کل دیت تین برس میں واجب ہوئی تھی ویسے دسواں حصہ بھی تین برس میں واجب  
 ہوگا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا عوض ہے۔ اور واضح ہو کہ دیت کی مدت اس وقت سے متعین ہوئی کہ جو وقت سے حکم قضا



صادر ہوا ہے کہ اگر واجب تو مثل تھا یعنی جان کے بدلے جان یا زخم کے بدلے زخم لیا جاوے اور قیمت کی جانب  
تحويل حکم قاضی ہوتی ہے قدرت کی ابتداء بھی قاضی کے حکم کے وقت سے ہوگی جیسے مفرد کے بچہ میں ہوتی ہے۔ قال  
من لم یکن من اہل الدیان فاعقلہ قبیلہ لان نصرتہ بہم وہی المعتبرۃ فی التعاقل۔ اور جو شخص اہل  
دیان میں سے نہ ہو اسکی ناقہ برادری اسکا قبیلہ نہیں ہو کیونکہ انکی باہمی نصرت اسی طور پر ہے اور ناقہ ہونے میں نصرت  
ہی معتبرہ۔ قال وتقسیم علیہم فی ثلث سنین لایزاد الواحد علی اربعۃ درہم فی کل سنتہ ونقص  
منہا قال رضی اللہ عنہ لکذا ذکرہ القدوری رحمہ فی مختصرہ و ہذا اشارۃ الی انہ یزاد علی اربعۃ من  
جمع الدیۃ وقد نقص محمد رحمہ علیہ انہ لایزاد علی کل واحد من جمیع الدیۃ فی ثلث سنین علی ثلثۃ او اربعۃ  
فلو خذ من کل واحد فی کل سنتہ الا درہما او درہما و ثلث درہم وہو الاصح۔ اور یہ دیت اس قبیلہ  
پر تین سال میں تقسیم کی جائیگی اسطرح کہ ہر ایک شخص پر ایک سال میں چار درم سے زیادہ نہوں اور چار درم سے کم ہو سکے  
میں شیخ مصنف رحمہ فرمایا کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار  
درم سے زیادہ ہو سکتے ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس امر کی تصریح فرمائی کہ پوری دیت سے تین برس میں ہر شخص  
پر تین یا چار درم سے زیادہ نہوں گے پس ہر شخص سے ہر سال میں ایک درم سے یا تھائی او پر ایک درم سے زیادہ نہیں  
لیا جائیگا اور یہی اصح ہے۔ پس اب اصح مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت اس قبیلہ پر پھیلائی جاوے اسطرح کہ ہر شخص  
ایک سال میں ایک درم یا تھائی درم زیادہ کر کے تین برس میں وصول کیجاوے لیکن یہ انصورت میں ہوگا کہ اس  
قبیلہ میں اسقدر آدمی ہوں کہ چیر نام دیت پھیلانے سے ہر سال میں ایک درم یا ایک تھائی درم زائد کر کے سب دیت  
پوری ہوتی ہو۔ قال وان لم یکن تسع القبیلۃ لذلک ضم الیہم اقرب القبائل معنایہ سبائل ذلک  
المعنی التخیف ولیم الاقرب فالاقرب علی ترتیب العصبیات الاخوة ثم بنوہم ثم الاعمام ثم بنوہم واما  
الاباء والابناء فقبل بدخلون تقرہم وقیل لایدخلون لان الضم لیس فی الحج حتی لا یصیب کل واحد  
اکثر من ثلثۃ او اربعۃ و ہذا المعنی انما یحقق عند الکثرة والاباء والابناء لایکثرون و علی ہذا حکم الرايات  
اذا لم تسع لذلک اہل راجۃ ضم الیہم اقرب الرايات یعنی اقرب ہم نصرتہ اذا حزم ہم امر الاقرب فالاقرب  
ویفرض ذلک الی الامام لانہ ہو العالم بہ ثم ہذا کلام عند الشافعی رحمہ بوجہ علی کل واحد نصف  
درہم فیسوی بین کل لانه صلیہ فیجبر بالزکوۃ واذنا ہذا ذلک اذ خمسہ درہم عندہم نصف درہم و  
لکن نقول ہی احوط رتبہ منہا الا تری انہ لا یؤخذ من اصل المال فینتقص منہا تحقیقا لزیادۃ التخیف  
اور اگر اس قبیلہ میں بعد تقسیم پھیلانے کے یہ گناہیں نہ نکلیں تو اس قبیلہ والوں کے ساتھ میں دیگر کھان میں سے جو کچھ  
قریب ہو وہ لایا جائیگا اسکے معنی یہ ہیں کہ ازراہ نسب کے وجہ سے قریب ہو یا جائیگا بہ سب بنظر تخفیف ہے اور  
اگر اس قبیلہ کے ماننے سے دست پوری نہ ہو تو بعد اسکے وجہ سے قریب ہو یا جائے غرض کہ اثبات کی ترتیب سے  
کھیلے بجائی بھرا نکلی اولاد پھر بھرا نکلی اولاد ترتیب وار ملے جادین اور راس کے باپ و دادا و پردادا وغیرہ یا  
بیاد پوتا و پردادا وغیرہ کیا یہ لوگ اداسے دیت میں داخل ہونگے یا نہیں تو بعض نے کہا کہ داخل ہونگے کیونکہ یہ سب  
قریب ہیں اور بعض نے کہا کہ نہیں داخل ہونگے کیونکہ خطا سے قائل کے ساتھ دوسروں کا ملانا اسی غرض سے تھا  
کہ جمع و شملت دوسہ ہوں کہ ہر ایک پر تین یا چار درم سے زیادہ لازم نہ آوے اور یہ بات جیسی متحقق ہوگی کہ جب  
مدکا دن میں کثرت ہو اور ازراہ عادت کے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ و دادا و بیٹے پوتوں میں اتنی کثرت







آسان ہو خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ بہ نسبت رزق کے زیادہ ہوتا ہو یا اس وجہ سے کہ رزق تو اس وقت کے واسطے بقدر کفایت ہوتا ہو تاہم اس میں ادا کرنا دشوار ہو گا اور عطیات سالانہ انعامات میں جو اہل جہاد کو اس واسطے دیے جاتے ہیں کہ وہ مدد گاری کے لیے دیوان میں قائم رہیں پس اُس میں سے کچھ نکال دینا آسان ہو گا۔ قال ما دخل القاتل مع العاقل فیکون فیما یودی کا حد ہم لانه ہو القاتل فلا معنی لاخراجہ و مواخذة غیرہ و قال الشافعی رحمہ اللہ لا یجب علی القاتل شئی من الدیۃ باعتبار اللیخیر بالکل فی النفی عنہ و الجلس کو نہ معذور اقلنا ایجاب بالکل احواف بہ ولا لذلک ایجاب الجزء ولو کان النحاطی معذوراً فالبرئ عنہ ادلی قال اللہ تعالیٰ ولا تزروا زنا و ذراخری۔ اور خطا و افعال بھی عاقلہ برادری کے ساتھ ادا کر دیتے ہیں داخل کیا جائیگا تو وہ بھی عاقلہ جماعت میں سے ایک کے مانند ادا کر گیا کیونکہ قاتل درحقیقت قاتل ہی نہ اس کے کچھ معنی نہیں کہ وہ خارج کیا جائے اور دوسروں سے مواخذہ ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل پر دیت میں سے کچھ واجب نہ ہو گا بدین فیاس کہ جیسے کل دیت اُس سے نفی ہو ویسے ہی جزر بھی نفی ہو گا اور فیاس کی علت جاسدہ یہ ہے کہ وہ معذور ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر کل دیت واجب کرنے میں اس پر سخت تنگی ہے اور ایک جزو واجب کرنے میں کئی تنگی نہیں ہے اور اگر حقیقی خطا و ادا ہی معذور ہو تو جو اس خطا سے بری ہو وہ بدرجہ ادلی معذور ہو گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تزروا زنا و ذراخری۔ یعنی کئی نفس گناہ دوسرے کا گناہ نہیں اٹھا رہیگا۔ و لیس علی النساء والذریۃ فمن کان له حظ فی الدیوان عقل لقول عمر بن الخطاب مع العاقل صبی ولا امرأۃ ولا ن العقل انما یجب علی اہل النضر لترکهم مراقبۃ الناس لا یتناہرون بالصبیان والنساء ولما لا یوضع علیہم ما یؤخلف عن النصرة و هو الجزیۃ و علی ہذا لو کان القاتل صبیاً او امرأۃ لاشئ علیہا من الدیۃ بخلاف الرجل لان وجوب جزئ من الدیۃ علی القاتل باعتبار انہ احد العواقل لانه ینصر نفسه و ہذا لا یوجد فیہما و الفرض لہما من لفظ النصرة لا للنصرة کفرض ازواج النبی علیہ السلام و رضی اللہ عنہن۔ اور عورتوں و لڑکوں و لڑکیوں پر نہیں کسی کے واسطے دفتر میں کوئی حصہ ہو دیت نہیں ہے اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عاقلہ بزرادری کے ساتھ میں طفل یا عورت دیت نہیں دیگی۔ اور اس دلیل سے کہ دیت کا واجب ہونا مددگاروں پر ہوتا ہے اس جہت سے کہ انھوں نے قاتل کو اس خطا سے نہیں بچایا اور طفل و عورتوں سے مدد لینے کی عادت نہیں جاری ہے لہذا جو چیز کہ مدد گاری کے قائم مقام ہو لینے جو یہ وہ بھی عورتوں و بچوں پر نہیں رکھا جاتا ہے لینے کا فردن کی عورتوں و بچوں سے جو یہ نہیں لیا جاتا ہے۔ اور اس دلیل پر لازم آتا ہے کہ اگر قاتل کوئی طفل یا عورت ہو تو ان دونوں پر دیت نہ ہوگی یہی ظاہر الرواۃ و مختار الطحاوی واضح ہے کفاح۔ بخلاف مرد قاتل کے کہ اس پر دیت کا ایک جزو واجب ہونا بلحاظ اس کے ہوتا ہے کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کا مدد گار ہے بات عورت و بچہ میں نہیں پائی جاتی اور عورت و بچہ کے واسطے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ انکی مدد گاری کی وجہ سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ بغرض انکی کفایت و موت کے ہوتے ہیں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت و مطہرات رضی اللہ عنہن کے واسطے مقرر تھیں۔ ولا یعقل اہل مصر عن مصر آخر یرید بہ انہ اذا کان لاہل کل مصر دیوان علی حدۃ لان التناصر بالدیوان عند وجودہ و لو کان باعتبار القرب فی السکنی فاہل مصر اقرب الیہ من اہل مصر آخر۔ اور واضح ہو کہ ایک شہر کے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے فائدہ نہیں ہے۔ مراد یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کے واسطے دیوان جہاد علیہ ہو تو ایک دوسرے کے واسطے فائدہ نہیں ہیں کیونکہ جب دفتر موجود ہو تو باہمی مدد گاری بند یہ اہل دفتر کے ہوگی اور اگر قاتل



کے ساتھ بلحاظ قرب سکونت کے مدد ہو تو بھی اُسکے شہر والے بہ نسبت دوسرے شہر والوں کے زیادہ قریب ہیں  
و یقول اہل کل مصر من اہل سوادیم لانہم اتباع لہل المصر فانہم اذا حز بہم امر استنصر ولہم  
فیعلقہم اہل المصر باعتبار معنی القرب والنصرة۔ اور ہر شہر والے اپنے شہر کے گرد گاون والوں کی  
مدد گاری کریں گے یعنی اگر گاون والوں میں سے کوئی شخص خطار سے قاتل ہو اور گاون والے کافی نمون زاہل شہر  
انکی عاقلہ برادری ہونگے کیونکہ گاون والے اہل شہر کے اتباع ہیں چنانچہ اہل شہر کو جب کوئی سختی پیش آتی ہے  
تو وہ گاون والوں سے مدد لیتے ہیں وبالعکس۔ پس اہل شہر بلحاظ معنی قریب و مدد کے گاون والوں کے عاقل  
ہونگے۔ ومن کان منزلاً بالبصرة و دیوانہ بالکوفۃ یستقل عنہ اہل الکوفۃ لانه یستنصر باہل دیوانہ  
للاجیرانہ والحاصل ان الاستنصار بالدیوان انظر فلا یظهر معہ حکم النصرۃ بالقرابۃ والنسب  
والولاء و قریب السکنی وغیرہ وبعد الدیوان النصرۃ بالنسب علی بابناہ و علی ہذا یخرج کثیر من صو  
ر مسائل المعامل۔ اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو اور اسکا دیوان کوفہ میں ہو یعنی کوفہ والوں کے ساتھ  
میں اسکا نام دفتر جہاد میں درج ہو تو اسکے ساتھ ادا سے دیت میں اہل کوفہ مدد گار ہونگے اسولے کہ وہ اپنے  
دیوان والوں سے مدد گاری چاہیگا اور اپنے پڑوسیوں سے طواستگار ہونگا اور حاصل کلام یہ ہے کہ اہل دیوان  
سے مدد چاہنا اصل اظہر ہے دیوان موجود ہونے کے ساتھ میں قرابت و نسب و دلاء و قریب سکن وغیرہ  
مدد گاری کا حکم نہیں ظاہر ہوگا اور دیوان کے بعد نسب سے مدد گاری کا حکم ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے  
اور پس اصل بہ نسبت سے مسائل دیت کی صورتیں نکلتی ہیں۔ ومن جنی جناۃ من اہل المصر و لیس لہ  
فی الدیوان عطاء و اہل المبادیۃ اقرب الیہ و سکن المصر عقل عنہ اہل الدیوان من ذلک  
المصر ولم یشرط ان یکون بینہ و بین اہل الدیوان قرابۃ و قبل ہو صحیح لان الدین بندون عن  
اہل المصر و یقومون بنصرتم و یدفعون عنہم اہل الدیوان من المصر ولا یخصون بہ اہل العطاء  
و قبل تاویلہ اذا کان قریب الیہم فی الکتاب اشارۃ الیہ حیث قال و اہل المبادیۃ اقرب الیہ من اہل  
المصر و ہذا لان الوجوب علیہم بحکم القرابۃ و اہل المصر اقرب منہم مکاناً فانک انت القدرۃ علی النصرۃ  
لہم و صار نظیر سאלۃ الغیبۃ المنقطعة۔ اگر کسی نے اہل شہر میں سے کوئی جرم کیا یعنی مثلاً خطار سے کسی کو قتل کیا  
حالانکہ دیوان میں اسکے واسطے عطیہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب وہ لوگ ہیں جو گاون میں رہتے ہیں حالانکہ  
اسکا سکن شہر میں ہے تو اسکی جانب سے اسی شہر کے اہل دیوان عاقل ہونگے (یعنی گاون والے عاقل ہونگے)  
اور کتاب میں یہ شرط نہیں لگائی کہ قاتل اور شہر کے اہل دیوان کے درمیان قرابت ہو۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ صحیح  
ہے یعنی بدون قرابت کے اہل دیوان اسکے ساتھ عاقل ہونگے اسولے کہ جو لوگ اس غمروالوں سے آنت دور کرتے  
اور انکی مدد گاری پر کھڑے ہو جاتے اور اسنے ضرر دور کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جو اس شہر کے اہل دیوان ہیں اور  
اسکے ساتھ کچھ اہل عطیات کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے واسطے نفرت کرتے ہیں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں  
بلکہ مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اہل دیوان اسکے واسطے جیسا عاقل ہونگے کہ اسکو اہل دیوان کے ساتھ قرابت ہو اور کتاب  
میں بھی اسکی جانب اشارہ موجود ہے چنانچہ فرمایا کہ گاون والے اسکے زیادہ قریب ہیں یعنی شہر والوں کی بہ نسبت  
گاون والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے تو معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اسکے قرابتی ہیں اور اس کا اصل کی  
وجہ یہ ہے کہ دیت کی مدد گاری انہر واجب ہونا ہو حکم قرابت کے ہے اور قرابت میں شہر والے بہ نسبت گاون والوں



کے اس سے زیادہ نزدیک ازراہ مسکن ہیں تو مد کی قدرت شہر والوں کو زیادہ حاصل ہوگی اور یہ مسئلہ فطری مسئلہ  
غیبت نقطہ ہوگا۔ یعنی جیسے ایک عورت کے واسطے کفو معقول ملا اور اس عورت کے دودلی ہیں ایک  
درجہ اعلیٰ اور دوم اس سے نیچی ہو مگر درجہ اعلیٰ کا دلی غائب ہو اور اسکی غیبت نقطہ ہو حتیٰ کہ اسکی رائے کا اعتبار  
کرنے تک کفو جائز ہوگا اور درجہ دوم کا دلی حاضر ہو تو اسی کو بجائے درجہ اول کے قرار دیا جائیگا۔ ولو کان البعد  
تأزلاً فی المصر لا مسکن لہ فیہ لا یقلہ اہل المصر لان اہل العطار لا یصرون من لا مسکن لہ فیہ کما ان  
اہل البادية لا یعقل عن اہل المصر النازل فیہم لانه لا یتصر بہم۔ اور اگر کوئی دیہاتی کسی شہر میں اتر جائے  
مسکن شہر میں نہیں ہو تو اہل شہر اسے عاقل نہوں گے کیونکہ شہر کے عطیات والے ایسے شخص کی مدد نہیں کرتے جکا گھر  
شہر میں نہ ہو جیسے گاؤں والے ایسے شہری کے عاقل نہیں ہوتے جو گاؤں میں اتر ہو کیونکہ یہ شخص اُسے مدد نہیں  
پاتا ہر قسم۔ یہ سب مسلمانوں کے واسطے حکم تھا۔ وان کان لاہل الذمۃ عواقل معروفة یتعاقلون  
بہا فقتل احدہم قتیلاً فدیۃ علی عاقلۃ بمنزلۃ المسلم لانہم التزموا احکام الاسلام فی المعاملات  
لا سیما فی المعانی العاصمۃ عن الاضرار ومعنی التناصر صرہ وجود فی حقہم۔ اگر ذمیوں کے واسطے عواقل معروہ  
ہوں یعنی عاقل برادری ایسے معروف ہوں جو باہم مددگاری کرتے ہیں پھر کسی ذمی نے اپنے گھر سے کسی کو قتل کیا تو اسکی بیت  
اسکے عاقل پر ہوگی جیسے مسلمان میں ہوتا ہے کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارہ میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے  
خصوصاً ان معاملات میں جنہیں ضرر پہنچانے سے بچاؤ ہوتا ہے اور باہمی مدد کے معنی اُنکے حق میں موجود ہیں۔ فان  
قوتی مددگار برادری سے دیت لجا لیگی۔ وان لم تکن بہم عاقلۃ معروفة فالدیۃ فی مالہ فی ثلاث سنین من  
یوم یقضی بہا علیہ کما فی حق المسلم لما بینا ان الوجوب علی القاتل وانما تحول عنہ اے العاقلۃ ان  
لو جدت فاذا لم توجد یقتل علیہ فی مالہ بمنزلۃ تاجرین مسلمین فی دار الحرب فکل احدہما صاحبہ  
یقضی بالدیۃ علیہ فی مالہ لان اہل دار الاسلام لا یعقلون عنہ وتمکن من ہذا العقل لیس منہم  
ولا یعقل کافر عن مسلم ولا مسلم عن کافر لعدم التناصر والکفار یتعاقلون فیما بینہم وان اختلف ظہر  
لان الکفر کلمۃ واحدة قالوا ہذا اذ لم تکن المعاداة فیما بینہم ظاہرۃ اما اذا کان ظاہرۃ کالیہود والنصارى نہیں  
لا یتعاقلون بغيرہم عن بعض وکذا عن ابی یوسف رحمہ لا یقطع التناصر ولو کان القاتل من اہل الکوفۃ  
ولہ بہا عطاء تحول دیوانہ اے البصرۃ ثم یرفع اے القاضی فانه یقضی بالدیۃ علی عاقلۃ من اہل البصرۃ  
وقال زفر رحمہ یقضی علی عاقلۃ من اہل الکوفۃ وہو روایۃ عن ابی یوسف رحمہ لان الموجب ہو  
الجنایۃ وقد تحققت وعاقلۃ اہل الکوفۃ وصار کما اذا حل بعد القضاء۔ اور اگر ذمیوں کے واسطے  
کوئی مددگار برادری معروف نہ ہو تو جہن سے قاضی لے اُسپر دیت کا حکم دیا ہے اُس دن سے تین برس میں اُسکا مال  
سے دیت وصول کیا جائیگی پس تین برس کی مہلت ہوگی جیسے مسلمان کے حق میں ہوتی ہے کیونکہ پہنے بیان کر دیا کہ  
اصل وجوب ذقاتل بہر اور قاتل سے تحویل ہو کر عاقلہ پر جمی جاتی ہے کہ جب عاقلہ برادری موجود ہو پس جب عاقلہ  
برادری نہیں پائی گئی تو دیت مذکورہ خود قاتل کے مال میں واجب رہی جیسے دار الحرب میں مسلمان تاجرون میں سے  
ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے مال نہایت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ دار الاسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار  
نہوں گے اور قاتل کو اس قتل کا قباو حاصل ہونے میں ان لوگوں کی جانب سے کوئی مدد نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسلمان کی جانب  
سے کافر عاقلہ نہیں ہوتا اور کافر کی جانب سے مسلمان بھی عاقلہ نہیں ہوتا کیونکہ انہیں باہمی مددگاری جاری نہیں ہوا۔



کفار باہم ایک دوسرے کے مدگار ہوتے ہیں اگرچہ باہم انکی ملین مختلف ہوں کیونکہ کفر کل ایک ہی ملت ہو مشل  
 نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہو کہ ان مدون میں کھلی ہوئی دشمنی ہو اور اگر کھلی ہوئی دشمنی ہو جیسے یہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہو تو  
 چاہیے کہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ ہوں اور ایسا ہی ابو یوسف سے روایت ہے کہ چونکہ انہیں باہمی مدد دینا اگر قاتل  
 اہل کوفہ میں سے ہو اور کوفہ ہی میں اُسکے واسطے عطیہ و دیوان ہو پھر اُسکا دیوان تحویل کر کے بصرہ میں کر دیا گیا پھر اُسکے  
 بعد قاتل کے قتل کا مقدمہ قاضی کے حضور میں پیش کیا گیا تو قاضی اُسکی دیت کا حکم اُسکی عاقلہ برادری اہل بصرہ پر  
 جاری کر دیا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کوفہ میں سے اُسکی عاقلہ پر جاری کر دیا اور یہ امام ابو یوسف سے بھی ایک  
 روایت ہے کہ چونکہ موجب دیت قہری جرم خطا ہے اور پر جرم تحقق ہوا ایسی حالت میں کہ اہل کوفہ اُسکے عاقلہ تھے تو ایسا ہو گا  
 جیسے حکم قاضی کے بعد اُسکا دیوان کوفہ سے تبدیل کر کے بصرہ میں لایا گیا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق اہل کوفہ ہی  
 اُسکے عاقلہ رہینگے۔ ولنا ان المال انما یجب عند القضاء لما ذکرنا ان الواجب ہو المثل وبالقضاء  
 ینقل الی المال ولنا الوجوب علی القاتل وتخل عنه عاقلته واذا کان كذلك تحمل عن من یكون  
 عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ینقل بعد ذلك  
 لكن حصۃ القاتل توخذ من عطاءه بالبصرة لانها توخذ من العطاء وعطاؤه بالبصرة بخلاف ما اذا  
 قلت العاقلۃ بعد القضاء علیہم حیث یعم الیہم اقرب القبائل فی النسب لان فی النقل ابطال  
 حکم الاول فلا يجوز بحال و فی النظم تکثیر المتجلبین لما قضی بہ علیہم فکان فیہ تقریر واحکم الاول  
 لا یطالہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال دیت کا واجب ہوتا تو حکم قضاء کے وقت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے اوپر بیان  
 کیا کہ اصلی وجوب تو مثل ہر لینے جان کی عوض بیان چاہیے تھی اور حکم قضاء کی وجہ سے مال کی جاب منتقل ہوتا ہے۔ اور  
 اسی طرح اصلی وجوب تو قاتل پر ہو اور عاقلہ برادری اُسکی جانب سے برداشت کرنی چاہیے یہ بات ثابت ہوئی  
 تو قاتل کی طرف سے وہی عاقلہ برداشت کی گئی جو حکم قضاء کے وقت اُسکی عاقلہ ہو جیسے مسئلہ مذکورہ میں حکم قضاء  
 کے وقت اہل بصرہ اُسکی عاقلہ ہیں۔ بخلاف اسکے بعد حکم قضاء کے اگر اُسکا دیوان منتقل ہوا تو اہل کوفہ ہی اسکے عاقلہ  
 رہینگے اس واسطے کہ حکم قضاء سے اہل کوفہ پر اُسکا وجوب تقرر ہو گیا و پھر اُسے منتقل نہو گا لیکن قاتل کا حصہ اُس  
 عطیہ میں سے لیا جائیگا جو اُسکو بصرہ سے دیا جاوے کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لیا جاتا ہے اور اُسکا عطیہ بصرہ میں ہے۔  
 یہ اس وقت کہ اہل کوفہ کافی ہوں۔ بخلاف اسکے اگر حکم قضاء کے بعد عاقلہ میں قلت ہو تو اس صورت میں ازراہ نسب کے  
 جو قبیلہ اس سے زیادہ نزدیک ہو وہ بھی ادا و دیت میں اول کے ساتھ لایا جائیگا کیونکہ منتقل کر لے میں حکم اول مثلاً  
 لازم آتا ہے تو یہ کسی مال میں نہیں جائیگا اور عودینے میں دیت اٹھانے والوں کی کثرت ہو جاتی ہے یعنی جس دیت کا  
 اوپر حکم دیا گیا ہے اُسکے اٹھانے والے بعد دوسرا قبیلہ اٹھانے کے بہت ہو گئے تو اس میں حکم اول کو مضبوط کرنا لازم آیا اور  
 مثلاً لازم نہیں آیا۔ و علی ہذا لو کان القاتل مسکنہ بالکوفۃ ولہم لہ عطاء فلم یقض علیہ حتی استوفی  
 البصرۃ قضی بالہ علی اہل البصرۃ ولو کان قضی بہا علی اہل الکوفۃ لم ینقل عنہم و کذا البدوی  
 وذا الحق بالدیوان بعد القتل قبل القضاء یقضی بالہ علی اہل الدیوان و بعد القضاء  
 علی عاقلۃ بالبادیۃ لا یتحول عنہم و ہذا بخلاف ما اذا کان قوم من اہل البادیۃ قضی بالہ علیہم فی  
 اموالہم فی ثلث سنین ثم جعلہم الامام فی العطاء حیث تصیر الہ یتہ فی عطیہ انہم وان کان قضی  
 بہا اول مرة فی اموالہم لانیس فیہ نقض القضاء الاول لانیس فیہ نقض بہا فی اموالہم



عطیات غیر ان الدیۃ یقضى من لیسر الاموال اداہ والا دامن العطاء لیسر اذا صار وہن اہل  
 عطاء الا اذا لم یکن مال العطاء من جنس ما قضي بہ علیہ بان کان القضاہ بالابل والعطاء دینکم  
 یتخذ لا تحول اسے الدرہم ابدالما فیہ من البطلان القضاہ الاول لکن یقضى ذلک من مال  
 عطاء لانه لیسر دعی ہذا اگر قاتل کا مسکن کو ذہن ہو حالہ نہ کو ذہن اس کے واسطے کوئی عطیہ نہیں ہر گز نہ ہو قاتل  
 دیت کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اسے بھرہ میں وطن اختیار کیا تو دیت کا حکم اہل بصرہ پر دیا جائیگا۔ اور اگر اہل کو ذہ  
 دیت کا حکم ہو چکا ہو تو اسے منتقل نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر دیہان آدمی بعد قتل خطار کے قبل حکم قاضی کے دیوان  
 دین میں درج کیا گیا تو اب دیت کا حکم اہل دیوان پر دیا جائیگا اور اگر گاؤں والوں پر اسکی دیت کا حکم ہونے  
 بعد وہ دیوان میں درج کیا گیا تو پھر گاؤں والوں سے دیت منتقل نہوگی لیکن یہ بخلاف ایسی صورت کے کہ  
 دیوان والوں میں سے ایک قوم پرانے احوال میں دیت کا حکم دیا گیا کہ تین برس میں ادا کریں پھر سلطان نے انکا  
 عطیات میں درج کیا تو دیت مذکورہ ان کے مالوں سے منتقل ہو کر عطیات پر ہو جائیگی لہذا پہلی مرتبہ ان کے مالوں میں  
 کرتے کا حکم ہوا تھا اس واسطے کہ اس میں اول حکم قضاہ توڑنا لازم نہیں آتا ہر واسطے کہ اول حکم قضاہ ہی تھا کہ  
 پنہاؤں سے ادا کریں اور عطیات مذکورہ بھی انھیں کے مال میں لیکن یہ معلوم ہر کہ دیت ایسے مال سے وصول  
 اتی ہر جس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو اور عطیات میں سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو جبکہ وہ لوگ اس قابل  
 تے کہ ان کے واسطے عطیات میں پس عطیات ہی میں سے وصول کیا جائیگی لیکن اگر مال عطیہ اس جنس سے نہ ہو  
 ادا کرنے کا اہل حکم دیا گیا ہو مثلاً اونٹوں سے ادا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ انکی عطیات درہم سے دیجاتی ہیں  
 سی صورت میں حکم مذکور درہم کی جانب کبھی منتقل نہوگا کیونکہ اس میں حکم اول کا مٹانا لازم آتا ہو لیکن  
 دیت کا حکم مال عطیہ میں سے دیا جائیگا کیونکہ یہ زیادہ آسان ہو۔ قال وعاقلة المعتق قبيلة مولاہ لون  
 سرقہ بہم ویؤید ذلک قولہ علیہ السلام مولی القوم سہم۔ آزاد کیے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے  
 کا قبیلہ ہو کیونکہ انھیں کے ساتھ اسکو نفرت ہو اور اسی کی توثیق یہ حدیث ہو کہ مولی القوم سہم۔ یعنی قوم کا آلا دیا ہوا  
 قوم میں شمار ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و نسائی من حدیث ابی رافع۔ قال ومولی الموالاة یعقل  
 مولاہ وقبيلة لانه ولا یتنا صرہ فاشبه ولا رالعناقة وفيہ خلافت الشافعی رحمہ وقد مر فی المولاء  
 جعے دوسرے شخص سے مولات کر لی ہو تو اس کے جرم خطا میں اسکی عاقلة اسکا مولی اور مولی کی قوم ہوگی کیونکہ  
 ایسی ولاہ ہر جس سے باہمی مددگاری ہوتی ہو تو ولاہ آزادی کے مشابہ ہو گیا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہو  
 کہ کتاب ولاہ میں مذکور ہو چکا۔ قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدیۃ وتعمل نصف عشر  
 ما عدا الاصل فیہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ موقوفہ علیہ و مرفوعہ الی رسول اللہ صلی اللہ  
 وسلم لا تعقل العواقل عدا ولا عیبا ولا صلیحا ولا معترا فا ولا مادون ارشش الموضحة وارک  
 نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحیز عن الاحجاف ولا حجات فی القلیل والناہونی  
 والتقدیر الفاصل عرف بالسمع۔ واضح ہو کہ عاقلة برادری دسویں حصہ دیت کے نصف سے کم میں مددگاری  
 کرتی ہو اور دسویں حصہ کے نصف میں یا اس سے زائد میں مددگار ہوتی ہو اور اصل دلیل اس میں حدیث ابن عباس  
 ہی ابن عباس کا قول روایت کیا گیا اور کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت کیا گیا کہ مددگار برادری  
 کو نہیں برداشت کرتی اور نہ غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہو اور نہ مال صلح کو برداشت کرتی ہو اور نہ مال



اقرار کی برداشت کرتی ہو اور نہ جرمانہ موضع سے کم برداشت کرتی ہو۔ رواد ابن حبان وغیرہ۔ اور موضع کا جرمانہ جان  
کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ اور اس دلیل سے کہ مددگار برادری کا برداشت کرنا ہوا سب سے بڑا خطا مار قائل پر کام نکلے  
یعنی وہ برباد و پریشان ہو اور حال بیکہ قلیل ہو ان برداشت کرنے میں کچھ پریشانی نہیں ہو بلکہ پریشانی قوال کی طرف سے ہو اور قلیل  
و کثیر کا تفاوت بذریعہ دلیل سمی کے معلوم ہو گیا ہے یعنی ارش الموضع کثیر ہو اور اس سے کم قلیل ہو پس اسی پر مدار کار ہو گا قائل  
وما نقص من ذلک بكون من البجانی والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فوجب الكل على العاقل كما ذهب  
اليه الشافعي رحمه الله او التسوية في ان لا يوجب على العاقل شي الا انما تركناه بارويناہ وبارويناہ وبارويناہ انہ علیہ السلام  
اوجب ارش ابنین علی العاقلہ وھو نصف عشر بدل الرجل علی امر فی الدیات فمادونہ یسلک بہ مسلک  
الاموال لانہ یوجب بالتحکیم كما یجب ضمان انما بالتقویم ولہذا کان فی مال البجانی اخذا بالقياس۔  
اور جو جرمانہ کہ دسویں حصہ دیت سے کم ہو وہ مجرم کے مال پر واجب ہو گا اور قیاس اس امر کو مقتضی تھا کہ رواد  
قلیل و کثیر کو یکساں رکھا جائے پس قلیل ہو یا کثیر ہو سب مددگار برادری پر واجب ہو چنانچہ یہی امام شافعی کا مذہب ہے  
یابہ کہ مددگار برادری پر کچھ واجب نہ ہو قلیل واجب ہو اور نہ کثیر واجب ہو لیکن ہم نے اس قیاس کو بدلیل مذکورہ بالا حدیث  
ابن عباس کے ترک کیا اور بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خنین کا جرمانہ غزوہ غلام یا باندی یا بچہ  
درم اسکی قیمت کو عاقلہ برادری پر واجب فرمایا ہے چنانچہ سابق میں اس حدیث کا بیان گزر چکا ہے اور یہ مقدار عرض جان  
کے دسویں حصہ کا نصف ہے چنانچہ باب الدیات میں گزر چکا ہے و مقدار کہ دسویں حصہ کا نصف سے کم ہو اسکے ساتھ  
دیگر مال کا برتاؤ کیا جائیگا کیونکہ باہمی حکم کے ذریعہ سے مقدار مال واجب ہو جاتا ہے جیسے قیمت ادا کرانے سے  
مادان مال واجب ہو جاتا ہے پس اس میں مجھے قیاس پر عمل کر کے یہ اختیار کیا کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہو۔ قال  
لا تعقل العاقلہ جناۃ الھمد ولا مالزم بالصلح او باعتراف البجانی لما رویناہ ولانہ لا تناصر بالبد  
والاقرار والصلح لا یلزمان العاقلہ لقصور الولاية عنہم الا ان یصد ثوہ لانہ ثبت بتصادق قہم و  
الاستناع کان محققا ولہم ولایۃ علی انفسہم ومن اقر بقتل خطار ولم یفعلوا لے القاضی الا بعد سنین  
قضى علیہ بالدیۃ فی ما کہ فی ثلاث سنین من یوم یقضى لان التاجیل من وقت القضا فی الثابت  
بالبیۃ نفی الثابت بالاقرار اوسلے ولو تصادق القائل ودلی الجنایۃ علی ان قاضی بلکہ کذا قضی  
بالدیۃ علی عاقلۃ بالکوفۃ بالبیۃ وکذا ہما العاقلۃ فلاشی علی العاقلۃ لان تصادقہما لیس بحجۃ علیہم ولم  
یکن علیہ شی فی مالہ لان الدیۃ بتصادقہما تقررت علی العاقلۃ بالتصاوت وتصادقہما حجتہ فی حقہما بخلاف  
الاول الا ان یكون له عطاء معہم فحينئذ یلزمہ بقدر حصۃ لانه فی حق حصۃ مقر علی نفسه و فی حق العاقلۃ  
مقر علیہم۔ کسی شخص کی عاقلہ برادری اسکے غلام کے حرم کو برداشت نہیں کرتی ہو اور نہ اس مال کو برداشت کرتی  
ہو اسنے صلح سے ٹھہرایا ہو یا مجرم کے اقرار سے اس پر لازم آیا ہو اسکی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی اور  
دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے باہمی مددگاری نہیں ہوتی ہو اور اقرار و صلح دونوں عاقلہ برادری پر لازم نہیں آتے بلکہ  
کیونکہ عاقلہ برادری براسکی ولایت نہیں ہو لیکن عاقلہ برادری اسکے اقرار کی اگر تصدیق کریں واپس مال لازم ہو گا۔  
کیونکہ انکی باہمی تصدیق سے یہ مال لازم آیا حالانکہ انھیں کے حق کی وجہ سے متنع تھا اور عاقلہ کا بخلاف ذوق برداشت  
حاصل ہے۔ اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور ادبہا مقتول لے قاضی سے مرافعہ نہ کیا یہاں تک کہ چند سال گزر گئے  
تو جس دن سے قاضی حکم دے اسدن سے تین سال کے اندر اسکے مال سے ادا کرنا لازم ہو گا کیونکہ جو قتل پر عیب ہے



گوئی کے ثابت ہوا سبب حکم قصار کے وقت سے سعاد ہوئی، تو جو قتل بذریعہ اقرار ثابت ہوا سبب بدرجہ اولیٰ ایسی  
 سعاد ہوگی اور اگر قاتل و اولیاء مقتول نے باہم اس امر کی تصدیق کی کہ پرگنہ فغان کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار  
 برادری پر جو کوہد میں ہر ذریعہ گواہوں کے دیت کا حکم دیا، اور عاقلہ برادری نے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا تو عاقلہ  
 برادری پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ قاتل و اولیاء مقتول کا باہم تصدیق کرنا عاقلہ برادری پر حجت نہیں، اور قاتل پر بھی اس کے  
 مل سے کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ دونوں کی باہمی تصدیق سے دیت بحکم قاضی اسکی مددگار برادری پر واجب ہوئی تھی  
 اور ان دونوں کی باہمی تصدیق صرف ان دونوں کے حق میں حجت ہے، بخلاف مسئلہ اول کے یعنی اقرار و صلح البتہ  
 مقرر لازم ہے، لیکن اگر قاتل مذکور کے واسطے عاقلہ برادری کے ساتھ عظیم ہو تو ایسی صورت میں قاتل مذکور پر بقدر اپنے  
 حصہ کے لازم ہوگا کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات پر مقرر ہوا اور عاقلہ برادری کے حق میں بیشک انکی ذات پر  
 مقرر ہوا۔ تو ان کے حق میں اسکا اقرار قبول نہ ہوگا۔ قال و اذا جنى المحرم على العبد فقتله خطأ كان على  
 عاقلته قيمته لانه بدل النفس على ما عرف من اصلنا وفي احد قولي الشافعي تجب في ماله لانه بدل  
 المال عنده ولهذا يوجب قيمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا يتحمل العاقله لانه يسلك  
 به سلك الاموال عندنا على ما عرف وفي احد قوليه يتحمل العاقله كما في المحرم من قبل قال  
 اصحابنا ان القاتل اذا لم يكن له عاقله فالديه في بيت المال لان جماعة المسلمين هم اهل نصرته  
 وليس لبعضهم شخص من بعض بذلك ولهذا لو مات كان ميراثه لبيت المال فكذا ما يلزم من الغرامة  
 يلزم بيت المال وعن ابي حنيفة رحم روايه مشافذة ان الدية في ماله ووجوهان الاصل ان تجب  
 الدية على القاتل لانه بدل شلت والاتلاف منه الا ان العاقله يتحملها تحقيقا للتخفيف على مام  
 فاذا لم يكن له عاقله عاقله محکم لے الاصل۔ اگر کسی آناوے کسی غیر کے غلام پر قتل کر کے اسکو خطا سے قتل  
 کیا تو انار کی مددگار پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ یہ بھی جان کا عرض ہے جیسا ہمارے اصول سے معلوم ہوا۔  
 اور امام شافعی کے دونوں میں سے ایک قول میں یہ قیمت اس آزاد کے مال میں ہوگی کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک  
 عرض مال ہے لہذا امام شافعی اس غلام کی قیمت چاہے جہاں تک پہنچے پوری واجب کرتے ہیں اور اگر غلام پر اسکی  
 جان سے حکم جرم کیا تو اسکی عاقلہ برادری برداشت نہیں کریگی کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جرم کے ساتھ مال کا بڑا  
 کیا جائے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا اور امام شافعی کے دونوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اسکو بھی عاقلہ برادری  
 برداشت کریگی چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری  
 ہو تو اسپر جو دیت لازم آوے بیت المال سے ہوگی کیونکہ جماعت سلین ہی اس قاتل کی مددگار برادری ہیں اور بعض کو  
 بعض سے کوئی خصوصیت اس مددگاری میں نہیں ہے لہذا اگر یہ قاتل مر جائے تو اسکی میراث بھی بیت المال  
 کے واسطے ہوگی اسی طرح جو کچھ تاوان اسپر واجب ہو وہ بھی بیت المال پر لازم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ سے شافعی  
 روایت یہ ہے کہ یہ دیت اس قاتل کے مال پر ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ قاتل پر دیت واجب ہوئی ہے  
 کیونکہ یہ تلف شدہ کا عوض ہے کیونکہ تلف کرنا اسی کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن بغرض تخفیف کے اس مال کو مددگار برادری  
 برداشت کرتی ہے پس جب اس شخص کی مددگار برادری ہی ہو تو حکم اپنے اصل کی جانب رجوع کریگا۔ وابن الملا عن  
 فقہاء عاقلہ اسہ لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عطلوا عنه ثم ادعاه الاب رجعت عاقله الام  
 بمادت علی عاقله الاب فی ثلث سنین من يوم يقضى القاضي لعاقله الام علی عاقله الاب لانه



تبین ان الدیۃ واجبت علیہم لان عند الاکذاب ظہران النسب لم یزل کان ثابتاً من الالب  
 حیث یطل اللعان بالاکذاب ومتی ظہر من الاصل تقوم الامم تخلوا اما کان واجبا علی قوم الالب  
 فیرجون علیہم لانہم مضطرون فی ذلک وکنز لک ان مالک المکاتب عن وفاد ولہ حر فم یؤد  
 کتابتہ حتی حی ابنہ وعقل عن قوم امہ ثم ادیت الکتابۃ لانه عند الادار تحول ولاؤہ اسے قوم ابیہ  
 من وقت حرجہ الالب و ہوا آخر جزو من اجزاء حیات فتبین ان قوم الام عقولوا عنہم فیرجون علیہم  
 وکنز لک رجل امر صبیاً بقتل رجل فقتلہ فضمنت عاقلۃ البصی الدیۃ رجعت بہا علی عاقلۃ الامر  
 ان کان الامر ثبت بالبیئۃ و فی مال الامر ان کان ثبت باقرارہ فی ثلث سنین من یوم لقیض بہا  
 القاضی علی الامر او علی عاقلۃ لان الدیات تجب موجدہ بطریق التیسر ماعنہ عدت کے بچے نے اگر کئی  
 جرم کیا تو اسکی عاقلہ اسکی مان کی مددگار برادری ہوگی کیونکہ اس بچہ کا نسب اپنی مان سے ثابت ہوا اور باپ سے ثابت  
 نہیں ہوا پھر اگر مان کی عاقلہ برادری نے اس بچہ کی طرف سے دیت ادا کی پھر باپ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ  
 کیا تو مان کی عاقلہ برادری نے وہ کچھ ادا کیا اور وہ باپ کی عاقلہ برادری سے واپس لینے لیکن جو وقت قاضی اسکی  
 مان کی عاقلہ برادری کے واسطے اس کے باپ کی عاقلہ برادری کو دیت کا حکم دے اس وقت سے تین سال میں واپس  
 لینے اس دلیل سے کہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسکی دیت اس کے باپ کی مددگار برادری پر واجب تھی کیونکہ جب اس کے  
 لعان کرنے والے باپ نے اپنے آپ کو چھوٹا بتلایا تو اپنے چھوٹا بتلانے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسب برابر کے  
 باپ سے ثابت تھا اور جب اصل سے یہ بات ظاہر ہو گئی تو یہ صورت ہوئی کہ مان کی عاقلہ برادری نے اپنے اوپر  
 وہ مال برداشت کیا جو اس کے باپ کی عاقلہ برادری پر واجب تھا پس یہ لوگ اس کے باپ کی مددگار برادری سے واپس  
 لینے کیونکہ وہ اس ادا کرنے میں بحکم شہری مجبور تھی اور جو شخص کہ شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے ادا کرے  
 وہ اس سے واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح اگر ایک شخص مکاتب اس قدر مال چھوڑ کر مر گیا جس سے اسکی کتابت  
 ادا ہو سکتی ہے اور اسکا ایک آزاد بیٹا موجود ہے پھر ہنوز اس کتابت کا مال کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے  
 نے ایسا جرم کیا جس سے دیت لازم آئی اور اسکی آزادہ مان کی قوم نے یہ دیت ادا کی پھر اس کے مکاتب باپ کا  
 مال کتابت ادا کیا گیا تو اسکی مان کی قوم بھی اس کے باپ کی قوم سے واپس پاویگی کیونکہ اسے کتابت کے وقت  
 ظاہر ہو گا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مر رہا ہے تو آزاد ہی کے وقت سے اسکی دلا کے باپ  
 کی جانب منتقل ہوگی پس ظاہر ہوا کہ مان کی قوم نے ایسا مال ادا کیا جو اس کے باپ کی قوم پر واجب تھا پس مان کی  
 قوم والے اس مال کو اس کے باپ کی قوم وادوں سے واپس لینے۔ اسی طرح ایک مرد نے ایک طفل کو اگر یہ حکم دیا کہ تو  
 غلات شخص کو قتل کر دے پس طفل نے قتل کر دیا پھر طفل کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کی تو یہ لوگ اس  
 دیت کو حکم دینے والے کی مددگار برادری سے واپس لینے بشرطیکہ حکم دینا بذریعہ گواہوں کے ثابت ہو جائے یا حکم  
 دہندہ کے مال سے واپس لینے اگر وہ اقرار کرے کہ میں نے حکم دیا تھا لیکن بہر صورت جو وقت سے قاضی نے حکم دیا  
 اسکی مددگار برادری پر حکم دیا ہو اس وقت سے تین برس میں واپس لینے کیونکہ آسانی دینے کے طور پر جاریہ دیات  
 ہر مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔ قال رضی اللہ عنہما ہنما عدۃ مسائل ذکر ہا محمد رحمہما تفرقہ  
 واما اصل الذی تخرج عاہ ان یقال حال القاتل اذا تبطل حکما فانقل ولاؤہ اسے ولاؤہ  
 سبب امر حادث کم تنقل جنایتہ عن الاولیٰ قضی بہا اولم یقض وان ظہرت حالہ خفیۃ



مثل دعوتہ ولد الملائعۃ حلت الجنایۃ الی الاخری وقع القضاء بها ولم یقع ولو لم یختلف حال الحال  
ولکن العاقلة تبدلت کان الاعتبار فی ذلک لوقت القضاء فان کان قاضی بها علی الاولی ثم  
انتقل الی الثانیۃ وان لم یمکن قاضی بها علی الاولی فانه لیقضی بها علی الثانیۃ واذا كانت العاقلة  
واحدة فالحقها زیادة او نقصان اشتراک فی حکم الجنایۃ قبل القضاء وبعده الا فیما سبق اداؤہ من  
الحکم هذا الاصل متا ملایکنہ التخریج فیما ورد علیہ من التظاہر والا تضداد واستدلال علم بالصواب۔  
شیخ نصف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بیان چند مسائل ہیں جنک امام محمد نے متفرق ذکر فرمایا ہوا جس اصل پر یہاں  
مکملے ملتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر قاتل کا حال حکم بدل گیا پس کسی امر جدید کی وجہ سے اسکی وادد دوسرے  
دو کی طرف منتقل ہو گئی تو عاقلہ بدل سے اسکا جرم منتقل ہو گا خواہ قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر کوئی صاحب  
پوشیدہ ظاہر ہوئی شہادت عاقلہ کے بچہ کا مرد عاقلہ نے دعوی کیا تو اسکا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ  
پر لازم ہو گا خواہ قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر مجرم کا حال نہیں بدلا لیکن مدکار برادری بدل گئی تو اس  
بارہ میں حکم قضاء کا وقت مجبر ہو گا پس اگر قاضی نے عاقلہ اول پر حکم دیدیا ہو تو دیت مذکورہ دوسری عاقلہ پر منتقل  
ہو گی اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی عاقلہ پر نہ دیا ہو تو اب دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کر دیا اور اگر  
مدکار برادری ایک ہی گرامین لوگت کی کمی یا زیادتی ہو گئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہو جائینگے خواہ  
واقعہ بعد حکم قاضی ہو یا قبل حکم قاضی ہو سولے اس جو دیت کے جسکی اداء اب تک ہو چکی ہو شیخ نے لکھا کہ جس شخص  
نے تامل کے ساتھ اس اصل کو محکم کر یا تو جو اسکے نظائر یا تضداد اس پر پیش آدین گئے احکام کمال سکھ دے والے تھے علم

## کتاب الوصایا

یہ کتاب وصیتوں کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ وصیت ایک فعل معروف ہے۔ موصی وصیت کرنے والا۔ موصی لہ وہ شخص جسکے واسطے وصیت کی گئی ہو۔ موصی  
وہ چیز جسکی وصیت کی گئی ہو۔ بھر دفع ہو کہ وصیت کے واسطے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ موصی کو یہ بات حاصل ہو  
کہ وہ دوسرے کے ساتھ احسان کر سکے اور یہ کہ موصی قرضدار نہ ہو اور موصی لہ میں پیشہ ظہر کہ وہ وصیت کے وقت زندہ  
موجود ہو اگرچہ وہ ابھی اپنی مان کے پیٹ سے پیدا نہ ہو جو یعنی پیٹ کے واسطے بھی وصیت جائز ہے بشرطیکہ وصیت کے  
وقت وہ پیٹ میں بدلیل ظہری موجود ہو یعنی شکلا وصیت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہوا اور موصی لہ میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ  
بہر ایش سے اجنبی ہو اور یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو۔ موصی یہ جو میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ جو  
غیر کی ملک میں دیے کے لائق ہو یعنی موصی اپنی زندگی میں کسی عقد کے ذریعے سے دوسرے کی ملک میں دے سکے ہو  
خواہ یہ چیز فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ چیز جو کہ کی تھائی سے آزاد ہو۔ حکم وصیت یہ ہے کہ موصی اس چیز کا  
بیک حبید مالک ہو جائے جیسے بیسکی صورت میں ہو ہو بہ لہ مالک ہو تا کہ موصی نے اس چیز میں بیک اپنے موصی کو کفایہ مالک ہو۔

## باب فی صفة الوصیۃ ما یجوز من ذلک ما یتحب وما یكون رجوعا عنه

یہ باب وصیت کی صفت میں اور جو عقد وصیت جائز اور جو مستحب ہے اور جو رجوع کے بیان میں ہے  
قال الوصیۃ غیر واجبة وہی سجنۃ والنہاس بالی جواز ہا لانہ تملک صفات الی حال نہ ال ملکیت



وہو اضعیف الی حال قیامہا بان فیل ملکک خدا کان باطلا فمذاو لے الا انما استخناه لحاجۃ الناس  
 ایہا فان الانسان مغرور بالمال یقتصر فی غلہ فاذا غرض لا المرض وخاف البیات یحتاج لے تلافی  
 بعض ما فرط منه من التفریط بالمال علی وجه توہمی لے تحقیق مقصدہ المالی و لا ینتھض البر بصرہ الی مطلبہ  
 الحالی و فی شرح الوصیۃ ذلک نشر عنہا و مثله فی الاجارۃ بیناہ و قد بقی المالکیۃ بعد الموت باعتبار الحاجۃ  
 کما فی قدر التجهیز والدين وقد نطق به الکتاب و ہو قول اللہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا و دین و  
 السنۃ و ہو قول النبی علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ تصدق علیکم ثلث اموالکم فی آخر اعمارکم زیادۃ لکم  
 فی اعمالکم تغفونہا حیث شئتم او قال حیث اصبتم و علیہ اجماع الامۃ ثم نقض للاجنبی فی الثلث من غیر  
 اجازۃ الورثۃ لہا و دنیا و سنبلین ما ہوا افضل فیہ ان اشار اللہ تعالیٰ - وصیت واجب نہیں بلکہ مستحب ہر  
 اور قیاس چاہتا ہر کہ جائز نہ ہو کیونکہ موصی نے وصیت سے ایسی حالت میں موصی کہ کو اس چیز کا مالک بنا یا جب اسکی ملکیت  
 زائل ہو گئی تھی حالانکہ اگر اپنے مالک ہونے کی حالت میں زمانہ آئندہ کی جانب مضاف کرے شلکے کہ میں نے تجھے  
 کل کے بعد اس چیز کا مالک کیا تو یہ باطل ہوتا ہر پس اپنی ملکیت زائل ہونے کے بعد مالک کرنا بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا  
 یعنی موصی کے مرنے سے اسکی ملکیت زائل ہو چکی تو ایسی حالت میں موصی کہ کو کیونکہ مالک کر سکتا ہر لیکن ہم نے اس  
 قیاس کو چھوڑ دیا اور استحقاق وصیت کو جائز رکھا کیونکہ لوگوں کو اسکی حاجت ہر اسوسلے کہ آدمی اپنی زندگی کی بہت  
 پر مغرور ہوتا ہر اور مال کے ذریعہ سے نیکی کرنے میں غافل و قاصر رہتا ہر پھر جب اسکو کوئی مرض لاحق ہوا اور ڈر کہ  
 ناگاہ موت آجائے تو اسکو حاجت ہوئی کہ مال کے ساتھ جو اس نے تقصیر کی ہر ایسے طور پر اسکی تلافی کرے کہ اگر  
 یہ تلافی پوری ہو جائے تو اسکا مقصد آخر دی حاصل ہو جائیگا اور اگر وہ اچھا ہو گیا تو اسکو فی الحال کی دنیاوی ضرورت  
 میں صرف کر سکے - اور وصیت مشروع ہونے میں یہ مقصد پورا ہوتا ہر تو ہم نے جانا کہ وصیت مشروع ہر اور اسی کے  
 مانند ہم نے اعمارہ میں بیان کیا یعنی اجارہ میں بھی شافع معدوم ہونے میں تو قیاس اسکے جواز کا مقتضی نہ تھا ولیکن  
 بطوریت ہم نے اسکو جائز جانا اسی ضرورت سے یہاں بھی جواز نکلا - اور ہر قیاس کا مدار کہ ملکیت نہیں رہتی ہر تو اسکا  
 جواب یہ ہر کہ بعد موت کے بھی بلحاظ ضرورت کے ملکیت باقی رہتی ہر جیسے میت کے ترکہ میں بقدر تہیز و تکفین اور بقدر  
 قرض کے میت کی ملکیت باقی رہتی ہر جواز وصیت کے ساتھ قرآن مجید بھی ناطق ہر قال تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا  
 او دین - یعنی تقسیم ترکہ بعد اجرا سے وصیت میت و بعد ادا سے قرض میت ہر پس اس سے وصیت مستفاد ہوئی - اور  
 حدیث سنت بھی اسکے ساتھ ناطق ہر چنانچہ حدیث میں آیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تمہاری تمہائی مال تمہاری انتہا سے  
 عمر کی حالت میں صدقہ کیے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو اسکو تم جہان چاہو یا جہان پسند کرو دہان صرف کرو - رد ام  
 ابن ماجہ و الطحاوی و البیہقی و البزار و احمد و الطبرانی و الدارقطنی و ابن عدی من حدیث عدۃ من الصحابہ رضی اللہ عنہم -  
 لیکن جملہ اخیرہ ان روایات میں نہیں ہر بلکہ صرف زیادتی ہو تبہ ہر - اور جواز وصیت پر امت کا اجماع ہر پھر اجنبی کے  
 واسلے وصیت مذکورہ ایک تنہائی تک بدن اجازت مارٹون کے بریل حدیث مذکورہ بالا صحیح ہر وصیت میں جو طریقہ  
 افضل ہر ہم اسکو ان اشار اللہ تعالیٰ عنقرب بیان کرتے ہن - قال ولا تجوز بما زاد علی الثلث لقول  
 النبی علیہ السلام فی حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ الثلث و الثلث کثیر بعد ما نفی وصیۃ  
 بالکل و النصف ولانہ حق الورثۃ و ہذا لانہ النقص سبب الزوال الیم و ہوا استفادۃ عن المال فاذا  
 تعلق حقہم بہ الا ان الشرع لم یظہر فی حق الاجانب بقدر الثلث یستدرك تقصیرہ علی ما بیناہ اظہر ما



فی حق الورثۃ لان الظاہر انہ لا یتصدق بہ علیہم تحزرا عما ینفق من الاشیاء علی ما بینہ وفی جارتی الحدیث  
 ایضاً فی الوصیۃ من اکبر الکبار وفی فسر وہ بالزیادۃ علی الثالث ویالوصیۃ للوارث۔ اور تہائی ترکہ سے زیادہ  
 جسدہ ہو اسکی وصیت نہیں جائز کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سعد بن ابی وقاص میں فرمایا کہ تہائی تک  
 حالانکہ تہائی بہت ہی بھاری مال ہے نہایت مال کی نصف مال کی نفی فرمائی ہے پہلے آپ نے کل مال کی وصیت  
 یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی تک اجازت دی بلکہ فرمایا کہ تہائی بھی بہت ہی۔ اور اس دلیل  
 سے کہ مال ترکہ وار ذوق کا حق ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت پُل  
 ہو کر وارثوں کی ملکیت ہو گئی اور سبب یہ ہے کہ موصی کو اس مال سے مستغنی ہو گیا پس واجب ہوا کہ وارثوں کا حق اس  
 مال سے متعلق ہو لیکن شرع نے در صورت وصیت جہنمی کے وارثوں کی ملکیت کو تہائی ترکہ تک مؤخر نہیں رکھا بلکہ میت  
 کی تقصیرات کی عکاسی ہو چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے اور وارثوں کے قدمین وصیت ہونے کی صورت  
 میں تہائی تک بھی اسکو فرسکا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ میت اس تہائی کو ان پر صدقہ نہیں کر گیا تھا کہ بعض وارثوں کی وجہ  
 سے ہر نہو چنانچہ آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے کہ بعض وارثوں کی تہج دنیا جفت ہے۔ اور حدیث ابن عباس  
 میں مؤلف دعایت ہے کہ وصیت میں جفت کرنا کبیرہ گناہوں سے ہے اور فقہاء نے اسکی تفسیر یہ کی کہ تہائی سے زیادہ  
 وصیت کرے یا وارث کے واسطے وصیت کرے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ میت کی طرف سے جسدہ تہائی سے  
 زیادہ وصیت ہمارے کسی جہنمی کے واسطے صحیح نہیں ہے۔ قال الا ان یجزی بالورثۃ بعد موتہ وہم کبار لان  
 الاستغناء عنہم وہم مقطوع ولا معتبر باجازۃ تم فی حال حیاتیۃ لانہا قبل موت الحق اذا الحق یتثبت  
 عند الموت فکان لہم ان یردوہ بعد وفاتہ بخلاف ما بعد الموت لا یرجع۔ ثبوت الحق فلیس لہم  
 ان یرجوا عنہ لان الساقط متلاش غایۃ الامر انہ یستند عند الاجازۃ لکن الاستناد یظہر فی  
 حق القائم و ہذا قد مضی وتلاشی ولان الحقیقۃ یمکن عند الموت وقبلہ یتثبت مجرد الحق فلو استند  
 من کل وجہ ینقلب حقیقۃ قبلہ والرضاء بطلان الحق لا یكون رضاً بطلان الحقیقۃ سو کہ لک ان  
 کانت الوصیۃ للوارث و اجازت البقیۃ محکمہ ماذکرنا وکل ما جاز باجازۃ الوارث یتلک المجاز لہ من قبل  
 الموصی عندنا وعند الشافعی رحم من قبل الوارث والصیح قولنا لان السبب صدر من الموصی  
 ما لا جازۃ رفع المانع و لیس من شرط القبض وصار کالمتمن اذا اجاز مع الراہن۔ لیکن اگر تہائی سے  
 ناممکن نسبت وارث لوگ بعد موت موصی کے اجازت دین تو جائز ہے بشرطیکہ یہ لوگ بالغ ہوں کیونکہ مفسع ہونا انھیں  
 کے حق کی وجہ سے تھا اور انھوں نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہے اور اگر انھوں نے موصی کی زندگی میں اجازت دے دی  
 تو کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ اجازت ان کا حق ثابت ہونے سے پہلے واقع ہوئی کیونکہ ان کا حق تو موصی کی موت کے وقت  
 ثابت ہو گا تو انکو اختیار رہے گا کہ بعد موت موصی کے اپنی اجازت پھر لین بھلاں اسکے اگر انھوں نے موصی کی موت  
 کے بعد اجازت دی تو یہ اجازت معتبر ہے کیونکہ ان کا حق ثابت ہونے کے بعد اجازت واقع ہوئی تو انکو یہ اختیار  
 ہو گا کہ اس اجازت سے پھر جائیں کیونکہ جو چیز ساقط ہو گئی وہ نسبت ہو گئی (اگر کما جاوے کہ موت سے پہلے بھی  
 جو اجازت ہوئی مدعی ایسے مال سے متعلق ہوئی جو آخر وارثوں کا حق ہے تو اجازت مجرور ہے چاہے اب یہ کہ  
 وارثوں کی ملکیت اگرچہ میت کے ابتدائی مرض ہی سے متعلق ہوئی لیکن اجازت صحیح نہیں ہے کیونکہ انکو نفرت سے  
 اختیار نہیں ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اسکا استناد بوقت اجازت ہو گا لیکن استناد بوقت امر موجود کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے حلال



موت سے پہلے جو اجادت تھی وہ مٹ کر نابود ہو گئی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقی ملک تو موصی کی موت کے وقت ثابت ہوگی اور قبل موت کے خالی وقت ثابت تھا پس اگر ہر طرح سے استدعا و جمع ہو تو فوق مذکور بل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جائے حالانکہ یہ باطل ہے اور اگر کوئی شخص اپنا حق مٹانے پر راضی ہو تو یہ حقیقی ملک مٹانے پر رضا مندی انہو کی لئے مورث کی زندگی میں وارثوں کو مال و حرکے میں صرف حق حاصل تھا اور انہوں نے موصی کے واسطے مقدار وصیت میں اجازت دیکر اپنا حق مٹا لیا لیکن ابھی حقیقی ملک نہیں رہا جس تک حق ملک تھا اس وقت تک رضا مندی موجود تھی اور بعد موت موصی کے جب انکو حقیقی ملک حاصل ہوئی تو پہلے رضا مندی کافی ہوگی کیونکہ شاید حق مٹانے تک راضی نہ ہو اور حقیقی ملک مٹانے پر راضی نہ ہوں۔ اسی طرح اگر مورث نے اپنے وارث کے واسطے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے اجازت دے دی تو یہ اجازت بھی اسی طرح معتبر ہے جیسے ہم نے اجلی کے حق میں بیان کی۔ اور واضح ہو کہ جو وصیت بجاوارث جائز ہوئی ہے موصی کو اس کی ملکیت کے واسطے نزدیک موصی کی جانب سے حاصل ہوئی ہے یعنی اصل ملک موصی کی جانب سے ہے اور وارثوں کی اجازت صرف شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک موصی کو ملکیت بھی وارث ہی کی جانب سے حاصل ہوگی مگر قول ہمارا اسی صحیح ہے کیونکہ وصیت جو سبب ملک ہے وہ موصی ہی سے صادر ہوئی اور وارث کی اجازت ذمہ روک دوسرے کے معنی میں ہے اور وصیت صحیح ہونے کے واسطے موصی کو کافضہ ہو جانا شرط نہیں ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے راہن نے مال مرہن بیع کیا اور مرہن ہونے کے واسطے اس کی اجازت دی۔ و شری کو راہن ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوئی ہے اگرچہ مرہن کی اجازت شرط ہے۔ قال ولا تجوز للقاتل عامداً كان او خاطئاً بعد ان كان مباشراً لقوله عليه السلام لا وصية للقاتل ولا نه سبعل ما اخره الله تعالى فيجزم الوصية كما يجزم الميراث وقال الشافعي لا تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا ادى الى قتل ثم انكسر الموصي بطل الوصية عندنا وعندنا لا تبطل ولا تحجج عيسى بن الفضل بن مقلناہ۔ اور قاتل کے واسطے وصیت جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس کے ہاتھ سے قتل صادر ہوا ہو خواہ عموماً قتل ہو یا خطأ ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی باستناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ قاتل مذکور نے اس جرم کے پینے میں جلدی جاہی جو اللہ تعالیٰ نے اس کے واسطے دیرین رکھی تھی پس وصیت سے محروم ہو جائیگا جیسے وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس وصیت کی گئی پھر اس نے موصی کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہو جائیگی اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک باطل ہوگی اور جو دلیل ہم نے اوپر بیان کی وہی مدون صورتوں میں امام شافعی رحمہ پر محبت ہے۔ ولو اجاتر تھا الوارثہ جائز نہ ابی حنیفہ و محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لا تجوز لان جنايته باقية والامتناع لاجلها ولما ان الامتناع سبب الوارثه لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولا نهم لا يرخصونها للقاتل كما يرخصونها الامام محمد۔ اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز رکھا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابی یوسف نے کہا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اسکا جرم ابھی باقی ہے اور محروم ہونا اسی جرم کی جہت سے تھا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا امتناع بوجہ حق وارثان تھا تو ان کی اجازت سے جائز ہے کیونکہ وصیت باطل ہونے کا نفع انہیں کو پہونچتا جیسے میراث باطل ہونے کا نفع انکو پہونچتا ہے اور اس واسطے کہ وہ لوگ قاتل کے حق میں وصیت پر راضی نہ ہوں جیسے کسی وارث کے حق میں راضی نہیں ہوتے ہیں۔ قال ولا تجوز لو ارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض فنفى تحريمه قطعية الرجم ولا نه حيف بالحدیث الذی رویاہ و یعتبر کونه وارثا او غیر وارث وقت الموت لا وقت الوصیت



لانہ تملک مضاف الی ما بعد الموت و حکمہ یثبت بعد الموت والبعثۃ من المریض للوارث فی هذا  
نظیر الوصیۃ لانها وصیۃ حکما حتی تنفذ من الثالث و اقرار المریض للوارث علی عکسہ لانہ تصرف  
فی الحال فیمتد ذلک وقت الاقرار۔ وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کے واسطے اسکا حق دیدیا۔ خبردار ہو کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو  
مداد ابن ماجہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ یہ ہمارے نزدیک حکم اجماعی ہے۔ الموطا۔ اور اس دلیل سے کہ بعض وارث  
کو بعض پر ترجیح دینے میں محروم الوصیت کو ایسا ہوگی تو اسکو جائز کہ نہ بنے میں قطع رحم لازم آتا ہے۔ اور اس دلیل سے  
کہ ایسا کرنا وصیت میں حیثیت ہے یعنی ظلم ہے بدلیل حدیث ابن عباس جو ہم نے اوپر روایت کی۔ پھر واضح ہو کہ وایت  
یا غیر وارث ہو موت کے وقت معتبر ہے اور وصیت کے وقت معتبر نہیں ہے کیونکہ وصیت تو بعد موت کے مضاف جانب تملک  
ہوتی ہے اور بعد موت کے اسکا حکم ثابت ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ مرض موت کے مریض نے اگر اپنے وارث کے واسطے  
بیہ کیا تو یہ وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ بیہ بھی حکم وصیت ہے حتیٰ کہ صرف تنہا ترکہ سے نافذ کیا جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ وارث  
کے واسطے اگر مورث مریض نے اقرار کیا تو یہ برعکس ہے یعنی فی الحال وارث ہونا معتبر ہوگا کیونکہ یہ تصرف فی الحال ہے  
تو اقرار کے وقت اسکا اعتبار ہوگا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک امام شافعی والک وغیرہم کے نزدیک وارث کے  
واسطے وصیت نہیں جائز ہے۔ قال الا ان یحیر ما الورثۃ ویروی ہذا الاستثناء فیما رویناہ ولان  
الاستثناء یقہم فیمتد ذلک وقت الاقرار بعض و رد بعض فیمتد ذلک وقت الاقرار بعض و رد بعض فیمتد ذلک وقت الاقرار بعض و رد بعض  
فی حق الراۃ۔ لیکن اگر ماثران دیگر اسکی اجازت دیدیں تو یہ وصیت جائز ہو جائیگی اور یہ استثناء اس حدیث  
میں مذکور ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ اور اس دلیل سے کہ اس وصیت کا جائز ہونا جو حق و ارثان تھا تو انکی اجازت  
سے جائز ہو جائیگی اور اگر بعض وارثوں نے اجازت دی اور بعض وارثوں نے رد کر دی تو اجازت دینے والوں  
حق میں بقدر سائے حصہ کے جائز ہوگی کیونکہ انکو اپنے حصہ پر اختیار حاصل ہے اور رد کرنے والوں کے حصہ میں باطل  
ہو جائیگی۔ قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقولہ تعالیٰ لایہما کم اللہ عن  
الذین لم یقاتلوکم فی الدین الا یہ والثانی لانہم بعد الذمۃ سادوا المسلمین فی المعاملات ولہذا جائز  
التبرع من الجاہلین فی حالہ حیوۃ فکذا بعد المات و فی الجامع الصغیر الوصیۃ لاہل الحرب باطلہ  
لقولہ تعالیٰ لایہما کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الا یہ۔ اور سلمان کہ جائز ہے کہ کافر ذمی کے واسطے  
وصیت کرے اور کافر ذمی کو جائز ہے کہ مسلمان کے واسطے وصیت کرے یعنی یہ وصیت صحیح ہوگی۔ پس اول کی دلیل یہ  
ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا لایہما کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الا یہ یعنی جن کافروں نے تم سے قتال نہیں کیا اور تم کو گھروں سے نہیں نکالا اللہ تعالیٰ تمکو  
انکے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے منع نہیں فرماتا پس معلوم ہوا کہ وصیت سے انکے ساتھ احسان جائز ہے اور اسی طرح مسلمان کے  
واسطے کافر ذمی کی وصیت اسوجہ سے جائز ہے کہ یہ لوگ ذمی جو معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے لہذا جاہلین سے رنگی میں احسان  
وسلوک جائز ہے اور موت کے بعد بھی جائز ہے۔ جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے واسطے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
لایہما کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الا یہ یعنی جن کافروں نے تم سے دین میں قتال کیا اللہ تعالیٰ تمکو منع فرماتا ہے یعنی انکے  
مراہت سے ممانعت فرماتا۔ قال وقبول الوصیۃ بعد الموت فان قبلہا الموصی لینی حال حیاتہ اور دہم فذلک  
باطل لان آوان ثبوت حکمہ بعد الموت لتعلقہ بہ فلا یعتبر قبلہ کما لا یعتبر قبل العقد مدفع ہو کہ وصیت میں  
موصی نہ کا قبول کرنا معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو پس اگر موصی دے تو موصی کے حیات ہی میں قبول کیا یا انکار ہوگا



تو یہ قبول یا انکار کچھ قابل اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ حکم وصیت ثبوت ہونے کا وقت تو وصی کی موت کے بعد ہے کیونکہ وصیت  
 موت پر مطلق ہوتی ہے تو موت سے پہلے قبول یا انکار معتبر نہیں ہے جیسے قبل عقد وصیت کے وصی کا قبول یا انکار یا انکار  
 ہو سکتا ہے یعنی اگر ہنوز وصیت کا خیال ہو اور وصیت نہیں کی لیکن وصی نے اسی خیال شورہ پر وصیت قبول کی تو پھر  
 ہر حقی کہ اگر وصی نہ مر جاوے تو اس قبول پر اس کے درجہ کو وصی برکی ملکیت حاصل نہوگی۔ قال ویستحب ان یوصی الاثلاث  
 بدون الثالث سوار کانت الورثۃ اغنیار او فقرا لان فی التقیص صلوۃ القرب بہ ترک مالہ علیہم خلاف  
 استکمال الثالث لانه استيفاء تمام حقہ فلا صلوۃ ولا منترثم الوصیۃ باقل من الثالث اولی ام ترکہا  
 قالوا ان کانت الورثۃ فقرار ولا یستغنون بایرون فالترک اولی لما فیہ من الصدقۃ علی القرب  
 وقد قال علیہ السلام افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح ولان فیہ رعایۃ حق الفقرا و الغراہ جمیعاً  
 وان کانوا اغنیار لا یستغنون بعیسہم فالوصیۃ اولی لانه یكون صدقۃ علی الجنبی والترک بہیۃ من  
 القرب والاو لے اولی لانه یبغی بہا وجه اللہ تعالیٰ وقیل فی ہذا الوجه بخیر لا شتمال کل منہا  
 علی فضیلۃ وہو الصدقۃ او الصلوۃ فیخیر بین الخیرین۔ مالدار آدمی کے واسطے جو وصیت کرنا چاہتا ہے مستحب ہے  
 کہ تہائی سے کم وصیت کرے یعنی تہائی ترک جس سے بہت کافق متعلق رہتا ہے تو مستحب ہے کہ پوری تہائی کی وصیت کرے  
 بلکہ اس سے کم کی وصیت کرے خواہ اس کے وارثین تو نگر ہوں یا محتاج ہوں کیونکہ تہائی سے کم کرنے میں قرعہ چون کے  
 ساتھ اس طرح صلہ رحمہ کر کے اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑا بخلاف اس کے اگر پوری تہائی کی وصیت کر دی تو یہ بات  
 جاتی رہی کیونکہ وصی نے اپنا پورا حق وصول کر لیا تو کچھ صلہ رحمہ یا احسان نہیں رہا۔ اور یہ اس اصل پر مبنی  
 ہے کہ آدمی کی موت کے بعد سوائے تہائی کے جو کچھ اس کا ترک ہے جو حکم الہی عزوجل اس کے اخلاص وارثین کا حق ہو جائے  
 خواہ بہت راضی ہو یا نہ ہو اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ اعطی کل ذی حق  
 یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو ترکہ میں سے اس کا حق دیدیا اور وہ روایت بھی اوپر گزری کہ تہائی ترکہ میں کو عطا  
 کیا گیا تو صرف اس تہائی میں البتہ وصیت کا فعل احسان معتبر ہوگا پس اگر اس نے پوری تہائی کسی اجنبی کو دیدی یا کسی  
 دیگر کار خیر میں صرف کی تو قرابیوں کے ساتھ کچھ صلہ رحمہ نہیں رہا اور حدیث سعد بن ابی وقاص میں ہے کہ جب فتح مکہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئے اور وہ ان بیماری سخت سے مایوس ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیادت  
 کے واسطے تشریف لائے تو سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں مالدار ہوں اور سوائے ایک دختر کے میرا کوئی وارث  
 نہیں ہے تو کیا مجھے اجازت ہے کہ میں کل مال خیرات کروں آپ نے فرمایا کہ نہیں پس سعد رضی اللہ عنہ نے دو تہائی نصف وغیرہ کو  
 بار بار چھانڈا ہر ایک پر انکار کیا یہاں تک کہ سعد رضی اللہ عنہ نے تہائی کو چھانڈا تو فرمایا کہ خیر تہائی بیک اور اس قدر بھی بہت ہے اور  
 فرمایا کہ اگر تو اپنے وارثین کو تو نگر چھوڑے تو اس سے بہتر کہ انکو غفلت چھوڑے کہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلا دیں اور  
 فرمایا کہ یہ سب بھی خیر ہے واسطے نیکی ہر حقی کہ جو نعمہ تو اپنی جود کے منہ میں دیتا ہے وہ بھی خیر ہے واسطے صدقہ خوار و  
 رضی اللہ عنہ کے واسطے اشارہ کیا کہ شاید خیری زندگانی دراد ہو کہ اللہ تعالیٰ خیری ذات سے بعض اقوام کو نعمت دے  
 اور بعض کو لبت کرے یعنی خیری سرداری سے جہاد میں مسلمانوں کو فتح و غلبہ ہو اور وہ ان کے کافروں کو بستی ہو اور  
 دعا فرمائی کہ اللہم اغفر لاصحابی بھرتہم ولکن ابائس سعد بن خولہ یعنی اکیسیرے اصحاب کی ہجرت پوری فرماوے لیکن  
 عروم تو سعد بن خولہ ہوا۔ صحیح البخاری وغیرہ۔ اس حدیث شریف کے معانی افادات میں سے ایک یہ کہ سعد بن ابی وقاص  
 رضی اللہ عنہ کی دمازی حیات کو بطور معجزہ بیان فرمایا حالانکہ وہ زندگی سے مایوس تھے اور آخر ہی ہوا کہ سعد رضی اللہ عنہ



نے تارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم نصیب ہوئی اور اسکے احوال غنیمت کی غیر محصور تعداد جسکی سرخ و سفید وغیرہ معل کی  
چادرین اور تخت خضر پر ویز وغیرہ تھا کتب سیرین مصرح میں۔ دوم یہ کہ جو رو بچوں کی پرورش آدمی کے واسطے نیکان  
میں اور یہ ستلزم ہے کہ نیک کمائی کرنا بھی طاعت و ثواب کا کام ہے کیونکہ اسکا حاصل کرنا بذریعہ اکتساب معیشت ہے۔ سوم  
سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے ہجرت چھوڑ کر بحر مکہ میں توطن اختیار کیا تھا مگر چندی دن کے بعد تھکا  
کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خولہ رضی اللہ عنہ پر افسوس کیا کہ وہ اصحاب مہاجرین سے پھڑکے۔ اور  
چہارم جس غرض سے ترجمہ نے اس حدیث کو ایراد کیا یہ ہے کہ آپ نے تہائی کی اجازت دی مگر اسطرح کہ خیر اور بھلا  
ہر لہذا علماء مجتہدین نے اتفاق کیا کہ اس سے کم کرنا مستحب ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اصل اس مسئلہ میں یہی  
حدیث ہے اور مصنف رحمہ نے دلیل قیاسی پر اکتفا نہیں کیا کیونکہ حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا اشارہ سابق  
میں تہائی تک جواز میں بیان کیا ہے پس شیخ مصنف رحمہ کی مراد یہ کہ تہائی سے کم کرنے میں حکمت یہ ہے کہ میت کی طرف سے  
بعد قریب اور جب اسنے کل تہائی کسی غیر کو دی کیونکہ قراچی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو سکتی واسطے صحت صدقہ کیا اور  
جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے واسطے وصیت بھی نہ ہوئی اور وارثوں کو میت سے حق مل گیا اور یہ صدقہ قرآن میں پُرانہ  
ہو اور اس میں صدقہ و صلہ رحم کا دو چند ثواب ہو گیا تو یہاں سمجھدار غور کریگا کہ اگر کل تہائی باقی بھی وارثوں کو دیدیتا تو سمین بھی  
لا بد ثواب دو چند ملتا لہذا شیخ مصنف رحمہ نے لکھا کہ پھر سوال یہ کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے یا نہ کرنا بہتر ہے جواب یہ کہ  
شیخ رحمہ نے اس میں یوں تفصیل سے حکم کیا کہ اگر اسکے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے جو کچھ انکو حصہ ملے اس سے  
بھی دگر نمونے ہوں تو تہائی سے کم کو بھی وصیت میں نہیں دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں قرآن میں پر صدقہ بھی ہوگا۔ اور آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہے جو ایسے قراچی پر ہو جسکو اسکے ساتھ میت بھی نہیں ہے۔  
کما روی من حدیث ابی ایوب وحکیم بن حزام وام کلثوم وابی ہریرہ رضی اللہ عنہم عند الامام احمد و سحاق و الحاکم  
واربعہ بعضہم من بعض۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں فقیری و قرابت دونوں کا لحاظ ہے۔ اور اگر اسکے وارثین دگر نمونے  
یا اسکے ترکہ سے اپنا حصہ پا کر دگر ہو جائینگے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دیدینا بہتر ہے کیونکہ یہ وصیت قرآنی پر صدقہ  
ہو جائیگی اور وصیت نکرنا قراچی کے حق میں ہبہ ہو جائیگا حالانکہ صورت اول یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہے کیونکہ اس سے  
رضائے الہی کی امید داری ہے اور بعض نے فرمایا کہ ایسی صورت میں اسکو دو دن باتون میں یکساں اختیار ہے کیونکہ دونوں  
صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے اور وہ صدقہ یا صلہ رحم ہے یعنی اول صورت میں اگر صدقہ کی فضیلت  
ہے تو دوسری صورت میں صلہ رحم کی فضیلت ہے لہذا وہ دونوں نیکوں میں مختار ہے پس کہ چاہے جنبی کی وصیت میں سے  
یا وصیت نکرے تاکہ وارثوں کو پہونچے۔ لیکن واضح ہو کہ وصیت کرنے میں افضل یہ ہے کہ ایسے قراچی محتاجوں کے لیے وصیت  
کے بجائے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا۔ ابن عبد البر رحمہ نے فرمایا کہ اس قول پر علماء بلا خلاف متفق ہیں۔ قال والتموی  
بہ یلک بالقبول خلافا لفرح وہو احد قولی الشافعی رحمہ یقول الوصیۃ اخت المیراث او کل منہا خلافتہ  
لما نہ انتقال ثم الارشاد ثبت من غیر قبول فکذلک الوصیۃ ولنا ان الوصیۃ اثبات ملک جدید ولہذا  
لا یرد الموصی لہ بالعیب ولا یرد علیہ بالعیب ولا یلک احد اثبات الملک لغيرہ الا بقولہ اما الوراثۃ  
خلافتہ حتی یتثبت فیہا بدہ الاحکام فیثبت جبراسن الشروع من غیر قبول الا فی سائرہ واحدة وہو ان موت  
الموصی ثم موت الموصی لہ قبل القبول فیدخل الموصی بہ فی ملک ورثۃ استحقاقا والقیاس ان تبطل  
الوصیۃ لما بینا ان الملک موقوف علی القبول فصار موت المشتري قبل قبولہ بعد ايجاب البطل وجا لا یستحق



ان الوصیۃ من جانب الموصی قد تمت بموتہ تماماً لا یبقی فیہ الفسخ من جهة واما توقفت بحق الموصی لہ فاذا مات دخل فی ملکہ کما فی البیع المشرع وافیہ الخیار للمشتري اذا مات قبل الاجازة۔ موصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی گئی وہ قبول کے ساتھ ملکیت میں داخل ہوتی ہے بخلات قول زفر کے اور شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک ہی ہے۔ زفر جہ کہتے ہیں کہ وصیت تبرع کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک وصیت کی جانب سے غلطی ہو کیونکہ یہ مورث کی ملکیت سے منتقل ہو کر وارث یا موصی لہ کی ملکیت میں آتا ہے پھر میراث بالاتفاق بغیر قبول کے ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح وصیت بھی بغیر قبول ثابت ہو جائیگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک جدید ملکیت کا اثبات ہے یعنی خلالت نہیں ہے اور اسی وجہ سے موصی لہ بوجہ عیب کے اُسکو واپس نہیں کر سکتا اور موصی کہ کو بھی بوجہ عیب کے واپس نہیں دے جاسکتی ہے اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا مگر جمعی کہ وہ قبول کرے۔ اور راجی وراثت تو وہ البتہ خلافت ہے حتیٰ کہ اُمّین واپس کرنے یا واپس لینے کے احکام ثابت ہوتے ہیں پس وراثت کی ملکیت بدلتی قبول کے شرع کی جانب سے جبراً ثابت ہوتی ہے۔ اور واپسی کی صورت یہ ہے کہ مریض نے کوئی چیز خرید کر زید کے واسطے اُسکی وصیت کی پھر مر گیا اور زید نے اُسکو عیب دار پایا تو بائع کو واپس نہیں کر سکتا یا پھر نے اپنے کل مال کی زید کے واسطے وصیت کر دی پھر اپنی زندگی میں کوئی چیز فروخت کی پھر مر گیا پھر مشتری نے اس بیع میں کوئی عیب پایا تو زید کو واپس نہیں کر سکتا۔ النہایہ۔ پس حاصل یہ کہ بغیر قبول موصی لہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، ہر سولے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ موصی لہ وصیت کے مرجع سے پھر قبول سے پہلے موصی لہ مرجع سے تو استثناء موصی بہ اُسکے وارثوں کی ملکیت میں داخل ہو جائیگی اور قیاس یہ تھا کہ وصیت باطل ہو جائے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ ملکیت تو قبول کرنے پر موقوف ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایجاب بائع کے بعد قبول سے پہلے مشتری مر گیا لیکن یہ قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کیا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی جانب سے وصیت پوری ہو گئی یعنی اُسکی موت سے عقد وصیت اس طرح پورا ہوا کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے اور توقف موت موصی لہ کے فسخ کی وجہ سے رہا تھا پس جب موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اُسکی ملکیت میں داخل ہو گئی جیسے اُس بیع کا حال ہے جہن مشتری کے واسطے خیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مرجع سے قریب پوری ہو جائیگی۔ قال ومن اوصی وعلیہ دین یحیط بما لم تجز الوصیۃ لان الدین مقدم علی الوصیۃ لانه اہم الحاجتین فانہ فرض والوصیۃ تبرع وابدایہ بالاہم فالاہم الا ان جرئ الغرما لانه لم یحیی الدین فتنفذ الوصیۃ علی الحد المشرع لاجتہاد الیہما۔ اگر کسی شخص نے کچھ وصیت کی حالانکہ اُس پر اس قدر قرض ہے جو اُسکے تمام مال کو محیط ہے تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت ہر قرضہ مقدم ہے کیونکہ وہ دونوں حاجتوں میں سے زیادہ اہم ہے ایسے کہ اولے فرض فرض ہے اور وصیت نفل ہے اور پہلے اہم سے شروع کیا جاتا ہے پھر اُسکے بعد درجہ بدرجہ اہم کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن اگر قرض خواہ لوگ اُسکو اپنے قرض سے بری کر دیں تو وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ قرضہ باقی نہیں رہا تو جس حد تک وصیت مشروع ہے نافذ ہو جائیگی کیونکہ انسان کو اس کا خیر کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ قال ولا تصح وصیۃ العصبی وقال الشافعی رحمہ تعصیح اذا کان فی وجہ الخیر لان عمر رضی اللہ عنہ اجداد وصیۃ یفاد او یافع وهو الذی راہق العلم ولانہ نظر لہ بصر فہ اے نفسہ فی نیل الوافی ولو لم تنفذ بقی علی غیرہ ولنا انہ تبرع والعصبی لیس من اہل ولان قولہ غیر ملزم وفی القصص وصیۃ قول بالزام قولہ والاثر محمول علی انہ کان قریب العهد بالعلم بما زاد کانت وصیۃ فی تہمیزہ وامر دنفہ وذلك جائز عندنا ہو یجزا الثواب بالترک علی ورثۃ کما



بناہ والمجتر فی نفع وضرر النظر الی اوضاع التصرفات لالی ما یتفق بحکم الحال اعتبار بالطلاق  
 فانه لا یلک ولا وصیۃ وان کان یتفق نافعاً فی بعض الاحوال وکذا اذا اوصی کثیراً بعد الادراک لعدم  
 الابیۃ وقت الباشرة وکذا اذا قال اذا ادرکت فثلث مالی فطلاق وصیۃ القصور الابیۃ فلا یلک تجزاً و  
 تعلیقاً کما فی الطلاق والعناق بخلاف البعد والمکاتب لان الابیۃ مستتمۃ والمائع حق الموصی  
 فتصح اضافة الی حال سقوطه۔ اور طفل کی وصیت صحیح نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ صحیح ہے بشرطیکہ  
 نیک راہ میں ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت بفاع یا فاع کی اجازت دی اور بفاع وہ بچہ جو قریب بلوغ  
 پہنچا ہو۔ چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دی گئی کہ بیان ایک طفل غسانی قریب  
 بلوغ ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوا یعنی اُسکی وفات قریب ہے اور بیان سوائے اُسکے حجاز ادہن کے کوئی نہیں ہے تو کیا  
 وصیت کرے تو فرمایا کہ اچھا اس بہن کے واسطے وصیت کرے پس اُس نے بیز چشم کی وصیت کی پھر یہ مال تیس ہزار  
 کو فروخت ہوا۔ رواہ مالک وعبد الرزاق۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طفل موصی کا نام عمرو بن سلیم تھا لیکن یہ  
 غسانی ہے اور راوی زرقی ہیں۔ تن۔ اور اس دلیل سے کہ جواز وصیت میں طفل مذکور کے واسطے بہتری ہو کہ اُس  
 اپنے مال کو اپنے لیے رضا سے الہی عزوجل حاصل ہونے میں صرف کیا حالانکہ اگر وصیت نافذ نہ ہو تو یہ مال دوسروں  
 کے واسطے باقی رہیگا۔ لیکن اظہر قول قول شافعی ہے کہ طفل کی وصیت جائز نہیں ہے جیسے ہمارا قول ہے۔ تن۔  
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت محض تبرع ہے اور طفل کی تبرعات کی لیاقت نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے کہ بھ کی بات  
 اس قابل نہیں ہوتی کہ کوئی چیز لازم کرے حالانکہ اگر اُسکی وصیت کو نافذ کہیں تو یہ کہنا بھی لازم ہوگا کہ بھ کا قول  
 اس قابل ہوتا ہے کہ اُس سے حکم لازم ہو اور جو اثر روایت کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ طفل مذکور عتق قریب بالغ ہوا تھا  
 جسکو مجازاً قریب بلوغ کہہ دیا۔ لیکن عبد الرزاق کی روایت میں صریح دہش یا بارہ برس کی عمر مذکور ہے۔ تن۔ یا  
 اُسکی تاویل یہ ہے کہ طفل مذکور نے اپنی تجیز و تکفین کے بارہ میں وصیت کی تھی اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔  
 لیکن روایت میں تصریح ہے کہ اُس نے بیز چشم کی وصیت کی جو تیس ہزار درہم کو فروخت ہوا۔ تن۔ اور طفل نے اگر اپنا  
 مال اپنے وارثوں پر چھوڑ دیا تو گو باقر بنون پر صدقہ کیا تو ثواب جمیل پاوے گا اور نفع و ضرر کے بارہ میں اوضاع تصرفات کی  
 جانب نظر کرنا مستحب ہے نہ اُس تصرف کی جانب جو فی الحال موافق ہو چنانچہ طلاق کو دیکھو کہ طفل یا اُسکے بھ کی طلاق زوجہ  
 کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اتفاقاً بعض صورتوں میں منع ہوتا ہے مثلاً طفل نے زوجہ کو طلاق دی حالانکہ اُسکی مالدار بہن سے  
 نکاح کر لیا لیکن اس اتفاق نفع کا اعتبار نہیں ہے اسی طرح طفل کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر طفل نے وصیت  
 کی پھر بعد بلوغ کے مرگیا تو بھی وصیت مذکورہ جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اُسکو لیاقت نہ تھی۔ اسی طرح اگر طفل نے  
 کہا کہ جب میں بالغ ہوں تو میرا تنائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر بعد بلوغ کے مرانا بھی وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت  
 کے وقت اُسکو لیاقت نہیں ہے تو فی الحال وصیت کرنا یا کسی زمانہ و حالت پر معلق کرنا مانند طلاق و عناق کے جائز نہیں ہے۔  
 بخلاف اسکے اگر غلام یا کاتب نے کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تنائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر آزاد ہو کر مرنا  
 صحیح ہے کیونکہ غلام یا کاتب کی لیاقت پوری ہے اور مانع صرف مرنے کا ہے۔ پس مولی کا حق ساقط ہونے کے بعد وصیت  
 کی نسبت کنا صحیح ہو۔ اور جب تک وہ کاتب ہے تو بیک وصیت صحیح نہیں۔ قال ولا تصح وصیۃ المکاتب وان  
 ترک وفاء لان مالہ لا یقبل العبرۃ وقیل علی قول ابی حنیفۃ صح لا تصح وعندہما تصح رد الہما الی مکاتب  
 یقول کل مملوک املکہ فیا استقبال فهو حرم عتق فملک والخلات فیہا معروف عرف فی موضعہ۔ اور کاتب



کی وصیت فی الحال صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ ادا سے کتابت کے لائق مال چھوڑے کیونکہ اسکا مال قابل ترغ نہیں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ کے قول پر نہیں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک مکتب کی وصیت صحیح ہوتی ہے جیسے مکتب کا حق اسطرح صحیح ہے کہ ہون سکے کہ ہر ملک جسکا میں آئندہ مالک ہوں وہ آزاد ہے پھر مکتب آزاد ہوا اور ایک عمام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنے موقع میں مذکور ہے۔ قال و تجوز الوصیۃ للاحمل و بالاحمل اذا وضع لاقول من سستہ اشهر من وقت الوصیۃ اما الاول فلان الوصیۃ اختلاف من وجہ لانہ یجعلہ خلیفۃ فی بعض مالہ و بالحقین صلح خلیفۃ فی الارث فلذا فی الوصیۃ اذ ہی اختہ الا انہ یرتد بالروایۃ من معنی التملیک بخلاف البتہ لانہا تملیک محض ولا ولا یلہ لاحد علیہ لملک شیا و اما الثانی فلانہ بعرض الوجود اذا الکلام فیما اذا علم وجودہ وقت الوصیۃ و باہا اوسع لحاجۃ المیت و عجزہ و لہذا صح فی غیر الموجود کالثمرۃ فلان تصح فی الموجود اولے۔ حل کے واسطے وصیت کرنا یعنی جو بیٹہ میں ہے اور ابھی پیدا نہیں ہوا ہے اس کے واسطے کسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہے۔ اور حل کی کسی شخص کے واسطے وصیت کرنا مثلاً جو کچھ میری فلان باندہی کے بیٹہ میں ہے اس کی میں نے زید کے واسطے وصیت کی دیکھ بھی جائز ہے مگر شرط یہ ہے کہ وصیت کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا۔ مسئلہ اول یعنی حل کے واسطے وصیت جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک راہ سے بجائے اپنے خلیفہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ موصی اپنے بعض مال میں موصی لہ کو اپنا خلیفہ کرتا ہے یعنی بعد موت موصی کے بدلے اس کے موصی لہ مالک ہو جبکہ قبول کرے۔ اور جن میں جو بیٹہ میں ہے وہ میراث میں خلیفہ ہو سکتا ہے تو وصیت میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہے صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی ہے اور وصیت رد کرینے سے رد ہو جاتی ہے کیونکہ وصیت میں مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں پس حل کے واسطے وصیت صحیح ہے بخلاف ہبہ کے یعنی حل کے واسطے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہبہ تو تملیک محض ہے یعنی قبضہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہے حالانکہ جن میں ہر کسی کو یہ قدرت نہیں ہے کہ اسکو کسی چیز کا مالک کرے۔ رہا مسئلہ دوم یعنی کسی شخص کے واسطے حل کی وصیت جائز ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ حل مذکور پیدا ہونے کے واسطے پیش ہے کیونکہ کلام ایسے ہی حل میں ہے کہ وصیت کے وقت اسکا موجود ہونا معلوم ہو یعنی اسی واسطے قید لگائی کہ وصیت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا اور یہ بات جان لینا چاہیے کہ وصیت کا باب تنگ نہیں بلکہ وسیع رکھا گیا ہے اس لیے کہ سب کو اس کی ضرورت ہے اور وہ بعد موت کے عاجز ہوتا ہے لہذا غیر موجود چیز کی وصیت صحیح ہوتی ہے مثلاً میری موت کے بعد اس سال میں جو بچل اس باغ میں آوین وہ دید کے واسطے وصیت ہے پس جب غیر موجود میں جائز ہے تو حل موجود میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ قال ومن اوصی بجاریۃ الا حلتھا صحت الوصیۃ والاستثناء لان اسم الجاریۃ لا یتناول الحمل لفظاً و لکنہ یتحق بالاطلاق تبعاً فاذا افراد الام بالوصیۃ صح افرادہا ولا نہ تصح افراد الحمل بالوصیۃ فجاز استثناء وہ و ہذا ہوا الاصل ان ما تصح افرادہ بالعقد تصح استثناء وہ منہ اذ لا فرق بینہما و اما تصح افرادہ بالعقد لا تصح استثناء وہ منہ و قد مر فی البیوع۔ اگر کسی نے زید کے واسطے اپنی باندہی کی باستثناء اس کے حل کے وصیت کی تو وصیت استثناء دون صحیح ہے اس دلیل سے کہ باندہی کا لفظ اس کے حل کو شامل نہیں ہے لیکن اگر باندہی کا لفظ بدون استثناء کے بولا جائے تو باندہی کے تابع ہو کر حل بھی مستحق ہو جاتا ہے پس جب اس نے وصیت میں باندہی کو ملحوظہ کر لیا تو ملحوظہ کرنا صحیح ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ کسی کے واسطے فقط حل کی وصیت کرنا صحیح ہونا ہے تو حل کا استثناء بھی صحیح ہوا اور یہی اصل قرار پائی ہے کہ جس چیز کو تنہا کے عقد صحیح ہوتا ہے تو عقد سے اسکا استثناء کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور جس چیز پر تنہا عقد صحیح نہیں ہوتا ہے۔



تو عقد سے انکار استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے اور کتاب البیوع میں یہ اصل گزرتی ہے۔ قال ويجوز للموصی الرجوع  
عن الوصیۃ لانه تبرع لم يتم فجاز الرجوع عنہ کا لہجہ وقد حققناه فی کتاب الہبۃ ولان القول یؤقت  
على الموت والایجاب صحیح البطلان قبل القول کما فی البیوع۔ اور موصی کے واسطے اپنی وصیت سے رجوع کرنا  
جائز ہے اور ہر جمہور علماء کا اجماع ہے اس دلیل سے کہ وصیت ایک عقد تبرع ہے جو ابھی تمام نہیں ہوا تو ہبہ کے ہند  
اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہے اور ہبہ میں تحقیق کیا ہے اور اس دلیل سے کہ موصی کا قبول کرنا تو موصی  
کی موت پر یونٹ ہے یعنی موصی کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہے حالانکہ قبول سے پہلے ایجاب باطل کرنا صحیح  
ہوتا ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے۔ قال واذا صح الرجوع او فعل ما يدل على الرجوع كان رجوعا اما صح  
فقطا ہر دکن الدلالة لانها تفعل عمل الصریح فقام مقام قوله قد اطلت وصار کا بلیع بشرط الخيار فافادہ  
یہ بطل اختیار فیہ بالہ لانه لم یفعل کل فعل لو فعله الانسان فی ملک الغیر یقطع بہ حق المالك فاذا فعله الموصی  
کان رجوعا وقد عدنا هذه الاقاعیل فی کتاب النصب وكل فعل یوجب زیادة فی الموصی بہ ولا یکن  
تسليم العین الا بها فهو رجوع اذا فعله مثل السويق یلیق بالسمین والدار یمنی فیہا الموصی والنقطن یجشوبہ  
والبطانة یطین بہا والظهارۃ یطہر بہا لانه لا یکن تسليمہ بدون الزیادۃ ولا یکن انقضائها لانه حصل فی ملک  
الموصی من جہۃ بخلاف تجصیص الدار الموصی بہا وهدم بناہا لانه تقرت فی التابع وكل تقرت اوجب  
رد ال ملک الموصی فور رجوع کما اذا باع العین الموصی بہ ثم اشتراها او دہبہ ثم رجع فیہ لان الوصیۃ لا تنفذ  
الا فی ملک فاذا ازالہ کان رجوعا وفتح الشاقر الموصی بہا رجوع لانه للصرۃ الی حاجۃ عادیۃ فصار ہذا  
المعنی اصلا ایضا وحمل الثوب الموصی بہ لا یكون رجوعا لان من اراد ان یعطی فوبہ غیرہ یفسد عادیۃ  
فکان تقریرا۔ اگر موصی نے وصیت سے رجوع کرنے کو صریح بیان کیا یعنی مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے  
رجوع کیا یا زبان سے نہیں کہا مگر ایسا فعل کیا جو رجوع کرتے پر دلالت کرتا ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا۔  
بس صریح رجوع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہے۔ اور اسی طرح بدلات رجوع کرنا بھی اس واسطے رجوع  
ہو جائیگا کہ دلالت بھی صریح کام دیتی ہے تو فعل دلالت اس قول کے قائم مقام ہو کہ میں نے اپنی وصیت  
باطل کر دی اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے بیع بشرط خیار ہو تو اس میں ایسا فعل کیا جس سے خیار باطل ہوتا ہے تو اس  
دلالت سے خیار باطل ہو جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر فعل جسکو آدمی کسی غیر کی ملکیت میں کرے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے  
پس جب ایسے فعل کو موصی اپنی وصیت کی چیز میں عمل میں لاوے تو یہ وصیت سے رجوع کرنا قرار دیا جائیگا اور ہنسنے سے  
افعال کو کتاب النصب میں شمار کر دیا ہے۔ اور ہر ایسا فعل جس سے وصیت کی چیز میں زیادتی لازم آتی ہو اور بدون  
اس زیادتی کے یہ چیز ہر دہو کے تو بھی اسکی وصیت سے رجوع ہے جبکہ موصی ایسا فعل کرے مثلاً وصیت کے سنو دن کو مسک  
میں لٹھ کر دیا یا وصیت کی زمین میں موصی نے کوئی عمارت بنائی یا وصیت کی مدنی کو کھان یا تو شک وغیرہ میں بھر دیا یا  
وصیت کے ہنر کو کسی کپڑے کا احگر کر دیا یا وصیت کے بے کو ابرا بنا کر اس میں اسٹر لگا یا تو یہ وصیت سے رجوع ہے کیونکہ موصی  
بدون زیادت کے ہر دہن کر سکتا اور اس تقرت کے تو ہنسنے میں نقصان ہے اور توڑنا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ موصی  
کی ملکیت میں موصی ہی کی جانب سے پیدا ہوا ہے۔ برخلاف اسکے اگر کسی مکان کی وصیت کی پھر اس میں کچھ گرائی یا اسکی  
عمارت گرائی تو یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ یہ اس زمین میں تقرت ہوا بلکہ اسکے تابع عمارت میں تقرت ہے۔ اور اسی طرح  
ہر تقرت جس سے ملکیت موصی کا زائل ہونا لازم ہو وہ بھی وصیت سے رجوع ہے مثلاً اس نے عین وصیت کو فروخت کر



نویہ وصیت سے رجوع ہی چاہئے پھر اسکو خریدنے یا عین وصیت کو بیہ کر دیا تو رجوع ہی چاہئے پھر بیہ سے رجوع کرے  
 اسول سے کہ وصیت کا نفاذ سوائے اپنی ملکیت کے نہیں ہو سکتا جب اس نے اپنی ملکیت زائل کر دی تو یہ وصیت سے  
 رجوع ہوا۔ وصیت کی بکری کو ذبح کر دینا بھی رجوع ہی کیونکہ یہ ازراہ عادت کے اپنی ضرورت میں مرنے کے واسطے  
 ہوتا تو یہ بات بھی ایک قاعدہ کلیہ ہو گیا یعنی جب موصی ایسا تصرف کرے جو عادت میں اپنی حاجات میں مرنے ہی  
 تو یہ وصیت سے رجوع ہی۔ وصیت کے کپڑے کو دھونا رجوع نہیں ہی کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا کسی دوسرے کو دینا  
 چاہتا ہو تو عادت یہ ہے کہ اسکو دھو ڈالتا ہو تو دھونا اس وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔ قال ومن محمد الوصیۃ لم یخرج  
 رجوعاً کذا ذکرہ محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ یكون رجوعاً لان الرجوع نفی فی الحال ویکفون نفی فی  
 الماضي والحال فاولی ان یكون رجوعاً ویکفون ان یمکون نفی فی الماضي والانتفاء فی الحال ضروری  
 فذلک واذاکان ثابتانی الحال کاں یمکون لئلا یولان الرجوع اثبات فی الماضي ونفی فی الحال ویکفون  
 نفی فی الماضي والحال فلا یكون رجوعاً حقیقۃً ولہذا لا یكون رجوعاً لکن فرقة۔ جس شخص نے اپنی  
 وصیت سے نکال کر بیٹے کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو یہ وصیت سے رجوع کرنا نہیں ہوگا۔ ایسا ہی امام محمد  
 نے ذکر کیا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ یہ وصیت سے رجوع ہی اسول سے کہ رجوع فی الحال نفی ہی یعنی گویا یہ کل  
 اس عقد وصیت کو مٹا دیا اور انکار ایسی چیز ہے کہ جس سے فی الحال و زمانہ ماضی دونوں میں نفی ہی تو یہ بدرجہ اولیٰ  
 رجوع ہوگا۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ انکار در حقیقت زمانہ ماضی میں نفی ہی یعنی زمانہ ماضی میں ایسا نہیں ہوا تھا اور  
 فی الحال منتفی ہوا اسکی ضرورت سے ہی یعنی جب ماضی میں نفی ہی تو بالضرور فی الحال نفی ہوگی اور جب ایک چیز فی الحال  
 ثابت ہو تو انکار بغیر ہوگا یا اسوجہ سے کہ رجوع کے معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں اثبات تھا اور فی الحال اسکی نفی ہی یعنی رجوع تو  
 وصیت ثانیہ سے ہو تو معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں وصیت تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی اور انکار کے  
 یہ معنی کہ زمانہ ماضی و حال سب میں نفی ہی تو یہ در حقیقت رجوع نہیں ہے۔ اسی وجہ سے انکار کل سے فرقت نہیں  
 ہوتی ہے۔ حالانکہ کل کا اقرار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہی لیکن جس نے کہا کہ کل ہی نہ تھا تو اگر گاہ قائم ہوں  
 تو اس پر کل ثابت ہو جائیگا اور انکار مذکور کچھ فرقت ہوگا بلکہ بعد اس کے چاہے تو طلاق دیے چنانچہ کتاب النکاح  
 میں اسکا مسئلہ گزر چکا۔ ولو قال کل وصیۃ او وصیت بہا لفلان فهو حرام ورجوعاً لایکون رجوعاً لان الو  
 یستدعی بقار الاصل بخلاف ما اذا قال فی باطلۃ لانه الذرہب المتلاشی ولو قال اخرتہ لایکون رجوعاً  
 لان التاخر یس للفقہین بخلاف ما اذا قال ترک لانه اسقاط ولو قال العبد الذی  
 او وصیت بہ لفلان فہو لفلان کان رجوعاً لان اللفظ یدل علی قطع الشریک بخلاف ما اذا اوصی بہ لفلان  
 ثم اوصی بہ لفلان المحل یحتمل الشریک واللفظ صالح لہا وکذا اذا قال فہو لفلان واصلی یكون رجوعاً  
 عن الاول لما بینا ویكون وصیۃ للوارث وقد ذکرنا حکمہ ولو کان فلان الاخریتا حین اوصی فالتوصیۃ  
 الاولیٰ علی جانہ لان الوصیۃ الاولیٰ انما تبطل ضرورۃً کوہا للثانی ولم یحقق نفی الاول ولو کان  
 فلان حین قال ذلک حیاً ثم مات قبل موت الموصی نفی للورثۃ لہطلان الوصیتین الاولیٰ بالرجوع و  
 الثانیۃ بالموت والسترا علم۔ اور اگر موصی نے کہا کہ ہر وصیت جسکی میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ حرام  
 و بیاج ہی تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہوگا کیونکہ حرام و بیاج ہونا ایک وصف ہے اور وصف چاہتا ہے کہ اصل موصوف  
 یعنی وصیت باقی رہے یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو وصف اس کے ساتھ لاف ہو سکتا ہے لہذا وصف چاہتا ہے کہ



موصوف موجود رہے پس وصیت مذکور بحال باقی رہی بخلات اسکے اگر کہا کہ وہ باطل ہے جسے ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ باطل ایسی چیز کہ کتنے میں جو وصیت دنا بود ہو جائے۔ اور اگر موصی نے کہا کہ میں نے جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اُسکو میں نے تاخیر کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے کیونکہ تاخیر اس واسطے نہیں ہوتی کہ وہ چیز ساقط ہو جائے جیسے فرضہ وجہ تاخیر دینے کے ساقط نہیں ہو جاتا ہے۔ بخلات اسکے اگر کہا کہ جو وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی اُسکو میں نے سترک کر دیا تو رجوع ہے اس واسطے کہ سترک کرنا ساقط کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر کہا کہ وہ غلام جسکی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہے اس واسطے کہ لفظ مذکور شرکت منقطع ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی زید سے وصیت منقطع ہو کر فقط بکر کے واسطے رہ گئی۔ بخلات اسکے اگر اپنے غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے واسطے کی تو یہ ان دونوں کے واسطے مساوی وصیت ہے کیونکہ یہ غلام قابل شرکت ہے اور لفظ وصیت بھی اس معنی کے واسطے لائق ہے مساوی اگر کہا کہ ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ میرے وارث خالد کے واسطے ہے تو یہ زید کی وصیت سے رجوع ہے کیونکہ مرنے اور بیان کیا کہ یہ اول سے انقطاع ہے پھر یہ وارث کے واسطے وصیت ہو جائیگی اور سمجھنے وصیت وارث کا حکم پہلے بیان کیا ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں کہ جس غلام کی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے لیکن اس صورت میں بکر بروقت وصیت کے مرجع تھا تو دید کی وصیت بحال خود باقی رہی کیونکہ زید کی وصیت باطل ہونا اس ضرورت سے تھا کہ غلام مذکور بکر کے واسطے بلا شرکت غیر سے ہو جاتا تھا اور چونکہ بکر مرجع تھا تو یہ بات متحقق نہ ہوئی پس وصیت اول باقی رہی اور اگر بروقت وصیت کے بکر موجود نہ ہو پھر موصی کی موت سے پہلے مر گیا تو غلام وصیت اس موصی کے وارثوں کی میراث ہو گا کیونکہ پہلے وصیت بوجہ رجوع کے اور دوسری وصیت بوجہ موت بکر کے اعلیٰ ہو گی تو دونوں وصیتیں باطل ہو گئیں۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔

## باب الوصیۃ بثلاث المال

باب ثانی مال کی وصیت کے بیان میں۔

قال ومن اوصی لرجل ثلث مال ولا یرث ثلث مال ولم یجز الورثۃ فالثلث مینہا لانه لقیق ثلث عن حقہما اذ لا تزد علیہ عند عدم الا جازۃ علی ما تقدم وقد تساویانی سبب الاستحقاق فیستویان فی الاستحقاق والحمل یقبل الشریکۃ فیکون مینہا وان اوصی لاحدہما بالثلث ولا یرث بالسدس فالثلث مینہما اثلثا لانه کل واحد مینہما یدلے بسبب صحیح وضاق الثلث بن حقیقہما فبقسمانہ علی قدر حقیقہما کما فی اصحاب الدیون فجعل الاقل سہما والاكثر سہمین فصارت ثلثۃ اسہم سہم لصاحب الاقل وسہمان لصاحب الاكثر وان اوصی لاحدہما بجمع مال ولا یرث ثلث مال ولم یجز الورثۃ فالثلث مینہما علی اربعة اسہم عندہما وقال ابو حنیفہ رحمہما الثلث مینہما نصفان ولا یضرب ابو حنیفہ رحمہما للموصی لہ بما زاد علی الثلث الا فی المحاباة والسعایۃ والدرہم المرسلۃ لہما فی الخلافۃ ان الموصی قصد شیان الاستحقاق والتفضیل والمنع الاستحقاق عن الورثۃ ولا مانع من التفضیل فیثبت کما فی المحاباة وتخصیصہ ولہ ان الوصیۃ وقعت بغیر الشریک عند عدم الا جازۃ من الورثۃ اذ لا نفاذ لہما بحال فبطل اصلہما التفضیل ثبت فی ضمن الاستحقاق فبطل بطلانہ لا لمحاباة الثابتۃ فی ضمن البیع بخلات مواضع الاجماع



لان لما نفذ فی الجاہ بدون اجازۃ الورثۃ بان کان فی المال سعة فغیر فی التفاضل لکونه مرفوعا  
فی الجاہ بخلاف ما نحن فیہ و هذا بخلاف ما اذا وصی بعین من حرکۃ و قیمتہ تزد علی الثلث فانما یضرب  
بالثلث وان اقل ان یزد المال فخرج من الثلث لان ہذاک الحق لعلق بعین التركة بدلیل انہ  
لو ملک واستفاد ماہ آخر تبطل الوصیۃ ولی الالف المرسلۃ لو ملک التركة تنفذ فیما استفاد فسلم یکن  
متعلقا بعین ما تعلق بہ حق الورثۃ۔ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے  
واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ میں اجازت  
نہ دی تو تہائی مال ان دونوں میں سادی تقسیم ہوگا کہ ایک تہائی میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ دونوں کا پورا حق دیا جائے  
کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہو سکتا چنانچہ اول کتاب میں اسکا بیان ہو چکا  
اور سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی دونوں برابر ہونگے یعنی ایک کو دوسرے پر ترجیح ہونگی۔  
اور تہائی مال اس قابل ہے کہ جسین شریک ہو سکے پس تہائی ان دونوں میں سادی شریک ہوگا۔ اور اگر اسنے زید کے  
واسطے تہائی مال کی اور بکر کے واسطے چھ حصے مال کی وصیت کی ہو (اور وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی)  
تو تہائی مال ان دونوں میں نہیں تہائی شریک ہوگا یعنی تہائی مال کے تین حصے کے ماورین جسین سے دھوہ زید کے  
واسطے اور ایک حصہ بکر کے واسطے ہوگا اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سبب صحیح کے ساتھ استحقاق ہو اور  
ان دونوں کے حق کی گنجائش ایک تہائی میں نہیں ہے تو یہ دونوں ایک تہائی کو بقدر اپنے حقوق کے تقسیم کریں جیسے  
مختلف فرض داروں کی صورت میں ہوتا ہے پس کتر حصہ والے کا ایک سہم قرار دیا جائے یعنی چھ حصہ ایک سہم ہو اور  
تہائی مال کے دو سہم قرار دیے جائیں کیونکہ ایک تہائی میں دو چھ حصے حصہ نکلتے ہیں پس کل تین سہام ہونے یعنی ایک  
تہائی کے تین سہام کے ماورین جسین سے ایک سہم بکر کے واسطے ہو اور دو سہام زید کے واسطے ہوں۔ اور اگر اسنے زید  
کے واسطے اپنے پورے مال کی وصیت کی اور بکر کے واسطے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد  
مال کی اجازت نہ دی تو صاحبین کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں چار حصہ ہو کر تقسیم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ  
فرمایا کہ تہائی مال ان دونوں میں نصفان نصف ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب وصی دس کے واسطے  
تہائی سے زائد کی وصیت ہو تو وہ زائد کے حساب سے اسکو حقدار نہیں ٹھہرتے ہیں سوائے تین صورتوں کے۔ ایک یہ  
مریض نے بیع میں کوئی عیال کی ہو یا غلام برحق سعایت ہو یا غیر معین مال کی مثلاً درہون کی وصیت ہو۔ اختلافی  
صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا تعدد کیا ایک یہ کہ  
زید کو استحقاق ہو اور دوم یہ کہ بکر پر اسکو تفضیل ہو بھراں دونوں باتوں میں سے استحقاق تو بوجہ حق وارثان کے  
مستنع ہو (اس واسطے کہ تہائی سے زائد بقدر مال ہے سب سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ صورت ماضی ہو چکے  
باقی میں بیان ہو چکا) اور دوسری بات یعنی بکر کو زید پر تفضیل ہونا تو اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے پس یہ تفضیل  
ثابت ہو جائیگی (اور یہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ زید بحساب تین حصوں کے اور بکر بحساب ایک حصہ کے شریک قرار دیا جائے  
پس تہائی سے زائد میں نظر اس تفضیل کے شریک کیا جائیگا) جیسے در صورت عیالات و سعایت و وصیت ہر سہ کے  
ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وارثوں نے اجازت نہ دی تو تہائی سے زائد کی وصیت ایسے طور پر واقع  
ہوتی جو شرع نہیں ہے کیونکہ یہ وصیت کسی حال میں نافذ نہیں ہو سکتی تو اتنا سے باطل ہو گئی یعنی تہائی سے زائد کی  
وصیت باطل ہو گئی اور فقط تہائی کی وصیت رہ گئی تو زید و بکر دونوں برابر ہو گئے زید کو تفضیل ہونا تو یہ تفضیل اگر ثابت ہو



ہوتی تو استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوتی لیکن تہائی سے زائد کا استحقاق باطل ہوتا تو استحقاق باطل ہونے کے ساتھ  
 میں یہ تفصیل بھی باطل ہو گئی جیسے وہ محابات جو بیع کے ضمن میں ہو وہ بیع باطل ہونے کے ساتھ باطل ہو جاتی ہے  
 بخلاف ان تین مسئلوں کے یعنی مریض کے محابات جو مہینی وصیت ہوتی ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک مریض کے  
 دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درم ہیں اور اُس نے وصیت کی کہ یہ غلام زمین کے ہاتھ بعض سو درم کے  
 فروخت کیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درم ہیں اور اُس نے وصیت کی کہ یہ غلام بعض سو درم کے بکر کے  
 ہاتھ فروخت کیا جائے تو زید کو ایک ہزار درم کی اور بکر کو پانچ سو درم کی محابات حاصل ہوئی اور وارثوں نے تہائی  
 سے زائد محابات کی اجازت نہ دی تو بقدر تہائی کے ان دو ذون کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے کیونکہ یہ مرض الموت  
 کی محابات ہیں لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید بحساب ہزار درم کے اور بکر بحساب پانچ سو درم کے شریک کیا جائیگا  
 اور اسی طرح سعادت میں حکم ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں جن میں ایک کی قیمت دو ہزار درم  
 اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درم ہے اور ان کے سوا اُس کا کچھ مال نہیں ہے پس اُس نے مرض الموت میں دو ذون  
 آزاد کر دیا پس اگر وارثین اجازت دیں تو دو ذون آزاد ہو جائینگے ورنہ مریض کا تہائی ترک کر کے یعنی ایک ہزار درم ان  
 دو ذون کو بیگا پس بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے دو حصہ یاد یگا اور باقی  
 کے واسطے سعادت کو یاد یگا اور جسکی قیمت ایک ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ یاد یگا اور باقی کے واسطے  
 سعادت کو یاد یگا پس اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زائد وصیت میں استحقاق کی راہ سے اعتبار ہے اور  
 تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درم ہے اور اُس نے بدون تعیین کے زید کے واسطے دو ہزار درم کی  
 اور بکر کے واسطے ایک ہزار درم کی وصیت کی مگر وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی اور تہائی صرف ایک ہزار  
 درم ہے تو اسی قدر ان دو ذون کو بطریق وصیت عطا ہوگی لیکن ہزار درم میں زید کا استحقاق بحساب دو ہزار کے  
 اور بکر کا استحقاق بحساب ایک ہزار کے لگایا جائیگا حتیٰ کہ زید کو بکر سے دو چند استحقاق ہوگا پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان  
 تین مسائل میں البتہ بالاتفاق تہائی سے زائد کو بظرف استحقاق کے اعتبار کرتے ہیں (ع ۱۰) اس دلیل سے کہ ان  
 تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو بدون اجازت وارثوں کے فی الجملہ نافذ موجود ہے باین طور کہ شل مال میں  
 گنہائیں نکل آوے شل کوئی مال مخفی ظاہر ہو یا بل جادے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارہ میں کیا گیا  
 صرف اسوجہ سے کہ یہ فی الجملہ مشروع ہے بخلاف مسئلہ کتاب کے کہ وہ کسی طرح مشروع نہیں ہے تو خلاصہ فرق یہ ہوا کہ  
 ان تین مسائل میں وصیت فی الجملہ مشروع ہے تو تفاضل کا اعتبار بظرف استحقاق ثابت ہوگا اور اس مسئلہ کتاب میں  
 کسی طرح مشروع نہیں تو اعتبار ندارد اور واضح ہو کہ اعتبار صرف در اہم مسئلہ کی وصیت میں ہے یعنی جہن کوئی  
 تعیین نہیں ہے بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں اس طرح تفاضل ہو  
 حالانکہ تہائی ترکہ سے اسکی قیمت زائد ہے تو موصی کے حق میں بظرف وارثوں کے یا دیگر موصی کے تفاضل کا کچھ  
 اعتبار نہ ہوگا) چنانچہ موصی صرف ایک تہائی کے حساب سے مستحق قرار دیا جائیگا اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ مال  
 میں زیادتی حاصل ہو جاوے کہ جس سے یہ عین وصیت اسکی تہائی نکلے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ موصی کا حق اس قدر  
 میں اسی مال میں سے متعلق ہوا ہے اسلئے کہ اگر یہ مال عین تلف ہو جاوے اور وصیت کا مال دیگر حاصل ہو جائے  
 وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور در صورتیکہ ہزار درم مسئلہ کی وصیت ہو یعنی عین خود اس صورت میں اگر کل ترکہ تلف  
 ہو جائے بھریت کا کچھ مال برآمد ہو تو وصیت مذکورہ اس مال سے نافذ کی جائے گی اور تو وصیت کچھ اسی ترکہ سے



متعلق نہ تھی جس سے وارثوں کا حق متعلق تھا۔ پس وصیت عینہ وصیت مسئلہ میں بفرق ہو جو مذکور  
 ہوا۔ قال واذا اوصی بنصيب ابنہ فالوصیۃ باطلۃ ولو اوصی بمثل نصیب ابنہ جائز لان الاول وصیت  
 بمال الغیر لان نصیب الابن ما یصیبہ بعد الموت والثانی وصیت بمثل نصیب الابن ومثل الشی غیر  
 وان کان یقتدر بہ فیجوز وقال زفر ثجوز فی الاول ایضا فنظر الی الحال والکل مالہ فیہ وجوابہ  
 ما قلنا۔ اور اگر ایک شخص نے زید کے واسطے اپنے بصر کے حصہ کی وصیت کی (حالانکہ موصی کا بیٹا موجود ہو) تو  
 وصیت باطل ہو اور اگر زید کے واسطے اپنے بصر کے مثل حصہ کی وصیت کی تو جائز رہے کہ اگر بصر کا حصہ بقدر تہائی  
 مال ہو یا کم ہو تو نافذ ہو اور اگر تہائی سے زائد ہو تو وہ وارثوں کی اجازت پر ہو۔ (م) اور دو وزن مسکون میں فرق کیا  
 دلیل یہ ہے کہ اول سند لینے حصہ بصر کی وصیت اسوجہ سے باطل ہے کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ بصر کا حصہ وہ ہوگا  
 جو اسکو باپ کے موت بعد حاصل ہو۔ اور مسئلہ دوم کہ حصہ بصر کے مثل وصیت کی تو اسوجہ سے جائز ہے کہ یہ وصیت تو حصہ بصر کے  
 برابر مال کی وصیت ہے اور یہ حصہ بصر سے علیحدہ ہے اگرچہ اسکا اندازہ بقدر حصہ بصر کیا گیا تو یہ جائز ہے اور زفر جے لکھا کہ اول  
 مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہے تو زفر جے نے فی الحال کا لحاظ کیا اور فی الحال کل مال موصی کی ملک ہے اور اسکا جواب وہ ہے جو  
 ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی فی الحال اگرچہ مال بیت ہے لیکن فی الحال وہ موصی کی ملک نہیں ہے اور بعد موت کے  
 جب ملک کرے تو اسوقت بصر کا حصہ خود بصر کا مال ہے تو اسکا حصہ کی وصیت باطل ہے اور اگر اسنے مجازاً یہ ارادہ کیا کہ مثل حصہ  
 بصر کے موصی کو دیا جائے اور وارثوں نے تصدیق کی تو یہ مسئلہ دوم ہو گیا جس میں کچھ کلام نہیں ہے جیسے اگر موصی کا بیٹا ہی موجود نہ  
 تو بالاتفاق وصیت جائز ہے کفائی الغنا یہ۔ قال ومن اوصی لبسم من مالہ قلہ اس سهام الورثۃ ان ینقص عن  
 السدس فیتم لہ السدس ولا یزاد علیہ وذا عندنا یخفیۃ ج وقال لا مثل نصیب احد الورثۃ ولا یزاد علی الثلث  
 الا ان تجوز الورثۃ لان السهم یراد بہ احد سهام الورثۃ عرفا لا یسمانی الوصیۃ والاقل متیقن یہ فیصرف الیہ الا ان  
 علی الثلث فیرد علیہ لانه لا مزید علیہ عند عدم اجازۃ الورثۃ ولا ان السهم ہو السدس ہو المردی عن ابن مسعود  
 سد رفعة الی النبی علیہ السلام فیما یروی ولانه ینکر ویراد بہ السدس قال اباسا قال السهم فی اللغة عباہ  
 عن السدس وینکر ویراد بہ سهم من سهام الورثۃ فیعطى ما ذکرنا قالوا ہذا کان فی عرفہم و فی عرفنا السهم کا لہر  
 کسی نے دوسرے شخص کے واسطے اپنے مال سے ایک سهم کی وصیت کی تو اسکو وارثوں کے سهام میں سے کتنے دیا جائیگا لیکن  
 اگر یہ چھٹا حصہ سے کم ہو تو موصی کے واسطے بجا کر دیا جائیگا اور اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے  
 اور صاحبین جے فرمایا کہ موصی کے واسطے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہوگا یعنی وارثوں میں سے جسکا حصہ کتر ہوگا  
 برابر ہوگا اور تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا اگر جبکہ وارثین اجازت دین اس دلیل سے کہ سهم کے لفظ سے عرف میں وارثوں  
 کے سهام میں سے ایک مراد ہوتا ہے خصوصاً وصیت میں جو میراث کی ہیں اور کتر اس میں متیقن ہے قاسی جانب یہ لفظ  
 بعبیر بجا لیا لیکن اگر کتر حصہ بھی تہائی سے زائد ہو تو بقدر زیادتی کے وارثوں کو بھر دیا جائیگا کیونکہ وارثوں کی اجازت  
 نہ ہونے کے وقت تہائی سے زیادتی نہیں ہو سکتی (اور شافعی و ابن المنذر نے لکھا کہ وارثین جو چاہیں دین ع-ع) اور  
 امام ابو حنیفہ جے دلیل یہ ہے کہ سهم لغت میں چھٹا حصہ ہے اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے۔ اور  
 اس دلیل سے کہ کبھی سهم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہے چنانچہ اباس بن معاذ یہ قاضی بصرہ نے لکھا کہ لغت میں سهم یعنی چھٹا  
 حصہ بھی سہرہ وال کر اس سے مراد وارثوں کے سهام میں سے ایک ہوتا ہے پس جو ہم نے ذکر کیا وہی دیا جائیگا یعنی وارثوں کے  
 سهام میں سے جو کتر ہو دیا جائے۔ مثلاً نے فرمایا کہ یہ اہل کوفہ و عرب کا عرف ہے اور ہمارے عرف میں سهم کا لفظ نہیں



جود کے ہر پنے ایک جود لکھنے کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی ایک سہم لکھنے کی صورت میں ہوگا۔ قال ولو اوصی  
بجزر من مال قبل للورثۃ اعطوه ما شئتم لانه مجهول یتناول القلیل و اکثر غیر ان الجمالیۃ لا تمنع صحۃ الوصیۃ  
والورثۃ قائمون مقام الموصی فالسہم البیان۔ اگر اپنے مال سے ایک جود کی وصیت کی تو وارثوں سے  
کہا جائیگا کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے اسکو دے دو کہ جود ایک امر مجهول ہے کہ وہ قلیل و اکثر سبکو شامل ہے لیکن مجهول اس لئے  
سے وصیت منع نہیں ہوتی ہے اور وارث لوگ موصی کے قائم مقام ہیں پس انہیں کو بیان کا اختیار ہوگا کہ  
یعنی جو کچھ بیان کریں وہی لازم ہوگا پس اسکے یہی معنی ہونے کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے دے دو اس سے معلوم ہوا  
کہ ہمارے عزت میں خواہ سہم کا لفظ کے یا جود کا لفظ کے دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے اور اہل کوفہ وغیرہ کے  
عوت بن سہم و جزر میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایسا بن معاویہ کے قول سے جسکو قاسم بن ثابت نے  
غریب الحدیث میں روایت کیا ہے اور قول ابن مسعود رضی سے جسکو امام محمد رحمہ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور حدیث میں  
سے استدلال کیا چنانچہ ابن مسعود رضی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ص کے وقت بن دوسرے کے واسطے اپنے  
مال سے ایک سہم کی وصیت کی پھر مر گیا اور معلوم ہوا کہ یہ فقہاری ہیں آنحضرت ص کے حضور میں ہوا تو آپ نے اسکے واسطے  
جھٹا حصہ قرار دیا۔ رواہ البزار و الطبرانی فی الاوسط۔ اور اسکی آئندہ میں عمری شریک ہے اور وہ مسند ہے۔ عہدہ اسکے یہ نام  
ہوا کہ آنحضرت ص لے جھٹا حصہ اسوجہ سے قرار دیا کہ وارثوں کے سہام میں سے ہی کچھ بچا دیا کہ صاحبین کا قول ہے اسوجہ  
سے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے غیر از ہیکل اثر قاضی ایساں رحمہ وغیرہ مؤید ہے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے لیکن  
حجت ہے کہ روایت میں کہا گیا کہ (معلوم ہوا کہ یہ کس قدر ہے) پس اگر عیب کے اطلاق میں سہم اسی معنی میں ہوتا تو  
معلوم تھا کہ اسکا کوئی مہاب نہیں ہو سکتا سوائے اسکے کہ یوں کہا جاوے کہ عیب کے اطلاق میں یہ امر معلوم تھا  
مگر انکو حکم شرعی میں معلوم نہ تھا ذیہ فافہ فافہ وائستدقائے اعلم۔ م۔ قال ومن قال سدس مالی لفلان  
ثم قال فی ذلک المجلس او فی مجلس آخر لثلث مالی و اجازت الورثۃ فله ثلث المال و یدخل السدس  
فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی غیرہ سدس مالی لفلان فله سدس  
واحد لان السدس ذکر مع قابلا لضافۃ الی المال والمعرفۃ اذا ائیدت یراد بالثانی عین الاول  
ہو المعهود فی اللغۃ۔ اگر کسی نے کہا کہ میرا جھٹا حصہ مال واسطے زید کے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس  
میں کہا کہ زید کے واسطے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اجازت زید کے واسطے صرف تہائی  
ملکی اور جھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائیگا اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے واسطے میرے مال کا جھٹا حصہ ہے پھر  
اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے مال کا جھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک جھٹا حصہ ملے گا سوائے  
کہ اسنے مال کی طرف نسبت کر کے جھٹا حصہ بطور معرفہ بیان کیا اور معرفہ کہ جب دوبارہ عبات میں لاتے ہیں تو اول ہی  
مراد ہوتا ہے اور یہی لغت میں معروف ہے۔ ف۔ ذکر یا اسنے کہا کہ زید کے واسطے وہی جھٹا حصہ ہے جو میں نے پہلے  
بیان کیا تھا۔ قال ومن اوصی بثلث دراہمہ او بثلث غنمہ فملک ثلثا ذلک و بقی ثمانہ و ہو یخرج من  
ثلث ما بقی من مالہ فله جمیع ما بقی و قال زفر لہ ثلث ما بقی لان کل واحد منہما مشترک بنسبہ و المال  
المشترک یتوی ماوی مشر علی الشریک و بقی ما بقی علیہا و صار کما اذا کانت الترتبۃ اجناسا مختلفۃ  
ولنا ان فی الجنس الواحد یکن جمع حق احدہم فی الواحد و لہذا یجری فیہ الجبر علی القسمۃ و فیہ جمع  
و اوصیۃ مقدمۃ فجمعنا ما فی الواحد البانی و صارت الدراہم کالدراہم بخلات الاجناس المختلفۃ لانه



لایکات الجمع فیہما جبراً فکذا تقدیراً۔ اگر ایک شخص نے اپنی تہائی درہون یا تہائی کیردن کی وصیت کی بھراؤن درہون یا کیردن میں سے دو تہائی تلف ہو گئی اور صرف ایک تہائی باقی ہو اور موصی کے مابقی مال میں سے یہ باقی بقدر تہائی کے کم ہوتی ہی تو موصی کو یہ کل باقی دیدی جائیگی۔ اور زفر جہ اللہ نے کہا کہ باقی کی تہائی رہ جائیگی اس واسطے کہ جو کچھ تلف ہوا اور جو کچھ باقی ہو سب ان موصی کو اور وارثوں میں مشترک تھا اور مال مشترک میں حکم یہ ہے جہد تلف ہو وہ مشترک پر تلف ہوتا ہے اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہتا ہے یعنی باقی تہائی بھی ان سب میں مشترک ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ترکہ میں اجناس مختلف ہوں یعنی ایک شخص کے پاس ادنیٰ و گامے و کیردن کے مختلف گلاہوں پس اس نے ان سب گلاہوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی پھر دو گلاہ تلف ہو گئے اور ایک گلاہ باقی رہا تو بالاتفاق موصی کو اس میں سے تہائی ملے گی پس ایسا ہی مسئلہ مذکورہ میں ہونا چاہیے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس واحد میں ایک مقدار کا حق ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے و لہذا جنس واحد میں بٹاؤ پر جبر کرنا جاری ہوتا ہے یعنی اگر جنس واحد کے شرکاء میں سے ایک نے بٹاؤ پر باقیوں پر بٹاؤ کرنے کے واسطے جبر کیا جاتا ہے حالانکہ بٹاؤ کے یہی سنی ہیں کہ حق شایع کو کبھی جمع کرنا اور وصیت مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وصیت کو اس مقدار باقی میں جمع کر دیا اور جملہ درہم بنزائے درہم واحد ہو گئے۔ بخلاف اسکے اگر اجناس مختلف ہوں تو یہ نہیں ہوتا کیونکہ اجناس مختلفہ میں بٹاؤ کے واسطے جبر نہیں جاری ہوتا ہے تو اسی طرح اس میں وصیت کو بھی مقدم نہیں کر سکتے۔ قال ولو اوصی بثلاث ثیابہ فملک ثلاثاً و باقی ثلثها و ہو خمس من ثلث ما بقی من مالہ لم یستحق الا ثلث ما بقی من الثیاب قالوا ہذا اذا كانت الثیاب من اجناس مختلفہ ولو كانت من جنس واحد فہو بنزلۃ الدراہم و ملک کل الکلیل و الموزون بنزلۃ لائے بحری فیہ الجمع جبراً بالقسمۃ و لو اوصی بثلاث ثلثہ من رقبۃ فمات اثنا عشر لم یکن لہ الا ثلث الباقی و کذا الدور المختلفہ و قبل ہذا علی قول ابی حنیفہ رحم وحدہ لانه لا یری الجبر علی القسمۃ فیہما و قبل ہو قول الکل لان عندہما للقاضی ان یجتہد و یجمع و بدون ذلک یتعذر الجمع والا دل استنبہ للفقہ المذکور۔ اور اگر ایک شخص نے اپنی تہائی کیردن کی وصیت کی بھراؤن میں سے دو تہائی کیرے ضائع ہوئے اور ایک تہائی باقی رہی اور یہ مقدار باقی اسکے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے تو موصی کو ان کیردن میں سے صرف ایک تہائی ملے گی۔ شایع نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ یہ کیرے اجناس مختلفہ ہوں۔ اور اگر ایک ہی جنس کے کیرے ہوں تو یہ بنزلہ درہون کے ہیں اور اسی طرح ہر کیلی دوزنی چیز بھی بنزلہ درہون کے ہے کیونکہ ہر کیلی دوزنی چیز میں بھی جبراً بٹاؤ سے جمع کرنا جاری ہے۔ اور اگر اس نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی بھراؤن میں سے دو غلام مر گئے تو موصی اسکے واسطے باقی غلام کا تہائی ملے گا اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا اور یہی حکم مختلف گھردن کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھردن میں سے تہائی کی وصیت کی پھر دو گھر تلف ہو گئے تو باقی میں سے فقط تہائی ملے گا۔ بعض شلح نے فرمایا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے کیونکہ وہ کلمات مختلفہ و غلاموں میں جبراً بٹاؤ جائز نہیں جانتے ہیں اور بعض شلح نے فرمایا کہ یہ سب کا قول ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے ایک جامع کرے اور بدون اسکے البتہ جمع کرنا مستند ہے لیکن قول اول وجہ فقہ مذکور کے ہے یعنی بدون اجتہاد قاضی کے شرکاء میں سے کسی ایک کا حق سکان واحد یا غلام واحد میں جمع نہیں ہو سکتا اور جب دو مکان یا دو غلام تلف ہو گئے تو اس میں قاضی کا اجتہاد بھی تک نہیں ہوا پس باقی بھی مال شرکت رہا تو باقی کا بنزلہ تہائی ملے گا اور یہی امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے لیکن مصنف نے کہا کہ جہاں جبراً جمع کرنا ممکن ہے



بٹوارہ کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے مقدم کر کے جمع کرنا چاہیے ورنہ نہیں پس امام رح کے نزدیک مختلف  
 اہل دون و غلاموں و مکانوں میں بٹوارہ کا جبر نہیں تو موصی کہ کو باقی میں سے صرف تہائی لیگا اور ساجدین رح کے نزدیک  
 ان چیزوں میں جبراً بٹوارہ جاری ہے تو موصی کہ کو کل باقی لیگا و اسے تعلے اعلم۔ قال و سن اوصی لرجل بالفل  
 درہم و لمال عین و دین فان حرج الالف من ثلث العین و دفع الی الموصی کہ لانه المکن ایفاء  
 کل دی حق سقہ من غیر بخش فیصار الیہ وان لم یخرج دفع الیہ ثلث العین و کل ما خرج شئی من الدین  
 اخذ ثلثہ حتی یستوفی الالف لان الموصی کہ شریک الوارث و فی تخصیصہ بالعین بخش فی حق الوارث  
 لان للعین فضل علی الدین و لان الدین یس مال فی مطلق الحال و نہنا یصیر مالاً عند الاستیفاء  
 فانما یتمثل النظر بما ذکرناہ۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس موصی کے  
 واسطے مال عین و دین دونوں موجود ہیں یعنی اسکے پاس اموال اعیان و نقد بھی ہیں اور اسکا لوگوں پر قرضہ بھی ہے  
 پس اگر یہ ہزار درہم اسکے نزدیک موجودہ ہیں سے برآمد ہو یعنی سوائے قرضہ کے جو مال موجود ہے اسکی تہائی سے ہزار درہم  
 نکلتے ہوں تو موصی کہ کو ہزار درہم دیدے جائیگے کیونکہ بغیر کسی کے ہر ایک حق دار کو اسکا حق پہنچا دینا ممکن ہے پس موصی کہ  
 بھی اسکا حق پہنچا دیا جائیگا اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم برآمد ہوں تو اعیان موجودات میں سے تہائی  
 دید جائیگی اور اموال قرضہ میں سے جو کچھ برآمد ہوتا جائے وہ اسکی تہائی لینا جائیگا بھانٹاک کہ ہزار درہم پورے  
 ہو جائیں کیونکہ موصی کہ تو وارثوں کا شریک ہے اور اموال موجودہ یعنی جو قرضہ کے سوائے بالفعل موجود ہیں انھیں سے  
 خاص کر موصی کہ کا حق ادا کیا جائے تو یہ وارثوں کے حق میں خسارہ ہے اسلئے کہ مال نقد کو قرضہ پر فضیلت ہوتی ہے اور  
 اسلئے کہ قرضہ تو مطلقاً ہر حال میں مال نہیں ہے بلکہ اسی وقت مال ہو جاتا ہے کہ جب وصول ہو جائے پس نظر العین  
 اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی فن کہ اموال نقد میں سے بالفعل تہائی دید جائے پس ہر ایک کو اس  
 مال سے اپنا اپنا حصہ پہنچ جائے پھر مال قرضہ جب وصول ہوتا جائے تو اس میں سے ہر ایک کو اپنا حصہ پہنچا جائے  
 حتی کہ موصی کہ کے واسطے ہزار درہم پورے ہو جائیں پھر جو کچھ وصول ہو وہ وارثوں کا حق ہے۔ قال و سن اوصی  
 لزید و عمر و ثلث مالہ فاذا عمر و نیت فالثلث کلہ لزید لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یزاحم  
 النبی الذی ہو من اہلہا لما اذا اوصی لزید و جدار و عن ابی یوسف رحمہ اللہ اذا لم یعلم بموتہ فلا نصف  
 الثلث لان الوصیۃ عنہ صحیحہ لعمرو فلم یرض للمی الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموتہ لان الوصیۃ  
 لمیت لغونکان راضیاً بكل الثلث للمی وان قال ثلث مالی بین زید و عمر و زید سیت کان لعمرو  
 نصف الثلث لان قضیۃ ہذا للفظ ان یکون لكل واحد منہما نصف الثلث بخلاف ما تقدم الاثر  
 ن من قال ثلث مالی لزید و سکت کان لہ کل الثلث و لو قال ثلث مالی بین فلان و سکت لم  
 یتحق الثلث۔ اگر کسی نے زید و عمر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی پھر ظاہر ہوا کہ بکر مرچکا ہے تو پوری تہائی نہ  
 کے واسطے ہوگی اسوائے کہ سیت اس قابل نہیں کہ اسکے واسطے کچھ وصیت ہو تو وہ زندہ کا مزاحم نہ ہوگا جو لاحق وصیت  
 ہے جسے کسی نے زید و دیوار کے واسطے وصیت کی تو دیوار کے اس قابل نہ ہونے کی وجہ سے کل وصیت زید ہی کے واسطے  
 ہوگی فن اور یہ دو صورتوں کو شامل ہے ایک یہ کہ موصی کو بکر کے مرنے کا حال معلوم ہو اور دوم یہ کہ اسکو معلوم نہ ہو  
 کہ ظاہر حکم یہ کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے واسطے کل وصیت ہوگی۔ م۔ جدار ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر موصی  
 بکر کو موت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں زید کے واسطے تہائی کا نصف ہوگا کیونکہ موصی کے نزدیک بکر کے واسطے



وصیت صحیح ہو تو وہ زید کے واسطے نقطہ تہائی کے آہے پر ماضی ہوا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ موصی کو بھی بکر کی موت کا علم ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ میت کے لئے وصیت کرنا لغوی تو نہیں خود اس امر پر برہمی تھا کہ پورا تہائی مال زید کے واسطے ہو۔ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے یون کہا کہ میں نے زید و بکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی۔ م۔ اور اگر موصی نے یون کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید و بکر کے ہو حالانکہ بکر مر چکا ہو تو بالاتفاق زید کے واسطے صرف نصف کا آدھا یعنی چھٹا حصہ ہوگا کیونکہ لفظ درمیان میں دیکر کے مقتضی ہے کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی کا نصف ہو پس اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ لینگا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو بطور وصیت کے تہائی کا مالک کیا تو اس صورت میں جو زندہ ہو وہ کل کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ایک شخص نے اگر یون کہا کہ میرا تہائی مال زید کے واسطے ہے۔ اور خاموش ہو رہا ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا تو زید کل تہائی کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایک شخص نے کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید و بکر ہے اور خاموش ہو رہا تو زید اس کل کا مستحق نہیں ہوگا اس واسطے کہ لفظ کو مقتضی ہے کہ زید کے ساتھ دیگر مستحق بھی ہے جسکو اس نے بیان نہیں کیا فایت یہ کہ صرف ایک ہی مستحق دیگر قرار دیا جاوے کیونکہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں ہے لہذا زید صرف نصف کا مستحق ہوگا اور اس سے زیادہ کا استحقاق کسی صورت میں نہ ہوگا پس حاصل یہ نکلا کہ اگر دو شخصوں کو وصیت کرے حالانکہ ان میں سے ایک مر چکا ہو تو دیکھا جائے کہ وصیت اگر بعد تہالیک ہو تو جو زندہ ہو وہ کل کا مالک ہو جائیگا جبکہ موصی کی موت کے بعد قبول کرے اور اگر وصیت بطور تقسیم ہو مثلاً میرا تہائی مال درمیان فلان اور فلان کے ہو تو زندہ کو صرف اس کا نصف لینگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وسن اوصی ثلث مالہ ولا مال لہ والکسب مالا استحق الموصی لہ ثلث مایکون عند الموت لان الوصیۃ عقد استخلاف لصفاء الی بالبعد الموت وثبت حکم بعد فی شہر طہ و جو المال عند الموت لا قبلہ وکنہ لک اذا کان لہ مال فملک ثم کسب مالا لما بینا ولو اوصی لہ ثلث غنم فملک الغنم قبل موتہ اولم یکن لہ غنم فی الاصل فالوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا انہ ايجاب بعد الموت فیعبر قیاساً حیث ذہد الوصیۃ تعلقت بالعين فبطل بغواتہا عند الموت وان لم یکن لہ غنم فاستفادہ ثم مات فانصح ان الوصیۃ تنصح لانہا لو کانت بلفظ المال لنصح فکنہا اذا کانت باسم نوعہ وندالان وجودہ قبل الموت فضل والمعتبر قیامہ عند الموت ولو قال لہ شاة من مالی ولس لہ غنم یعنی قیمۃ شاة لانه لما اضاف الی المال علمنا ان مرادہ الوصیۃ بالیۃ الشاة اذا مالیتها تو جدنی مطلق المال ولو اوصی بشاة ولم یضف الی مالہ ولا غنم لہ قبل لا یصح لان اصح اضافۃ الی المال وبدو نہا لغیر صوریۃ الشاة ومعنا ما قبل نصح لانه لما ذکر الشاة ولس فی ملک شاة علم ان مرادہ المالیۃ ولو قال شاة غنمی ولا غنم لہ فالوصیۃ بالمال لانه لما اضاف الی الغنم علمنا ان مرادہ عین الشاة حیث جعلها جزو من الغنم بخلاف ما اذا اضاف الی المال وعلی ہذا یخمس ج کثیر من المسائل۔ اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کا مال نہیں ہے پھر اس نے کچھ مال کا یا تو موت کے وقت جو کچھ مال ہو موصی لہ اسکی تہائی کا مستحق ہوگا اس واسطے کہ وصیت کا عقد ہے جو اپنا خلیفہ کرنا اپنی موت کے بعد زمانہ کی طرف سفات ہو یعنی موصی نے کہ یا موصی لہ کہ کیا کہ میری موت کے بعد میرے تہائی مال میں میرا خلیفہ ہے اور وصیت کا حکم بعد موت کے ثابت ہوتا ہے تو موت کے وقت مال موجود ہونا چاہیے اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر موصی کے پاس وقت وصیت کے مال ہو پھر سب تلف ہو گیا پھر اس



مال کہا یا تو بھی موصی لہ اسکی تہائی کا سخن ہوگا پہل مذکورہ بالا کہ وقت موت کے مال کی ضرورت ہو اور اس سے پہلے  
 ضرورت نہیں ہو تب پھر یہ اس صورت میں کہ اسنے مال کی تہائی کی وصیت کی ہو۔ م۔ اور اگر اسنے اپنی تہائی  
 بکریوں کی وصیت کی پھر موصی کی موت سے پہلے یہ بکریاں مر گئیں یا اصل ہی میں اسکے پاس کوئی بکری نہ تھی تو وصیت باطل  
 ہو جہل مذکورہ بالا کہ وصیت تو بعد موت کے ايجاب ہو تو موصی کی موت کے وقت اس مال کا قائم ہونا معتبر ہو اور چونکہ  
 بکریوں کی وصیت ایک مال عین سے متعلق تھی یعنی شل درم و دینار کے مال غیر عین سے متعلق نہ تھی تو جب موت  
 کے وقت یہ مال عین نہ ارد ہو تو وصیت باطل ہوگی۔ اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن بعد قول وصیت کے  
 اسنے بکریاں حاصل کیں پھر موصی یہ بکریاں چھوڑ مرا (تو کیا وصیت مذکورہ ان بکریوں سے نافذ ہوگی۔ اس میں اختلاف ہے  
 بعض نے کہا کہ اسنے متعلق نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ بلکہ اسنے متعلق ہوگی) اور صحیح یہ کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریوں  
 سے متعلق ہوگی اس دلیل سے کہ اگر وصیت بلفظ مال ہوتی تو صحیح ہوتی یعنی جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی تو  
 وہ بعد وصیت کے حاصل کیے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا پس اسی طرح جب وصیت مال کی ایک  
 قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہوگی۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ موصی  
 کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک امر زائد ہے یعنی اسکو وصیت صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہو اور معتبر یہ کہ تو  
 موصی کے وقت یہ مال موجود ہونا چاہیے (اور بیان یہی ہوا کہ موت کے وقت بکریاں موجود ہوں تو وصیت مذکورہ صحیح  
 و نافذ ہوگی۔ اور یہ اسوقت کہ مقصود یہ ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہی) اور اگر کہا کہ فلاں کے واسطے میرے مال سے ایک  
 بکری ہے حالانکہ اسکے مال میں کوئی بکری نہیں ہے تو موصی کہ بکری کی قیمت دی جائیگی کیونکہ جب موصی نے اسکو مال کی جانب  
 مضاف کیا تو ہمنے جانا کہ اسکی غرض یہ کہ بعد بکری کی مالیت کے فلاں شخص کے واسطے مال ہے اسواسطے کہ بکری کی مالیت  
 البتہ مطلق مال میں پائی جاتی ہے۔ اور اگر اسنے مال کی جانب نسبت نہیں کی بلکہ فلاں کے واسطے ایک بکری کی وصیت  
 کی حالانکہ اسکے پاس کوئی بکری نہیں ہے (تو اس میں دو قول ہیں) بعض نے کہا کہ وصیت صحیح نہیں ہے کیونکہ وصیت صحیح  
 کرنے والا امر یہ کہ اسنے مال کی جانب اضافت کی ہو اور بدن مالی اضافت کے بکری کی صورت دہنی کا اعتبار ہو گا یعنی  
 عین بکری سے وصیت متعلق ہوگی (اور چونکہ عین بکری کوئی موجود نہیں ہے جب وہ مرانہ وصیت بھی باطل ہوگی) اور  
 بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ وصیت صحیح ہے اسواسطے کہ جب اسنے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اسکے پاس بکری نہیں ہے تو معلوم ہوا  
 کہ اسکی مراد بکری کی مالیت ہے (پس موصی کہ ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی۔ اقول شاید یہی مصنف رحمہ کے نزدیک  
 راجح ہے جیسا کہ آخر میں بیان کیا ہے) اور اگر اسنے کہا کہ فلاں کے واسطے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے حالانکہ اسکے  
 پاس بکریوں میں سے کوئی نہیں ہے تو وصیت باطل ہے اسواسطے کہ جب اسنے بکریوں کی طرف اس بکری کی نسبت کی تو  
 جانا کہ اسکی مراد عین بکری ہے کہ اسنے اسکو بکریوں میں سے ایک قرار دیا ہے (اور بکری کی قیمت مراد نہیں ہے) برخلاف اسکے  
 جب اسنے بکری کو مال کی جانب مضاف کیا تھا تو اس صورت میں مالیت مراد ہونا معلوم ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ اسی  
 قاعدہ پر بہت سے مسائل نکلتے ہیں منجیسے کہا کہ فلاں کے واسطے میرے مال میں سے ایک نفیر گہیوں میں یا  
 میرے مال میں سے ایک کپڑا ہے تو وصیت صحیح ہے اور موصی کہ کو نفیر گہیوں و کپڑے کی قیمت دیدی جائیگی جبکہ موصی کے مال  
 میں گہیوں و کپڑے نہ ہوں بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلاں کے واسطے میرے گہیوں میں سے ایک نفیر گہیوں میں یا  
 میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہے حالانکہ اسکے مال میں گہیوں و کپڑے نہیں ہیں تو وصیت باطل ہے۔ کافی البسوط  
 قال ومن ادھی ثلث مالہ لاجہات اولادہ وہن ثلث وللفقراء والمساکین فلہن ثلثہ اہم من ثلثہ



اسم۔ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تمام مال میرے ام ولد و ن و فقراء و مساکین کے واسطے ہو حالانکہ اسکے تین  
 ام ولد ہیں تو تنہائی کے پانچ سہام مساوی کر کے اس میں سے بیون ام ولد و ن کو تین سہام بے جاویں گے و ن  
 اور فقراء کو ایک سہم اور مساکین کو ایک سہم دیا جائیگا۔ قال رضی اللہ عنہ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف  
 شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے و ن اور امام محمد رحمہ سے بھی ظاہر ہے  
 میں اسکے خلاف نہیں آیا۔ وعن محمد رحمہ اللہ یقسم علی سبعة اسہم لمن ثلثہ و لكل فریق سہمان۔ اور غیر  
 جامع صغیر میں امام محمد رحمہ سے اللہ مردی ہے کہ سات سہام کے جاویں گے جن میں سے بیون ام ولد و ن کو تین سہام  
 دیے جائیں گے اور ہر فریق کے واسطے دو سہم ہوں گے۔ یعنی فقراء کو دو سہم اور مساکین کو دو سہم دیے جائیں گے  
 واصلہ ان الوصیۃ لاهیات الاولاد جائزۃ و الفقراء و المساکین جنسان و فسرنا ہما فی الزکوۃ۔ اور  
 اصل اس مقام پر یہ ہے کہ اہمات الاولاد کے واسطے وصیت جائز ہے یعنی آدمی کی جن باندیوں سے اولاد ہوئی ہو  
 چونکہ ان میں کوئی مستحق میراث نہیں تو ان کے واسطے وصیت جائز ہوتی ہے اور فقراء و مساکین دو جنس ہیں اور زکوۃ میں  
 ہوتے دو وزن کی تفسیر بیان کر دی ہے۔ پس اس اصل میں کچھ خلاف نہیں ہے اور مصرف الزکوۃ میں لکھا کہ فقیر  
 وہ ہے جس کے پاس کچھ قلیل ہو اور مسکین وہ جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے مردی ہے اور اسکے برعکس بھی کہا گیا  
 ہے۔ اقول اسوجہ سے کہ قول قلے اما السفینۃ فکانت لمساکین یعلمون فی البحر۔ یعنی کشتی چند سکینوں کی تھی جو دریائے  
 کاہم کرتے تھے۔ اس میں سکینوں کے واسطے کشتی ثابت کی اور قول اول کی وجہ یہ کہ قول قلے او سکینا ذامترہ۔ اسکین  
 کو جو خاک آلودہ پڑا ہے۔ دلالت کرتا ہے کہ وہ فقیر سے بھی زیادہ بد حال ہوتا ہے۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ بکلم قولہ ان  
 الصدقات للفقراء و المساکین۔ فقیر و سکین دو جنس ہیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہوئی کہ تین اہمات  
 اولاد ہیں اور دو جنس فقراء و مساکین ہیں تو ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا اور فقراء و مساکین غیر محدود ہوتے ہیں  
 اور سب کا احاطہ ممکن نہیں تو ہر ایک کو ایک جنس قرار دیکر بیون اہمات اولاد کے ساتھ پنج مقسوم علیہ بنایا گیا ہے۔  
 محمد رحمہ ان الہذ کو لفظ الجمع۔ اور امام محمد رحمہ کی دلیل یہ کہ فقراء و مساکین بلفظ جمع مذکور ہوئے۔ تو ہر ایک  
 مفرد ایک کے معنی میں نہیں لے سکتے ہیں۔ غایت یہ کہ کثر جمع اعتبار کی جائے۔ وادناہ فی المیراث اثنتان  
 بنجد ذلک فی القرآن۔ اور کثر جمع میراث میں دو عدد ہی جسکو ہم قرآن مجید میں پاتے ہیں۔ ن۔ چنانچہ نیت  
 یعنی دختر واحدہ کے واسطے نصف ہے اور ثبات خواہ دو ہوں یا زیادہ ہوں اسکے واسطے دو تنہائی ہے تو کثر جمع کا اطلاق  
 دو پر کیا گیا اور مانند اسکے دیگر ہیں۔ فکان من کل فریق اثنتان۔ تو ہر فریق فقراء و مساکین میں سے بھی کثر ہوا  
 ہے۔ اور دونوں ملکر چار ہیں۔ و اہمات الاولاد ثلث۔ اور اہمات اولاد میں مفروض ہیں۔ ن۔  
 و جہات ہوتے۔ فلہذا یقسم علی سبعة۔ لہذا تنائی مال وصیت کے سات سہام کے جاویں گے۔ ن۔  
 ہر ایک ام ولد کو ایک سہم دیا جاوے اور فقراء میں دو سہم اور مساکین میں دو سہم دیے جائیں۔ اور شاید کہ مراد امام  
 ہے کہ در فقیروں کو دیا جاوے تو وصیت کی تعمیل ہو جائیگی کیونکہ جہان کے فقراء کو احاطہ کرنا طاقت بشری سے باہر ہے  
 لیکن یہ سب اس وقت صحیح ہو کہ الفقراء و المساکین۔ سے جمع کے معنی مقصود ہوں حالانکہ الفقراء و المساکین بلفظ جمع  
 پر الف لام داخل ہے۔ ولہما ان الجمع المحلی بالالف واللام یراد بہ الجمع۔ اور جن میں رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جس  
 جمع پر الف لام داخل ہو جاوے اس سے جنس مراد ہوتی ہے۔ ن۔ جبکہ وہ ان کوئی جماعت نہ ہو تو کیونکہ الف  
 لام سے سہم مراد لینا اصل ہے اور یہاں بھی سہم و فقراء و مساکین نہیں ہیں اور اشتقاق الف لام بھی نہیں ہو سکتا کہ



جمع فقراء و مساکین مراد ہوں کیونکہ یہ محال ہے تو بہر حال یہاں جنس ہی کے معنی مراد ہیں ورنہ بدون الف لام میں اور مع الف لام میں فرق ہونگا۔ یہی متعین ہوا کہ جنس فقراء و جنس مساکین مفہود ہے۔ ورنہ قینا و ال الاوس نے مع احتمال الکل۔ اور جنس کا حکم یہ کہ وہ کثیر کو شامل اور مسکین کل کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن یہاں کل کا احتمال بوجہ محال ہونے کے یا ظاہر ہے کہ کثیر مراد ہونا چاہیے۔ لاسیما عند تعذر صرفہ الی الکل۔ خصوصاً جبکہ کل کی جانب سے صدقہ صرف کرنا محال ہے۔ اور ادنیٰ جنس ایک فرد ہے۔ فیعتبر من کل فریق واحد۔ تو ہر ایک فریق فقراء و مساکین میں سے صرف ایک معبر ہوا۔ کیونکہ یہی کثیر و یقینی ہے۔ قیلغ الحسب خمسہ۔ تثنیٰ بلخ مقسوم علیہ پر ہو بخلاف۔ جس میں سے ایک سہم زعفران کا اور ایک سہم مساکین کا ہوا۔ و الثلثہ للثلث۔ اور باقی تین سہام تین اہل اہل اہل کے واسطے رہے۔ قال و لو اوصی ثلثہ لفلان و لساکین نصفہ لفلان و نصفہ لساکین عندہما وعند محمد ثلثہ لفلان و ثلثہ لساکین۔ اور اگر اس نے اپنی تہائی کی وصیت واسطے فلان و مساکین کے فرمائی۔ (فلان شخص کو تہائی کا نصف یعنی چٹا حصہ دیا جاوے اور نصف باقی واسطے مساکین کے) اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کا قول ہے اور امام محمد رحمہما کے نزدیک فلان کے واسطے ایک تہائی ہوگا اور مساکین کے واسطے دو تہائی ہوگا۔ کیونکہ فلان ایک شخص ہے اور مساکین سے کثیر دو مراد ہیں تو سب میں جوئے ہیں اگر اس کی تہائی فرض کر دوں میں سودرم میں تو فلان کو سودرم دیکر باقی دو سودرم کو مساکین میں تقسیم کیا جاوے اور شیعین رحمہما کے نزدیک مساکین باقی رہے جس مراد ہے کہ کثیر ایک ہے تو نصف نصف ہوگا۔ و لو اوصی لساکین فله صرفہ اے مسکین و اہل عندہما وعندہ لایصرفہ الا الی مسکین بنائے علی بابینا ہ سلور اگر موصی نے اپنی تہائی کی وصیت مساکین کے واسطے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہے کہ اسکو ایک ہی مسکین کو دیدے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کا قول ہے اور امام محمد رحمہما کے نزدیک دو مسکینوں سے کم نہیں صرف کر سکتا۔ یہاں بنا یہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ امام محمد رحمہما کے نزدیک جمع معبر و مسکین کثیر دو عدد ہے اور شیعین رحمہما کے نزدیک جمع یعنی جنس ہے جبکہ الف لام داخل ہے تو کثیر ایک عدد فرد ہے اور مترجم کہنا ہے کہ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے عربی زبان میں المساکین یا المساکین و الفقراء کہا ہو اور ہماری زبان میں یہ الف لام جو معنی جنس یا استغراق یا سہو و کثیر ہو رہتا ہے نہ دار و عربی اگر فقیر و مسکینوں کا لفظ کے تو قطعاً جمع مراد اور کثیر جمع ہماری زبان میں مثل زبان فارسی کے دو عدد ہے پس ایسی صورت میں ہمارے بیان قطعاً امام محمد رحمہما کے قول پر فتویٰ لازم ہے حافظہ۔ م۔ قال و من وصی لرجل بمائۃ درہم و لاخر بمائۃ درہم ثم قال لاخر قد اشترکک سہما فله ثلث کل مائۃ۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے سودرم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے سودرم کی وصیت کی پھر خالہ سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالہ کو ہر ایک پڑے میں سے تہائی لیگی۔ پس ہر ایک کے واسطے ۶۶ درہم و دو تہائی درہم ہوا لان الشریک لسا و اقلعہ۔ اسواسطے کہ لغت میں شریک واسطے مساوات کے ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ میں نے تجھے اسکے ساتھ شریک کیا یعنی اگر تم دونوں کو سادی سعدہ دار کر دیا پس جب دونوں کے ساتھ شریک کیا تو سکو بھی ان دونوں کے سادی ملنا چاہیے۔ و قد امكن اثباتہ میں الکل بما قلناہ لا اتحاد المال۔ اور مساوات ثابت کرنا ان سب کے درمیان بوجہ مذکورہ ممکن ہے کیونکہ ماں سعدہ ہے۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے سودرم ہی میں تو سب میں مساوات ہی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سودرم میں سے دو تہائی ہے اور ایک تہائی اسکو دے کر اسکے پاس بھی دو تہائی ہو گئیں۔ لانه یصیب کل واحد منہم ثلثا مائۃ۔ اسواسطے کہ



انہیں سے ہر ایک کو سودرم کی دو نہائی ہو چکی جائیگی۔ فن۔ تو سب بلا ہم برابر ہو گئے۔ یہ سب اس وقت کہ اتحاد مال ہو۔  
 بخلاف ما اذا اوصی لرجل مایع مائہ ولا آخر مائتین۔ بخلاف اسکے اگر یہ صورت واقع ہو کہ اسنے زید کے واسطے  
 چار سودرم کی وصیت کی اور ہر ایک کے واسطے دو سودرم کی وصیت کی۔ تم کان الا شراک۔ بھر شریک کرنا واقع ہوا فن۔  
 خالص سے کہا کہ میں نے تجھے ان دو وزن کے ساتھ شریک کر دیا۔ تو یہاں شرکت کے انویہنی نہیں سے سکتے ہیں۔ لانه لا یز  
 تحقیق المساواة بین کل لتفاوت المالیین۔ اس واسطے کہ ان سب میں برابری ثابت کرنا ممکن نہیں ہوگا اسکا  
 کہ دو وزن مال متفاوت ہیں فن۔ یعنی زید و بکر پہلے ہی سے برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص معاً دو وزن کے ساتھ کیونکر  
 برابر ہو سکتا ہو تو معلوم ہوا کہ بات لغوی معنی پر مساوات مراد نہیں ہو سکتی ہو تو لا محالہ مجازی معنی پر محمول کیا جاوے۔  
 قلنا ہ علی مساواة کل واحد منہما بتخصیف نصیبہ علیاً باللفظ بقدر الامکان۔ پس ہتے شریک کرنے کے  
 لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ تجھے ان دو وزن میں سے ہر ایک کے ساتھ اسطرح مساوی کیا کہ ہر ایک سے اسکی مقدار  
 وصیت میں سے نصف لے لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو لفظ شرکت پر بقدر امکان عمل ہو جاوے فن۔ یعنی جب  
 پورے طور پر ان سب میں مساوات نہیں ممکن ہو تو کتر یہ کہ دو میں ممکن ہو اور یہ اسطرح ہوا کہ یہ شخص سوم ان دو وزن میں  
 سے ہر ایک کے ساتھ صرف اسکی وصیت میں مساوی ہو جاوے اسطرح کہ ہر ایک سے اسکا نصف لے اگرچہ لمبا یا  
 دو وزن حصوں کے یہ سب سے زائد ہو گیا کیونکہ اول کے پاس دو سودرم رہے اور دوم کے پاس صرف سودرم رہے  
 اور اسکے پاس تین سودرم ہو گئے۔ لیکن جتنے واسطے اس طریقہ پر محمول کیا کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں  
 اسکے ساتھ برابر ہوا جاتا ہو اگرچہ بعد اسکے مجموعہ میں بڑھ جاوے۔ قال ومن قال لفلان علی دین فصدی قوم  
 معناه قال لفلک لورثتہ۔ امام محمد رح نے جامع منیر میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ فلان کا بچہ قرضہ سو رقم لوگ  
 اسکے قول کی تصدیق کیجئے۔ اسکے معنی یہ کہ اس شخص نے اپنے وارثوں سے یہ بات کہی۔ اور یہ معنی نہیں کہنا کہ میں  
 کو ہوں سے کہی پس حاصل یہ کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلان شخص کا بچہ قرضہ ہو پس وہ بعد میری موت  
 کے طالب ہوگا تو تم اس سے شکر نہو نا بلکہ اسکے قول کی تصدیق کرنا۔ بھر یہی ہوا کہ اسنے اگر قرضہ کا دعویٰ کیا اگرچہ وہ  
 نہیں میں بلکہ صرف اسکا دعویٰ اور بیعت کا اقرار ہو۔ فاد لیصدق الی التلث و ہذا استحسان۔ تو ایک تھا  
 ترکہ تک اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی اور یہ بھی بدلیل استحسان ہو فن۔ یعنی استحساناً وارثوں پر لازم ہو کہ فلان نکاح  
 کے مقدار دعویٰ میں بیعت کی متائی تک تصدیق کریں۔ وفی القیاس لا یصدق لان الاقرار بالجمول دان  
 کان صحیحاً لکنہ لا یحکم بہ الا بالبیان۔ اور قیاس مقتضی ہو کہ تصدیق نہ کی جاوے اس واسطے کہ جمول چیز کا اقرار اگرچہ  
 خود صحیح ہو تاہو لیکن ایسے اقرار کے ساتھ حکم نہیں ہو سکتا مگر بیان کے ساتھ فن۔ یعنی مقرر سے دریافت کیا جاتا ہو کہ  
 حیر کی کیا مراد یا کیا مقدار ہو غرض کہ جو امر جمول رکھا ہو وہ اس سے دریافت کیا جاتا ہو پس جب وہ بیان کرے تب اس پر  
 عملہ راد کا حکم لاحق ہوتا ہو اور چارے اس مسئلہ میں یہی مانا کہ اقرار قرضہ فلان تو صحیح ہے لیکن کچھ حکم نہیں ہو سکتا جبکہ  
 بیان نہواور بیان کی یہاں امید منقطع ہو گئی کیونکہ وہ مر گیا تو اقرار مذکور بھی ساقط ہو گیا۔ اگر کیا جاوے کہ اس اقرار  
 کے ساتھ بیعت نے حکم لگایا کہ تم لوگ فلان کے قول کی تصدیق کیجئے پس اسی کو بیعت کی طرف مت جھوٹا بیان رکھا جاوے  
 گویا اسنے کہا کہ میرا بیان وہ ہو فلان شخص دعویٰ کر گیا تو ساقط نہوا۔ جواب یہ کہ بیان ایسا ہونا چاہیے جو خلاف کشف نہ ہو  
 و قولہ لصدقہ صدر مخالف للشرع۔ اور بیعت نے جو کہا کہ تم اسکے قول کی تصدیق کیجئے یہ مخالف شرع صادر ہوا ہو  
 لان الہدعی لا یصدق الا بحجۃ۔ اس واسطے کہ شرعاً دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جاتی مگر بحجت فن۔ با حجت اسکی



تصدیق کرنے کا حکم دینا خلاف شرع ہو تو یہ اقرار بغیر بیان کے رہ گیا۔ فقہدرا ثباتہ اقرار اسطریقاً سواس اقرار کو  
 اقرار مطلق ثابت کرنا مستغذ رہو گیا۔ منہ یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں ٹھہرا سکتے جو بہم وجہ پورا ہو جس سے علم  
 متعلق ہوتا ہو۔ فلا یعنی ہر۔ تو یہ اقرار کچھ بھی معتبر نہ ہوگا۔ منہ یعنی کچھ بھی مفید حکم نہ ہوگا۔ پس قیاس تو ہسی کو تقضی  
 ہو کہ اقرار مذکور ساقط الاعتبار ہو لیکن ہمنے قیاس مذکور ترک کیا۔ وہ استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان انما  
 ان من قصده التقادیم علی الورثۃ۔ استحسان کی توجیہ یہ ہو کہ ہم یہ بات بے شک جانتے ہوں کہ اسکی مراد یہ تھی  
 کہ وارثان پر فلان شخص کو مقدم کیا جاوے۔ منہ حتی کہ ترک سے پہلے اسکا قصہ دیا جاوے تب وارثان کا حق  
 متعلق ہو لیکن اسکے ساتھ صرف یہ شکل ہو کہ وارثان کا حق کیونکر اسکے قبل سے دیا گیا جاوے تو ہمنے غور کیا کہ  
 کسی صورت سے اسکا قصہ پورا ہو سکتا ہو تو اسکی راہ نکل آئی یعنی۔ وقد اکمن تنفیذ قصده بطریق الوصیۃ  
 اسکا قصہ پورا کرنا بطریق وصیت کے ممکن ہوا۔ منہ یعنی ہمنے انما کہ اقرار ساقط ہی سہی بیان یہ تو ممکن ہو کہ گویا  
 اسنے وصیت کی کہ فلان شخص اگر جو کچھ مانگے ہم اسکو دیدو۔ ہاں یہ امر رہا کہ وارثان کو سب ترک دیدینا لازم  
 نہیں لیکن وصیت کا حق تہائی تک متعلق ہو لہذا ہمنے کہا کہ تہائی تک انکو وصیت پوری لینا لازم ہو اور زیادہ میں  
 انکو اختیار ہو کہ نہ دیں۔ اگر کہو کہ بھر وصیت کو ایسے اقرار کی کیا ضرورت تھی جسین یہ شبہ ہوتا ہو کہ شاید اسنے  
 وارثان سے نکال کر اجنبی کو احسان دینا چاہا۔ جواب یہ کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہو۔ وقد یحتاج الیہ من یعلم  
 باصل الحق علیہ دون مقدارہ سعیا منہ فی تفریع ذمتہ فی جعلها وصیۃ جعل التقادیم بر فیہا الی الموصی  
 نہ۔ اور آدمی کو کبھی اقرار کی ضرورت پڑتی ہو جو یہ جانتا ہو کہ اصل میں بھر فلان کا حق ہو لیکن اسکی مقدار نہیں  
 جانتا ہو پس یہ فکر لگانا ہو کہ میرا ذمہ اس سے پاک ہو جاوے تو اسکو ایسی وصیت کے پیرایہ میں کر دیتا ہو جسین  
 مقدار کا اندازہ موصی کے حوالہ کیا ہو۔ کا نہ قال اذا جاء کم فلان وادعی شیئاً فاعطوہ من مالے  
 ماشاء۔ گویا اسنے یون کہا کہ جب تمہارے پاس فلان شخص آکر کچھ دعوی کرے تو جو کچھ وہ چاہے اسکو میرے  
 مال سے دیدینا۔ اور اسین ہر چند کہ وارثان پر کل مال دیدینا لازم نہیں ہوتا ہم وصیت صحیح ہو۔ وہرہ  
 معتبرۃ من الثلث۔ اور یہ وصیت تہائی ترک سے معتبر ہوتی ہو۔ منہ یعنی تہائی تک اسکی تنفیذ واجب ہو  
 اسی طرح اقرار مذکور بھی یعنی وصیت مذکورہ ہو۔ فلہذا یصدق علی الثلث دون الزیادۃ۔ پس اسی وجہ  
 تہائی تک فلان کے قول کی تصدیق کی جاوے گی اور زائد میں تصدیق واجب نہیں ہو۔ منہ پس حاصل یہ کہ  
 قیاس تو اسکو اقرار کے طور پر نافذ کرنے سے مانع ہو اور استحسان اسکو بطور وصیت نافذ کرنے کو مفید ہو اور ضرورت  
 اسی کی مزید ہو تو یہی مختار ہو۔ والله تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان اوصی بوصایا غیر ذلک۔ بھر جامع منیر  
 میں فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے سوائے اسکے دیگر وصیتین کی ہوں۔ منہ یعنی جو استحسان کہ اقرار مجہول میں بطور  
 وصیت نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت بن کہ میت نے صرف یہی اقرار مجہول کیا ہو حتی کہ وہ تہائی تک بطور  
 وصیت نافذ کیا جاوے اور اگر اسنے سوائے اس اقرار مجہول کے دیگر وصیتین کی ہوں۔ یعزل الثلث  
 لاصحاب الوصایا والثلثان للورثۃ۔ تو ان وصیت والوں کے واسطے تہائی ترک جدا کر دیا جاوے اور وہ  
 تہائی وارثان کے واسطے ہو۔ پس ترکہ میں پہلے یہ کام کیا جاوے اور ابھی اقرار مذکور کے لیے کچھ عمل نہیں  
 ہوا بلکہ وصیتوں کے واسطے تہائی الگ کی گئی اور وارثان کی دو تہائی الگ کی گئی۔ لان میراثم معلوم وکذا  
 الوصایا معلومۃ وہذا مجہول فلا یزاحم المعلوم فتقدم عزل المعلوم۔ اسواسطے کہ وارثان کی میراث امر معلوم ہو



اور اسی طرح وصیتیں بھی معلوم ہیں اور یہ اقرار تو مجہول ہی پس یہ مجہول کسی معلوم کا مزاحم نہیں ہو سکتا ہے تو معلوم کے واسطے پہلے ترکہ جدا کیا جاوے۔ تاکہ معلوم کا مقدم ہونا ظاہر ہو پھر یقین کی تصدیق پر اقرار مجہول کا کچھ اضافہ ہو۔  
وفی الاخر از فائدہ آخری۔ اور اس طرح جدا کرنے میں ایک بڑا فائدہ دیگر بھی ہے۔ جو اس مجہول افراد کے نفائی میں زیادہ مفید ہوگا۔ وہ ہوا ان احدا بشر یقین قد کیوں اعلم بمقدار سزا حق و البصر بہ والاحوال خصا کا  
اور وہ فائدہ دیگر یہ ہے کہ دو وزن فریق لینے وارثوں و صاحبان وصیت میں سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک فریق کو اس  
افراد مجہول کی مقدار میں زیادہ آگاہی و بصارت ہو اور شاید کہ دوسرا فریق دیدہ و دانستہ جھگڑا ہو۔ و ہمسایہ مختلف  
فی الفضل اذا اذاعاہ الخضم۔ اور ہو سکتا ہے کہ جب فلان دعویٰ جسکے واسطے مجہول افراد ہر وہ دعویٰ کرے تو فریقین  
زیادہ دلی مقدار میں اختلاف کریں۔ مثلاً اسے دوسو درم کا دعویٰ کیا پس ایک فریق کہے کہ ہاں سچ کہتا ہے اور  
دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ سو درم ہوگا جسکے دوسو درم بتلاتا ہے۔ تو لا محالہ اسی فریق کے قول پر رکھا جائیگا جو زیادہ  
سے سکر ہے اگرچہ فریق اول کی تصدیق صحیح و ابتدا گاہی کے ہو کیونکہ جب یقین کی خوشی پر ہمارا ہوا تو مشترکہ مال میں  
جو سب سے کم سفر ہوا ہی پر عملدرآمد ہوگا اگرچہ وہ جان پر جھگڑا نکار و جھگڑا کرے اور یہ امر اسی وقت تک ہے کہ دو وزن  
کا مال مشترک رہے۔ و بعد الاقرار بصلح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر سزا مٹا دہر فریق کا حصہ جدا کرنے  
کے بعد ہر ایک کے قبضہ میں جو مال ہے اس میں جو کچھ وہ اقرار کرے بغیر نزاع دیگرے اسکا اقرار صحیح رہیگا۔ اور  
یہاں اقرار مجہول کا نفاذ یقین کے اقرار پر ہوگا لہذا ہر فریق کا حصہ جدا کیا جاوے۔ و اذا عزل لبقال صاحب  
المسایا حصہ قود فیما شتم و لبقال للورثہ صدقہ فیما شتم۔ اور جب جدا ہو چکا تو صاحبان وصیت سے  
کیا جائیگا کہ اس شخص کے دعوے میں جس قدر رہے چاہو تصدیق کرو اور وارثوں سے کہا جاوے کہ تم بھی جس مقدار میں چاہو  
اسکی تصدیق کرو۔ غرض کہ فریقین جو کچھ اقرار کریں وہ ہر ایک سے لیکر دعویٰ کو ادا کیا جاوے۔ اگر تردید پیدا ہو کہ تنہ  
افراد مجہول کو استحضار بطور وصیت ناذ کیا تھا تو صرف صاحبان وصیت معلوم سے کہنا چاہیے تھا پھر وارثوں سے کیوں  
کہا گیا۔ اور کیوں لیا گیا جواب یہ تو کہ یہ تو نافذ کرنے کے واسطے طریقہ تھا اور نہ بظاہر اقرار ہی حتیٰ کہ دعویٰ اسکو بطور فرضہ کے  
دعویٰ کرتا ہے لہذا ہم نے مشابہت وصیت کی وجہ سے کہا کہ وہ تہائی سے زائد میں نافذ ہوگا اور مشابہت اقرار کی وجہ سے  
ہم اسکو کل ترکہ میں شائع ٹھہراتے ہیں اور محض وصیت ہی میں نہیں لاتے ہیں تو وارثوں سے بھی تصدیق کے واسطے  
کہا جائیگا۔ لان ہذا دین فی حق المستحق۔ اسواسطے کہ دعویٰ مستحق کے حق میں تو یہ فرضہ ہو۔ اور فرضہ کل  
ترکہ میں سے ہوتا ہے حتیٰ کہ میراث سے مقدم ہوتا ہے۔ ہاں یہ بات ہے کہ فرضہ اسکو بغیر حجت کے نہیں سکتا تو وہ  
فرضہ کے لحاظ سے فرضہ ہے۔ وصیتہ فی حق التنفیذ۔ اور نافذ کرنے کے حق میں وصیت ہو۔ یعنی اس  
افراد کا نفاذ نہیں ہو سکتا مگر اسی طور پر کہ اگر بجز وصیت کے بھی رکھا جاوے اور وارثوں سے بھی کہا جاوے تو خلاف  
اقرار کل فریق بشے نظر ان فی التزکۃ دنیا شائع فی النصبین فیوخذ اصحاب الثلث ثلث ما اقروا و الوثرت  
ثلثی ما اقروا تنفیذا لا اقرار کل فریق فی قدر حقہ۔ پھر جب ہر فریق نے کچھ اقرار کیا تو اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ دست  
کا اقرار ٹھیک تھا تو وہ فرضہ تھا اور ظاہر ہوا کہ ترکہ میں فرضہ تھا جو دو وزن فریقین کے حصص میں شائع تھا پس تہائی دانہ  
سے انکے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جاوے یعنی مثلاً انھوں نے کہا ہوا کہ اس شخص کا دوسو درم فرضہ تو تین سو درم بقیم  
تہائی کے اُسے لے لیا جاوے اور وارثوں نے جو کچھ اقرار کیا اُسے اسکا دو تہائی لے لیا جاوے تاکہ ہر فریق کا اقرار  
مقدار حق میں نافذ ہو۔ اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا غرض تو یہی کہ مثلاً وارثوں نے کہا کہ دعویٰ کا فرضہ صرف



جہ سودرم ہو تو اسے دو تہائی صرف چار سودرم لیے جاویں گے اور واضح ہو کہ مدعی ہر اقرار سے زائد یا مساوی کا مدعی ہونا چاہیے۔ و علی کل فرق منہما البین علی العلم ان ادعی المقر لہ زیادۃ علی ذلک۔ اور ہر فرق سے اقرار کیا اگر مدعی اس سے زائد کا مدعی ہو تو ہر فرق سے اس کے علم پر قسم لی جائیگی۔ و انتہہ ہم نہیں جانتے کہ میت پر اس قدر اسکا قرضہ ہو یہ دعویٰ کرتا ہے۔ غرض کہ جتنے پر قسم ہوگی اور قطعی قسم کہ و انتہہ نہیں ہے۔ نہیں لی جائیگی اس واسطے کہ قطعی قسم تو اپنے فعل پر ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔ لہذا یہ حلف علی ناجری مینہ و مین غیرہ۔ اس واسطے کہ ہر فرق سے ایسے امر پر قسم لی جاتی ہے جو مدعی و غیر کے درمیان جاری ہوا ہے۔ یعنی مدعی و میت کے درمیان معاملہ قرضہ واقع ہوا تھا تو میت کی میراث و وصیت اپنے واسطے یہ اطمینان کریں کہ ہر کو یہ امر معلوم نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر ایسی وصیت نے یا وارثوں نے ایسی مقدار کا اقرار کیا جو ان کے تمام حق کو محیط ہے مثلاً اہل وصیت نے نو سودرم قرضہ کا اقرار کیا جسکی تہائی تین سودرم ہوئے حالانکہ انکو ترکہ میت سے صرف تہائی کے تین سودرم ملے ہوں تو سب مدعی کو دلائے جائیں گے اور انکو کچھ نہیں ملے گا اور یہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت و میراث سب سے مقدم ہے۔ قال و من اوصی لاجنبی و لواثرہ فلا جنبی نصف الوصیۃ و بطل و وصیۃ الوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک اپنے وارث کے واسطے کسی مقدار کی وصیت کی تو حق اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہو جائیگی۔ یعنی آنکہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے مگر شرعاً ممنوع ہے تو جب وہ لائق ہو تو اجنبی کے حق میں نصف وصیت رہی بخلاف اسکے جب اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو بلا یا جو وصیت کے قابل ہی نہیں ہے چنانچہ مصنف رحمہ نے استدلال کیا کہ لانا وصی بالملک الا یضاربہ و بالایلاک فصیح فی الاول و بطل فی الثانی۔ اس واسطے کہ اس شخص نے ایسی چیز کی وصیت کی جسکی وصیت کا مجاز ہے اور ایسی چیز کی وصیت کی جسکا مجاز نہیں ہے تو اول میں صحیح ہے اور دوم میں باطل ہے۔ پس اجنبی کے لیے نصف وصیت رہی۔ بخلاف ما اذا اوصی لکی وصیت لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یصلح مزاحم انیکون الکل للمی۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ اس نے ایک زندہ و ایک مردہ کے واسطے وصیت کی تو زندہ ہی کے حق میں کل وصیت ہوگی اس واسطے کہ میت اس لائق نہیں کہ اسکے واسطے وصیت ہو تو وہ زندہ کے واسطے مزاحم نہیں ہو سکتا تو کل وصیت زندہ کے واسطے ہوگی۔ یعنی مردہ اس لائق نہیں کہ وہ مال وصیت میں موصی کے مرنے پر موصی کا خلیفہ ہو کیونکہ وہ خود مردہ ہے تو گو باطل وصیت اسی کے واسطے رہی جو موصی کا قائم مقام ہو سکتا ہو گو یا یون کہہا کہ تو اور فلان مردہ بعد نبی سے اس مال میں میرے قائم مقام ہو تو ان دونوں میں سے جو قائم مقام ہو سکتا ہو وہی مالک ہو جائیگا اور مردہ کچھ مزاحمت نہیں کر سکتا ہے زندہ لائق وصیت نہیں ہے۔ والوارث من اہلہا و لہذا تصح باجازۃ الورثۃ فافترقا۔ اور وارث کو وصیت کی بہت حاصل ہے اور اسی وجہ سے باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ یعنی وارث میں اور مردہ وغیرہ غیر قابل میں فرق ہو گیا۔ و علی ہذا اذا اوصی للقاتل و للاجنبی۔ اور اسی کے موافق اگر اپنے قاتل کے واسطے اور دیگر اجنبی کے واسطے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہے۔ کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہوگی اور قاتل کی وصیت باطل ہو جائیگی کیونکہ قاتل بھی قابل وصیت ہے مگر جرم قتل کی وجہ سے محرم ہے اور مردہ قاتل سے وہ قاتل جو اپنے اعقوب مرتکب قتل ہوا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں جسے ایسا سبب برا کہنہ کیا جس سے موصی قتل ہو گیا مثلاً راہ میں کنواں کھودا جس میں گر کر مر گیا اور مانند اسکے کیونکہ یہ حقیقی قاتل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حکم مذکور کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت صحیح رہی یہ حکم صرف وصیت میں ہے۔ بخلاف ما اذا اقر لعین او دین لواثرہ و للاجنبی



جیٹ لا بیع فی حق الاجنبی ایضا۔ بھلاں اسکے اگر کسی مال عین کا یا دین یعنی درم و دینار کا اقرار اپنے خوارث و جہی کے واسطے کیا تو اقرار مذکور اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا۔ جیسے وارث کے حق میں نہیں صحیح ہے اور وصیت انشاء ہے اور اقرار اخباری اور انشاء ایسے تصرفات کو ثابت کرتا جو پہلے موجود نہیں تھا اور اخبار خبر دینا ایسے تصرف کا جو پہلے واقع ہو چکا ہے پس یہی وجہ فرق ہے۔ لان الوصیۃ انشاء تصرف ہے۔ اس واسطے کہ وصیت تو ایک تصرف کا ایجاد ہے جو پہلے نہ تھا۔ والشکرۃ ثبت حکماً لا یتقح فی حق من یتحق فیہما۔ اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے پس اجنبی و وارث میں سے جو وصیت کا مستحق ہو اسکے حق میں وصیت ثبوت ہو جائیگی۔ اور جو اس قابل نہیں ہو اسکے حق میں نہیں ثابت ہوگی۔ اما الاقرار اخبار عن کان وقد اخبر بوصیۃ الشکرۃ فی الماضی۔ اور رہا اقرار کہ وہ اخبار ایسے امر کا ہوتا ہے جو پہلے ہو چکا اور حال یہ کہ اس نے خبر دی کہ زمانہ ماضی میں دو ذن کی شرکت اس مال عین یا دین میں ہو چکی ہے۔ لیکن وارث کے واسطے اقرار جائز نہیں ہے پس کیا فقط اجنبی کے واسطے اقرار رہ جائیگا جواب نہیں۔ ولا وجه الی اثباتہ بدون ہذا الوصف لانہ خلاف ما خبر بہ ولا الی اثبات الوصف لانہ یغیر الوارث فیہ شریکاً۔ اور کوئی وجہ اس امر کے واسطے موجود نہیں کہ بدون وصف شرکت کے اجنبی کے حق میں یہ اقرار ثابت کیا جاوے یعنی اجنبی تنہا اس عین یا دین کا مالک ہو کیونکہ ایسا اقرار دینا تو اسکے اخبار کے خلاف ہے (حالانکہ تم اسکے اخبار ہی سے یہ امر ثابت کرتے ہو تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ باوجود اسکے خبر دروغ ہونے کی خبر کا کچھ حکم ثبوت ہو جاوے اور اس امر کے واسطے بھی کوئی وجہ موجود نہیں کہ وصف شرکت ثابت کیا جاوے اس واسطے کہ اس مال میں یا دین میں اس کا وارث شریک بن جائیگا۔ حالانکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ولا نہ لوقبض الاجنبی شیئاً کان للوارث ان یشارك فی قبض فی ذلک القدر ثم لا یزال یقبض ویشارك الوارث حتی یصل کل قلا یکون مفیداً۔ اور اس دلیل سے بھی بعد شرکت کے حق اجنبی میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا کہ مفید نہ ہو کیونکہ اگر اجنبی نے اپنا حصہ کچھ وصول کیا تو وارث شریک کو اختیار ہوگا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ شریک ہو (کیونکہ شرکت تو انشاء ہے جو ہر جزو میں موجود ہے) تو اس مقدار میں وصول باطل ہو جائیگا پھر برابر یہی ہوتا رہیگا کہ اجنبی جو کچھ وصول کیا اس میں وارث شریک اس سے بٹائی کر لگایا نہ تاکہ کہ کل باطل ہو جائیگا تو اجنبی کے واسطے بصف شرکت وارث کے اقرار مذکور کچھ مفید نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ بدون شرکت وارث کے تو خلاف اقرار و دروغ کی دلیل ہے پس اجنبی کے حق میں بھی باطل ہوا اور شرکت ثابت کرنے میں اجنبی کے لیے اقرار کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ اجنبی کے پاس ذرہ برابر یہ عین یا دین ہوگا تو اسکو بھی وارث ہوا رہ کر لگایا پس کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ یہ صرف اخبار میں ہے۔ و فی الانشاء حصۃ احدہما ممتازۃ عن حصۃ الآخر بقاؤہ و بطلانہ۔ اور انشاء سے وصیت کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز ہے ازراہ بقاؤہ و بطلان کے۔ پس اجنبی کے واسطے جو ذرہ فائدہ نصیب نہ ہو وارث کے لیے جو باطل ہو اور وہ بھی نصیب نہ ہو۔ قال ومن کان لہ ثلاثۃ ثواب جید و دردی فاوصی بكل واحد اجل ففصل ثوب ولا یدری ایہما ہو والو شرعاً فذلک فالوصیۃ باطلہ یعنی جو دو ہمان و ثواب اوارث لکل واحدہم بعینہ الثوب الذی ہو حقک قبلہ لک فکان المستحق مجہولاً و جہالۃ تمنع صحۃ القضاہ و تحصیلہ بمقتضی فبطل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس تین تھان کپڑے کے ہوں تین میں سے ایک اعلیٰ درجہ اور دوم ادنیٰ اور تیس سنے ایکبارگی ہر تھان کی ایک ایک آدمی کے واسطے وصیت کی فتوہ اول کی زبردستی واسطے اور دوم کی بیکری کے واسطے اور سوم کی خالہ کے واسطے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہو گیا اور یہ دریافت نہ ہوئی ہو تاکہ کہ



ضائع ہوا اور وارثین اس سے منکر ہیں یعنی ہر شخص سے کہنے ہیں کہ تیرا ہی حق تلف ہوا ہے تو یہ وصیت کل باطل ہو جائیگی۔ صاف ہو کہ وارثوں کے منکر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان تینوں موصیوں میں سے وارث ہر ایک میں سے یہی کہتا ہو کہ جو حق میرا تھا وہی ضائع ہو گیا یعنی وارث کسی موصی کے واسطے یہ افراد نہیں کرتا کہ میرا حق باقی ہو تو اب اس وصیت کی یہ کیفیت ہو گئی کہ باقی دو وزن تھا وزن کا مستحق معلوم نہیں ہوتا اور مستحق کا غیر معلوم ہونا حکم فقہاء کی وصیت سے اور موصی کا مقصود حاصل ہونے سے ملے ہو تو وصیت باطل ہو گئی۔ پس یہ سب اس صورت میں ہو کہ وارثوں نے ہر ایک کے حق باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو نہ دیا تو وصیت باطل ہے۔ الا ان یسل الوارثۃ الثوبین الباقیین۔ لیکن اگر وارث لوگ باقی دو وزن تھاں بہرہ دین فن۔ تو وصیت باطل نہیں کیونکہ وارث باطل ہونا جو ہر اکاداروں کے تھا۔ فاذا سلموا ازال المانع وہو انحدود۔ پس جب عارثوں نے باقی دو وزن کو تینوں موصیوں کے بہرہ دیا تو وارثوں کا انکار جو فقہاء وصیت سے مانع تھا وہ جاتا رہا۔ پس یہ امر کہ دو وزن تھاں ان تینوں میں سے کوئی نہ تقسیم ہونے لگا رہا۔ فیکون لصاحب البجید ثلثا الثوب الابدود ولصاحب الابدود ثلث الابدود۔ ولصاحب الابدود ثلثا الثوب الابدود۔ جس کے واسطے اعلیٰ کی وصیت تھی یعنی زید کے واسطے تو اسکو ان دو وزن تھاں میں سے اعلیٰ تھاں کا دو تہائی ملیگا اور اوسط و ادنیٰ کے لیے کتر کی دو تہائی ملیگی۔ پس اندازے وصیت میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت تھی وہی اب بھی باقی رہی کہ زید کے واسطے اعلیٰ ہو اور خالد کے واسطے ادنیٰ ہو اور بکر کے واسطے نصف اعلیٰ اور نصف ادنیٰ کا مجموعہ یعنی اوسط ہو اور واضح ہو کہ دو وزن موجود تھاں میں سے جو اعلیٰ ہو شاید کہ وہ اصلی اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور جو ادنیٰ موجود ہو شاید یہ اصلی اوسط ہو یا ادنیٰ ہو۔ اور سوائے اسکے کچھ احتمال نہیں ہو سکتا۔ تو جسطرح تقسیم ہوئی وہ صحیح ہو گا۔ لان صاحب البجید لاحق لہ فی الردی یقین لانہ اما ان یکون وسطا اور دیا۔ اس واسطے کہ اعلیٰ وصیت والے زید کے لیے بالیقین اس موجود کتر تھاں میں سے کچھ حق نہیں ہو اس واسطے کہ دو وزن موجود ہیں سے جہاں ہر وہ شاید تینوں تھاں میں سے نہ رہا تو درجہ کا ہوا کتر ہو۔ کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا جبکہ اس سے اعلیٰ ایک تھاں موجود ہے تو یہ امر یقینی معلوم ہو گیا کہ زید کے واسطے اس موجود کتر میں سے کچھ حق نہیں ہو کیونکہ اس کو میں تو وہی احتمال ہیں کہ شاید یہ اوسط ہو یا ادنیٰ ہو۔ ولاحق لہ فیہا۔ حالانکہ اعلیٰ والے کے واسطے اوسط یا ادنیٰ کسی میں کچھ حق نہیں ہو۔ بلکہ اسکا حق تو اعلیٰ میں منحصر ہو اور جو تھاں کہ اب اعلیٰ ہو اس میں احتمال ہو کہ شاید یہ اصلی اعلیٰ ہو یا اوسط ہو لیکن بنظر موجودگی وہ اعلیٰ ہو تو اسکو صرف اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے۔ رہا خالد جس کے واسطے اصل میں سب سے کتر تھاں کی وصیت تھی وہ صرف موجود کتر میں سے پاویگا۔ و صاحب الردی لاحق لہ فی الباقی یقین لانہ اما ان یکون جیسا او وسطا ولاحق لہ فیہا۔ اور کتر والے یعنی خالد اس باقی کے اعلیٰ نہ جبکہ تھاں میں کچھ حق بالیقین نہیں ہو اس واسطے کہ جو اعلیٰ درجہ کا تھاں اب باقی ہو یہ تینوں تھاں میں سے اعلیٰ ہو گا یا اوسط ہو گا کیونکہ ادنیٰ تو اب بھی موجود ہے حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ یا اوسط میں کچھ نہیں تھا۔ پس تو اسکو لا محالہ اسے ادنیٰ میں سے دیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ دو وزن باقی میں سے ایک سے دوسرا جو حکم ہو پس ان میں ایک اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ ہو لیکن شاید تلف شدہ ان دو وزن سے اعلیٰ ہو تو جونی الحال اسے موجود ہو کہ اوسط ہو گا پس زید کو اس میں سے کتر دیا جائیگا اور اسی طرح شاید تلف شدہ ان دو وزن سے کتر ہو تو جونی الحال



ادنیٰ ہو یہ اوسط ہو گا پس خالہ کو ادنیٰ میں سے کیونکر دیا گیا۔ جواب یہ کہ ہاں دو وزن موجود تھا وزن میں سے ہر ایک کی نسبت یہ احتمال ہو کہ اوسط ہو لیکن یہ فرق ہو کہ بڑھیا کی نسبت اعلیٰ و اوسط کا گمان ہو اور گھٹیا کی نسبت اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو اور محالہ تینوں آدمیوں کو انھیں دو وزن موجود تھا وزن سے دینا چاہیے لیکن جہاں تک یقینی معلوم ہو کہ قلات موسیٰ رکاع بڑھیا یا گھٹیا میں نہیں ہو تو وہ چھوڑا جائیگا اور جہاں محتمل ہو وہاں تک دیا جاوے پس دیکھ کے واسطے یقینی معلوم ہو کہ موجودہ گھٹیا میں اس کا حق نہیں ہو کیونکہ دیکھ کے واسطے اعلیٰ تھان کی وصیت تھی اور موجودہ گھٹیا میں اعلیٰ تھان ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اعلیٰ ایک موجود ہو بلکہ اس میں اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو ہاں اعلیٰ ہونے کا گمان البتہ موجودہ بڑھیا تھان میں ہو تو دیکھ کر اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے۔ اسی طرح خالہ جس کے واسطے سب سے ادنیٰ تھان کی وصیت تھی اسکے حق میں موجودہ بڑھیا سے استحقاق نہ رہا یقینی معلوم ہو کہ نہ بڑھیا کی نسبت سب سے ادنیٰ ہونے کا گمان نہیں کیونکہ اس سے گھٹیا ایک موجودہ ہو تو وہ بڑھیا سے قطعی نہیں ہوا دیکھا۔ اور گھٹیا کی نسبت ایک گمان یہ کہ شاید یہ اوسط درجہ کا ہو جس سے گھٹیا ہوا تلف ہو گیا۔ و محتمل ان کیوں اگر یہ ہو الرودی الاصلیٰ۔ اور دوسرا احتمال یہ کہ شاید اصلی ادنیٰ درجہ کا تھان ہو جو گھٹیا موجود ہو۔ اور اوسط درجہ کا تھان تلف ہو گیا ہو تو خالہ کا استحقاق صرف اس موجودہ گھٹیا میں محتمل ہو۔ فیصلیٰ من محل الاحتمال پس سب سے گھٹیا وصیت والے کو اسی محل سے جو محتمل ہو دیا جاوے گا۔ اور اگر جس کے واسطے اوسط درجہ کے تھان کی وصیت تھی تو اسکے واسطے دو وزن تھان میں احتمال موجود ہو کیونکہ بڑھیا شاید اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور گھٹیا بھی شاید اوسط ہو یا ادنیٰ ہو تو اس کو ان دو وزن محتمل میں سے مساوی دیا جاوے یعنی بڑھیا میں سے ایک تہائی دیا جاوے اور گھٹیا میں سے بھی ایک تہائی دیا جاوے یہ ترجمہ نے تقریر کی جا ہو اس طرح تقریر کر دجیے شیخ مصنف رحمہ لے کہا کہ۔ و اذا ذکرت ثلثا البجید و ثلثا الادون لم یبق الا ثلث البجید و ثلث الردی فیتعین حق صاحب الوسط فیہ بعینہ ضرورتاً پھر حسب بڑھیا کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے گیا اور گھٹیا کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالہ لے گیا تو وہ وزن تھان میں سے فقط بڑھیا تھان کی تہائی اور گھٹیا تھان کی تہائی باقی رہی تو جس کے حق میں اوسط تھان کی وصیت تھی اس کا حق بالضرورۃ بعینہ اسی باقی مقدار میں متعین ہو گیا۔ تہہ خواہ خواہ یہی ہوا دیکھا۔ لیکن اس تقریر میں وہم ہوتا ہے کہ بکر نے جو حق با با وہ لا جاری سے مضطر ہو کر با با ہر حالانکہ مترجم کی تقریر میں معلوم ہوا کہ اسکے حق میں یہ عین انصاف ہو چکا واضح ہو کہ یہ سب ایسی صورت میں ہوا کہ جلد تھان اپنی مقدار میں مساوی وزن اور اگر اول ثلث سو گرا اور دوم (۸۰) گرا اور سوم (۶۰) گرا ہو تو اصل مذکور کے موافق حساب لگایا جائیگا اور تقریر کی گنجائش ہر جہ غیر ضروری ہونے کے نہیں ہو تا بل فیہ و انتقلیٰ عالم بالصواب۔ م۔ قال و اذا کانت الدارین رجلین اوصی احدہما ببيت بیئر علی فانہما تقسم فان وقع البیت فی نصیب الموصی فهو للموصی لا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وعند محمد رحمہ نصفہ للموصی لا وان وقع فی نصیب الآخر فہو للموصی لا مثل ذریع البیت و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ و قال محمد رحمہ مثل ذریع نصف البیت۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں میں مساوی مشرک ہو تو میں سے ایک نے اس مکان سے ایک عین کو ٹھہری کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے واسطے کر دی تو اس وصیت کے اندر کرنے کے واسطے یہ مکان بٹوارہ کیا جاوے یعنی دو وزن مشرکین میں بٹوارہ کر دیا جاوے پھر دیکھا جاوے کہ اگر وہ عین کو ٹھہری اسی موسیٰ کے حصہ میں پڑی تو امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پوری کو ٹھہری موسیٰ لے کے واسطے ہو گی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک موسیٰ لے کے واسطے نصف کو ٹھہری ہو گی۔ اور اگر یہ کو ٹھہری بٹوارہ میں دوسرے مشرک کے حصہ میں پڑی



تو موصی کے واسطے کوٹھری کی مساحت کے برابر حصہ موصی میں سے ہو گا لیکن وارثوں سے یہ حصہ بٹوارہ کرے جسکی مقدار  
 مساحت کوٹھری کے برابر ہوگی۔ لیکن یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہو کہ پوری کوٹھری کے مثل مساحت بٹوارہ  
 امام محمد رحمہ اللہ فرمایا کہ کوٹھری کی مساحت سے نصف کے برابر پاویگا۔ اور دونوں صورتوں میں نصف باقی رہے  
 شریک کی اجازت پر موقوف نہ۔ لہذا اوصی بلکہ و بملک بخیرہ لان الدار کبھی اجرا ہما مشترکہ قفۃ الاول و  
 توقف الثانی۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل کوٹھری یا مساحت کے نصف ہو جانے میں یہ کہ موصی نے اپنے ملک کے ساتھ  
 غیر کی ملک کے ساتھ وصیت کی کیونکہ مکان مذکور اپنے کل اجزاء کے ساتھ ان دونوں شریکوں میں مساوی شریک ہو تو اول  
 وصیت یعنی اپنی ملک کی وصیت نافذ ہوئی اور دوسری وصیت یعنی ملک غیر کی وصیت اسکی اجازت پر موقوف رہی۔  
 حتیٰ کہ اگر وہ اجازت دے تو اسکی جانب سے بھی وصیت پوری ہو جاوے۔ اگر کوٹھری موصی تو بٹوارہ میں اس میں کوٹھری کا  
 مالک ہو گیا تو ہر ہوا کہ سننے اپنی ہی ملک کی وصیت کی تھی۔ جواب یہ کہ بٹوارہ میں جدا کرنے و مبادلہ کرنے کے معنی ہوتے ہیں  
 و ہوا ان ملک بعد ذلک بالقسمۃ الیٰ ہی ببادلۃ لا تنفذ الوصیۃ الیٰ الفیۃ۔ اور موصی اگرچہ بعد وصیت کے  
 بذریعہ بٹوارہ کے جو مبادلہ ہوتا ہو اس میں کوٹھری کا مالک ہو گیا تو بھی وصیت سالفہ نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ بٹوارہ  
 سے اپنی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی بلکہ بٹوارہ مبادلہ حاصل ہوتی ہے تو بٹوارہ کے ببادلہ سے اب مالک ہوا اور وقت وصیت  
 کے مالک نہ تھا اور بعد بٹوارہ کے وصیت نہیں کی بلکہ وصیت اس سے سابق ہو تو وہ اپنی حد تک رہی اور وہ نصف  
 ہوا اور باقی نصف جو بعد وصیت کے اپنے بذریعہ ببادلہ باقی اس میں نافذ نہ ہوگی۔ کما اذا اوصی بملک الغیر ثم اشتراک  
 جیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت کی پھر وہ چیز اپنے مالک سے خریدی تو بالاتفاق وصیت صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح بیان ہی ہے  
 شریک کی نصف کوٹھری جو ہوا۔ سے حاصل کی اس میں وصیت نافذ نہ ہوگی۔ ثم اذا قسموا و وقع البیت فی نصیب الموصی  
 تنفذ الوصیۃ فی عین الموصی بہ و یو نصف البیت وان وقع فی نصیب صاحبہ لہ مثل ذرع نصف البیت  
 تنفذ الوصیۃ فی بدل الموصی بہ عند فواتہ کالجاریۃ الموصی بہا اذا قلت خطأ تنفذ الوصیۃ فی بدلہا۔ پھر جب بھی  
 کوکون نے مکان مذکور کا بٹوارہ کر لیا اور یہ کوٹھری موصی کے حصہ میں پڑی تو وصیت مذکورہ میں موصی پر سے نافذ نہ ہوگی اور نصف  
 کوٹھری میں ہوا اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں شریک کے حصہ میں پڑی تو موصی لہ نصف کوٹھری کے برابر مساحت دیا جائیگی  
 تاکہ اس کا عدہ برغل ہو کہ جب میں موصی بہ گم ہو جاوے تو اسے عوض سے وصیت نافذ کی جاوے یعنی قاعدہ یہ کہ  
 جب وصیت کی چیز موصی کے بدن فعل خود اختیاری کے اس طرح فوت ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو اس عوض سے  
 وصیت نافذ کی جاوے۔ جیسے کسی کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی تھی وہ غلام سے قتل کی گئی تو اسے عوض یعنی  
 قیمت دینے سے وصیت نافذ کی جاتی ہے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ موصی کے فعل قصدی سے وصیت کی چیز اپنا عوض  
 چھوڑ کر گم ہوئی ہو۔ بخلاف ما اذا بیع العبد الموصی بہ حیث لا متعلق الوصیۃ ثمنہ لان الوصیۃ تبطل  
 بالاقدام علی البیع علی ما فیہا۔ برخلاف اسکے اگر وصیت کیا ہوا غلام خود فروخت کیا تو اسکے ثمن سے وصیت  
 متعلق نہ ہوگی اس واسطے کہ بیع وصیت پر اقدام کرنا وصیت کو باطل کرتا ہے جیسا کہ ہم نے رجم وصیت کے ذیل میں بیان  
 کیا ہے۔ ولا تبطل بالقسمۃ۔ اور بٹوارہ کرنے سے وصیت باطل نہیں ہوتی۔ اگرچہ کوٹھری بٹوارہ سے وصیت  
 کی چیز گم کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصیت کے نفاذ میں بغیر اس سے وصیت ترک نہ ہو جائیگی۔ اگرچہ  
 کہ اسی کے بٹوارہ سے کوٹھری گم ہوئی۔ جواب یہ کہ اس میں اختیار نہیں تھا جیسے باندی کے قتل ہو جانے میں  
 اسکا اختیار نہیں تھا اسی واسطے نہ کہ بٹوارہ کرنا موصی کے بغیر نسل قصدی و اختیاری کے وصیت کی



اس طرح کہ ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو بیع خارج ہوئی جیسے یہیہ بالعوض خارج ہوا کیونکہ موصی نے عہد آ اسکو مبادلہ کرنا چاہا  
تو عوض میں وصیت نہیں رہیگی۔ واضح ہو کہ امام محمد رحمہ کی دلیل کے ذریعہ میں بٹوارہ کی کیفیت جو کچھ شیخ رحمہ نے بیان کی  
یہی کیفیت امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے صرف اختلاف اس امر میں ہے کہ بٹوارہ سے عین کو ٹھہریا اسکے  
عوض دوسری جگہ جو کچھ حاصل ہو شیخین رحمہ کے نزدیک کل وصیت ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکے نصف میں وصیت  
ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت موصی کی ملک میں صرف نصف ہی تھی اور باقی کو ٹھہریا اگر حاصل ہو تو وہ بطریق مبادلہ ہے  
لیکن نفی نہیں کہ اگر یہی دلیل ہو کہ موصی کے ساتھ ہر جزو میں اسکا شریک حقدار ہے تو نصف بھی نہیں ہوگا اسکا  
کہ نصف کو ٹھہریا میں بھی شریک نصف کا حقدار ہے جب تک کہ بٹوارہ سے جدا نہ ہو جاوے و لہذا شیخین رحمہ نے مقصود  
موصی کا لحاظ کیا کہ وہ اس میں کو ٹھہریا کی وصیت سے یہ قصد رکھتا ہے کہ یہ کو ٹھہریا بعدہ یا اسنے برابر جگہ سے موصی  
کو فائدہ پہنچاوے۔ ولہذا انہ اوصی ہما یستقر لک فیہ بالقسمۃ لان الظاہر انہ یقصد الایصال ملک منتفع  
بہ سن کل وجہ و ذلک یکن بالقسمۃ لان الارتفاع بالشیاع قاصر و قد استقر لک فی جمیع البیت اذا  
وقع فی نصیبہ فتقفہ الوصیۃ فیہ۔ اور شیخین رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے ایسی چیز کی وصیت کی جس میں اسکی ملکیت  
دریعدہ بٹوارہ کے جم جائیگی (اور یہ بعد نہیں کہ شریک یہ کو ٹھہریا وجہ وصیت کے اسی کی طرف دینے پر آمین ہو جاوے  
کیونکہ امر خیر میں مسلمان باہم مدد کرتے ہیں خصوص جبکہ شریک کا نقصان نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ موصی نے ایسے  
قطعہ ملکیت کی وصیت میں دینے کا قصد کیا ہے جس سے ہر صورت سے نفع حاصل کرنا موصی نہ کو میر ہو اور یہ بات  
بذریعہ بٹوارہ ہی کے حاصل ہوگی اسواسطے کہ شریک غیر مقسوم سے نفع حاصل کرنا قاصر ہوتا ہے پھر جب بٹوارہ میں  
یہ کو ٹھہریا اسکے حصہ میں پڑے تو پوری کو ٹھہریا میں اسکی ملکیت مستقر ہو جائیگی پس اس میں اسکی وصیت نافذ  
ہو جائیگی۔ لہذا یہ شبہ کہ موصی نے اسکو مبادلہ میں حاصل کیا ہے کیونکہ بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی میں تو جواب  
دیا کہ۔ وصنی للمبادلۃ فی ہذہ القسمۃ تابع وانما المقصود الاقرار تکیلا للنفقۃ۔ اور مبادلہ کے معنی اس  
بٹوارہ میں تابع ہیں اور اصلی مقصود تو جدا کرنا ہوتا ہے تاکہ منفعت کی تکمیل ہو۔ یعنی بٹوارہ کی اصلی غرض یہ  
نہیں کہ باہمی مبادلہ واقع ہو بلکہ مبادلہ تو بغیر ورت ہے اور چونکہ بیان جنس واحد ہے لہذا اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک کے  
حصہ سے پورے طور پر منفعت حاصل کرے اگرچہ حیوانات و عروض میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں۔ ولہذا یہ بھیر  
علی القسمۃ فیہ۔ اور اسی وجہ سے وہ بٹوارہ پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یعنی جب جنس واحد ہے تو ایک شریک کی  
درخواست پر قاضی اسکے بٹوارہ پر دوسرے شریک کو مجبور کرے گا اور اگر اس میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں تو مجبور کیا جائے  
اسواسطے کہ کوئی شخص مبادلہ بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ صرف اسی وجہ  
سے ہوا کہ اس میں مبادلہ تابع ہے اور اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے منفعت کا مل حاصل کرے پس اس میں حقیقت  
افرازہ الی کے معنی معتبر ہیں۔ و علی اعتبار الافراز یصیر کان البیت لک من الابدان۔ اور جدائی کے  
معنی اعتبار ہونے پر ایسا ہوا کہ گویا یہ کو ٹھہریا ابتدا سے موصی کی ملکیت تھی۔ لہذا اسنے ایک شخص کے واسطے  
وصیت کر دی پس وصیت صحیح ہے اور میت مذکور موصی نہ کو دیدیا جائیگا لیکن یہ اس وقت کہ کو ٹھہریا بعد بٹوارہ کے  
موصی کے حصہ میں آئی ہو۔ وان وقع فی نصیب الآخر تنفی فی قدر ذر عان جمیعہ ما وقع فی نصیبہ۔  
اور اگر یہ کو ٹھہریا دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو جو کچھ موصی کے حصہ میں آیا ہے اس میں سے اس کو ٹھہریا کے  
پورے گزرنے سے وصیت نافذ کی جائیگی۔ یعنی اگر کو ٹھہریا مذکور بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے



تو ظاہر ہو کہ بجائے کو ٹھہری کے موصی کے حصہ میں دوسرا قطعہ زمین واقع ہوا ہوگا پس اس موصی کے حصہ میں  
 حصہ پڑا ہو اس میں سے موصی لے کو کہ ٹھہری کے پورے گزوں کے حساب سے شریک کیا جائیگا اور نصف جائش  
 سے نہیں۔ اما لاندہ عوضہ کما ذکرناہ۔ خواہ اس دلیل سے کہ کو ٹھہری کے بجائے جو قطعہ زمین ملا وہ کو ٹھہری کا  
 عوض ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ کہ جب وصیت کی چیز اس طرح نکل جاوے کہ بدون اعتباری فعل موصی  
 کے وہ اپنا عوض چھوڑے تو یہ عوض بجائے موصی بہ کے قائم ہوتا ہو اور اسی میں سے وصیت نافذ کی جاتی ہو وہ بیان  
 بھی یہی ہوگا کیونکہ موصی نے جب مشترک مکان سے کو ٹھہری کی وصیت کی تو وہ جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ  
 کو ٹھہری نہ آوے یا آوے پس اگر عین کو ٹھہری پر نظر ہو تو ایسا ہوا کہ بے اختیار یہ کو ٹھہری اسکے قبضہ سے اپنا عوض  
 چھوڑ کر جاتی رہی پس عوض میں سے وصیت نافذ کی جاوے۔ اولان مراد الموصی من ذکر البیت  
 التقدییر بہ تحصیل المقصودہ ما ملکن۔ یا اس دلیل سے کہ اس کو ٹھہری کے ذکر سے موصی کی مراد یہ تھی کہ اسکے  
 برابر قطعہ زمین موصی لے کو دیا جاوے تو جہاں تک ملکن ہو موصی کا مقصود پورا کیا جاوے۔ یعنی جبکہ  
 کو ٹھہری مکان مشترک میں واقع ہو تو ہکو معلوم ہو کہ موصی جانتا تھا کہ شاید یہ کو ٹھہری میرے حصہ میں آوے اور باوجود  
 اسکے اس کو ٹھہری کی وصیت کی تو ہم نے جانا کہ اسکی مراد یہ کہ موصی لے کو خواہ عینہ بہ کو ٹھہری یا اسکے مثل دیا جاوے  
 پس ہم نے تعین کا لحاظ کیا تا کہ جہاں تک ملکن ہو موصی کا مقصود پورا کیا جاوے۔ الا انہ تعین البیت اذا  
 وقع فی نصیبہ جمعا میں لکھتین التقدییر والتلیک۔ لیکن اتنی بات ہو کہ جب یہ کو ٹھہری بطور وارث موصی  
 کے حصہ میں پڑے تو اسی کو ٹھہری کا دینا متعین ہوگا تا کہ اندازہ رکھنا یا مراد لینا دونوں وجہوں کا جمع کرنا حاصل  
 ہو جاوے۔ یعنی اگر کوئی دہم کرے کہ جب موصی کی مراد دو باتوں میں دائر کی کہ اس کو ٹھہری کا عین یا  
 اس کا اندازہ دیا جاوے تو چاہیے کہ جس صورت میں عین کو ٹھہری موصی کے حصہ میں آوے نہ ہی چاہیے کہ اختیار  
 ہو کہ چاہے عین کو ٹھہری دیدے یا اسکی مقدار مساحت دیدے حالانکہ یہ بات نہیں ہو تو جواب دیا کہ موصی کا مقصود  
 پورا کرنا چاہیے کہ عین کو ٹھہری دوا اور اگر ملکن نہ ہو تو اسکی قدر مساحت دیدے تا کہ یہاں دو جہتیں ہیں ایک عین کو ٹھہری  
 کی تلیک ہو یا اسکے موافق اندازہ مساحت ہو پس ان دونوں صورتوں پر تا مسکان اس طرح عمل ہوگا کہ جب عین کو ٹھہری  
 اسکے حصہ میں آوے تو یہی کو ٹھہری دیا جاوے۔ وان وقع فی نصیبہ الآخر علمنا بالتقدیر۔ اور اگر کو ٹھہری  
 دوسرے کے حصہ میں پڑی تو ہم نے اندازہ مساحت کے مراد پر عمل کیا۔ او انہ اراد التقدییر علی اعتبار  
 احد الوجهین والتلیک علی اعتبار الوجه الآخر۔ یا ہم کہتے ہیں کہ موصی نے خود دونوں وجہوں میں سے ایک  
 کے اعتبار پر اندازہ مساحت مراد لیا اور دوسری وجہ کے اعتبار پر تلیک کا قصد کیا۔ یعنی کہ موصی نے  
 دونوں وصیت کی کہ موصی لے کو عین کو ٹھہری دینا جبکہ بطور وارث میں یہ کو ٹھہری میرے حصہ میں پڑے یا تم اسکے برابر زمین دینا  
 جبکہ یہ کو ٹھہری میرے حصہ میں نہ آوے۔ اور اسکے نظائر دیگر موجود ہیں۔ کما اذا علق علق الولد وطلاق المرأة  
 باول ولد تلده امته۔ جیسے کسی نے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی زوجہ کی طلاق کو اول فرزند پر جو اسکی باندی بنے تعلق  
 کیا ہو۔ مثلاً کہ جب میری یہ باندی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے تو وہ بچہ آزاد اور میری اس زوجہ کو طلاق ہو۔  
 فالمراد فی جنار الطلاق مطلق الولد۔ پس طلاق واقع ہونے کے واسطے تو مطلق بچہ مراد ہو۔ مثلاً  
 باندی مذکورہ زندہ بچہ جنے یا مردہ بہر صورت اسکی زوجہ طالق ہو جائیگی۔ و فی العلق ولدی۔ اور آزاد ہونے کے  
 واسطے زندہ بچہ مراد ہو۔ مثلاً کہ جب وہ زندہ جنی تو بچہ آزاد ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ اسنے اول فرزند سے طلاق



کے واسطے تو سطلق لیا خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ لیا۔ اسی طرح اس مقام پر ہو کہ اگر مین کو ٹھہری حصہ میں آوے تو یہی کہ ٹھہری دی جاوے اور اگر حصہ میں نہ آوے تو بچلے اسکے اسی قدر دوسرا قطعہ زمین دیدیا جاوے۔ اب رہا یہ بیان کہ جب کو ٹھہری حصہ میں نہیں پڑی تو بٹوارہ کیونکر ہوگا۔ تو بیان فرمایا۔ تم اذا وقع البیت فی نصیب خیر الموصی والداری مائتہ ذراع۔ پھر جب یہ کو ٹھہری سوائے موصی کے دوسرے کے حصہ میں پڑی اور کل مکان سو گز ہو فن۔ حسین سے بچاس گز موصی کے حصہ میں آیا اور باقی نصف دوسرے شریک کے حصہ میں گیا۔ والبیت عشرة اذرع۔ اور کو ٹھہری مذکور دس گز تھی فن۔ پس بقول محمد رحمہمیں سے بائیں ہی گز موصی لہ کی مقدار ہو اور بقول شیخین رحمہمیں دس گز اس کی مقدار ہو۔ یقسم نصیبہ من الموصی لہ من الورثۃ علی عشرة اسہم تسعة منها للورثۃ و اسہم للموصی لہ و ہذا عند محمد رحمہمیں۔ پس امام محمد رحمہمیں کے نزدیک موصی کا حصہ در بیان موصی لہ ہوا وارثوں کے دس سہام پر بانٹا جاوے انہیں سے نو سہام وارثوں کے واسطے ہیں اور ایک سہم موصی لہ کے واسطے ہو فن۔ تو بچاس کا دسواں حصہ یعنی بائیں گز فقط موصی لہ کے واسطے ہوا۔ فی ضرب الموصی لہ خمسۃ اذرع نصف البیت و ہم نصف الدار سوی البیت و ہو خمسۃ و اربعون فمیل کل خمسۃ سہا فیصیر عشرة۔ پس موصی لہ آدھی کو ٹھہری یعنی بائیں گز کے حساب سے اور وارثین سولہ پانچ گز کے باقی نصف مکان یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار کیے گئے تو ہر بائیں کا ایک سہم پڑا یا گیا پس جلد دس سہام ہوئے۔ وعندہما یفد علی احد عشر سہمالان الموصی لہ فی ضرب البیت و ہم خمسۃ و اربعین فیصیر السہام احد عشر للموصی لہ سہمان و ہم تسعة۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہمیں کے نزدیک بچاس گز کے یعنی نصف مکان کے گیارہ سہام کیے جاوین (اور ہر سہم پانچ گز کا ہو) اس واسطے کہ موصی لہ ان کے وارثین دس گز کے حساب سے اور ورثہ بحساب پینتالیس گز کے حصہ دار کیے جاوین تو ہر پانچ کا ایک سہم کے حساب سے چھ گیارہ سہام ہوئے جنہیں سے موصی لہ کو دو سہام لینے اور وارثوں کے واسطے نو سہام ہوئے فن۔ اور حساب میں کس واقع ہوگی کہ بچاس گز کے رقبہ کے گیارہ ٹکڑے مساوی کرنا چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد رحمہمیں کا اختلاف اسی صورت میں ہے کہ سٹے مشترکہ مکان میں سے معین کو ٹھہری کی وصیت کی ہو۔ ولو کان مکان الوصیۃ اقرار۔ اور اگر بچلے وصیت کے اقرار ہو فن۔ مثلاً دید و بکر کے در میان ایک مکان مشترک ہو اور زید نے اس میں سے ایک معین کو ٹھہری کی نسبت خالد کے واسطے اقرار کیا کہ یہ اس کی ملک ہو تو کیا اس میں امام محمد رحمہمیں کا اختلاف ہو یا نہیں کیونکہ شیخین رحمہمیں کے نزدیک اس میں بھی مثل وصیت کے حکم ہے۔ قیل ہو علی اختلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف مذکور پر ہے فن۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمہمیں و ابو یوسف رحمہمیں کے نزدیک مقرر یہ کہ ٹھہری یا اسکے برابر ساحت پادیکا اور امام محمد رحمہمیں کے نزدیک فقط نصف پادیکا کیونکہ مشترکہ مکان میں مقرر کی ملک صرف نصف ہو۔ وقیل لا خلاف فیہ لمحمد رحمہمیں اور بعض نے کہا کہ اس میں امام محمد رحمہمیں کا اختلاف نہیں ہے فن۔ بلکہ موافق قول شیخین رحمہمیں کے امام محمد رحمہمیں کا بھی قول ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ غن۔ پس امام محمد رحمہمیں کے نزدیک وصیت و اقرار میں فرق ہے۔ والفرق لمحمد رحمہمیں الاقرار بملک الغیر صحیح۔ اور امام محمد رحمہمیں کے واسطے دو وزن میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی ملک کا اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے فن۔ یعنی جو چیز اب غیر کی ملک ظاہر ہو اس کی نسبت کسی کے واسطے اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ حتی ان من اقرب ملک الغیر لغیرہ۔ حتی کہ جسے غیر کی ملک کا غیر کے واسطے اقرار کیا فن۔ مثلاً خالد نے زید کی ملک کا کر کے واسطے اقرار کیا۔ ثم لما یومر بالتسلیم الی المقر۔ پھر خالد اس چیز کی ملک ہو گیا تو خالد کو حکم دیا جائیگا کہ بکر کے سپرد کرے



سن۔ اور چونکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بطورہ میں ببادلہ کے معنی ہیں تو خالصہ لے گیا کہ ٹھہری کے عوض دوسری چیز ببادلہ کی ذکر ٹھہری کا عوض سپرد کرے۔ والوصیۃ بملک الغیر لا تصح حتی لو ملکہ بوجہ من الوجوہ ثم مات لا تصح وصیۃ ولا تنفذ۔ اور ملک غیر کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے حتیٰ کہ اگر موصی کسی وجہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا پھر مراد بھی وصیت صحیح نہیں اور نافذ نہیں کیا جائیگی۔ سن۔ اور واضح ہو کہ بعض شایخ جنھوں نے اقرار میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف بیان کیا شاید انھوں نے اقرار مر فیض یعنی وصیت سمجھا حالانکہ مسئلہ اقرار کچھ مر فیض کے واسطے خاص نہیں ہے۔ فقال فیہ۔ قال ومن ادعی من مال الرجل لاخر بالفت بعینہ ما جاز صاحب المال بعد موت الموی خان دفعہ فہو جائز ولا ان یمنع۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے خالد کے مال میں سے ہزار درہم معین کی وصیت کی پھر موصی کی موت کے بعد خالد نے اجازت دی (تو ابھی بکر کو استحقاق نہ ہوگا) پھر اگر خالد نے یہ مال بکر کو دیدیا تو جائز ہے اور خالد کو اختیار ہے کہ چاہے دینے سے انکار کرے۔ سن۔ اگرچہ اسنے زید کی وصیت کی اجازت دی تھی۔ لان ذلک تبرع بمال الغیر فیتوقف علی اجازتہ۔ اسواسطے کہ زید کا یہ فعل ایک غیر کے مال سے تبرع ہے تو اس غیر یعنی ملک مال کی اجازت پر متوقف ہے۔ سن۔ کہ وہ اجازت دے تو جائز ہو ورنہ باطل ہے۔ و اذا اجاز لیکون تبرعاً منہ ایضاً۔ اور جب اس غیر نے جو ملک مال کی اجازت بھی دیدی تو یہ اسکی طرف سے بھی تبرع ہے۔ یعنی وہ اس مال کو بیت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اجازت دینا اپنی طرف سے احسان و تبرع ہے۔ قلہ ان یمنع من تسلیم۔ تو مالک مال کو اختیار باقی ہے کہ سپرد کرنے سے انکار کرے۔ سن۔ کیونکہ تبرع کرنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہو سکتا اور نہ اس پر لازم ہے کہ یہ وصیت اپنی مخرج ہی سے صحیح واقع نہیں ہوئی۔ بخلاف ما اذا ادعی بالزادۃ علی الثلث واجازت الورثۃ۔ برخلاف اس کے اگر یہ صورت ہو کہ ایک شخص نے اپنی تہائی مال سے زائد مقدار کی وصیت کی مثلاً نصف مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد مقدار کی اجازت دیدی۔ سن۔ تو جائز اور وارثوں پر یہ زائد سپرد کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا۔ لان الوصیۃ فی مخرجہا صحیحۃ لمصادفتہا ملک لنفسہ۔ اسواسطے کہ وصیت مذکورہ تو اپنی مخرج میں صحیح صادر ہوئی کیونکہ یہ وصیت اسکی ذاتی ملک سے لاق ہوئی ہے۔ والا متعلق بحقوق الورثۃ۔ اور زائد میں منہی ہو تا صرف اسوجہ سے کہ وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ فاذا اجاز وہا سقط حقہم فنفس ذمہ الموصی۔ پھر جب وارثوں نے اجازت دیدی تو انکا حق ساقط ہو گیا پس وصیت مذکورہ موصی کی جانب سے نافذ ہو گئی۔ سن۔ گویا اس مال سے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا اور موصی کی وصیت کل اپنے مال میں نافذ ہوئی۔ توضیح یہ کہ اگر بیت پر قرضہ محیط ہو تو مال ترکہ سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا بلکہ کل مال ملک بیت باقی رہتا ہے تو سنی میراث یہ نہیں ہیں کہ وہ وارثوں کا ذاتی مال ہو جاتا ہے بلکہ اس سے وارثوں کا حق مع دیگر حقوق کے متعلق ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جب تجیز و تکفین دفن و خون کے حقوق سے بری ہو جاوے تو وارثوں کے حقوق غیر مزاحم ظاہر ہو جاتے ہیں پھر جب وارثوں نے تہائی سے زائد میں اجازت دیدی تو انکے حق کی مزاحمت حاق رہی۔ اب یہ مال بھی ملک موصی باقی ہے پس اسکی وصیت نافذ ہے۔ پھر وارثوں کو دھکے کا اختیار باقی نہیں رہا۔ (تبلیہ) اگر ایک شخص کے صرف دو سپرد ہوں اور اسنے تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی مال ہوا و بعد تجیز و تکفین وادائے خمر کے باقی رہے۔ قال واذا قسم الابن ان حرکہ الاب القام اقر احدہما رجل ان الاب ادعی لمثلک مالہ فان المقر یطیع ثلث مافی یدہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کا



ترک ہزار درم بانٹ لیا پھر ان دونوں میں ایک نے شلہ دیدیے ایک شخص بکر کے واسطے اقرار کیا کہ ہمارے پاس  
 اس کے واسطے اپنی تہائی مال کی وصیت کی تھی تو یہی اقرار کیے والا اسکو اپنی مقبوضہ کی تہائی دیدے۔ **فمن** یعنی  
 اسے ترک میں سے جو کچھ پایا ہر ایک سے تہائی اس شخص بکر کو دیدے۔ وہذا استحسان۔ اور تہائی کا حکم بدلیں  
 استحسان ہے۔ والقیاس ان یطیہ نصف مانی یدہ وہو قول زفر فرج۔ اور قیاس مقبوضہ تھا کہ وہ بکر کو  
 اپنے مقبوضہ مال کا نصف دے اور زفر فرج کا قول یہی ہے **فمن** کہ وہ اپنی مقبوضہ کا نصف دیگا۔ لان اقرارہ  
 بالثلث لہ تشتمل اقرارہ بسا واثمہ ایاد۔ اس دلیل سے کہ نذر کا بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کرنا درست  
 اقرار کو تشتمل ہے کہ بکر سے ساتھ مساوی ہے **فمن** یعنی جب اس نے بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کیا تو گویا  
 یہ بھی اقرار کیا کہ بکر کو جو کچھ ملے گا وہ میرے مساوی ہے پانچہ اوپر ترجمہ نے تفسیر کر دی پس جب اس نے اقرار مساوی  
 کیا تو بکر کے ساتھ برابر ہونا چاہیے۔ والتسویۃ فی اعطاء النصف لبقی لہ النصف۔ اور برابر بری کرنا تو  
 نصف مقبوضہ دینے میں ہے تاکہ اس کے واسطے نصف باقی رہے **فمن** اور یہ معلوم کہ اقرار اسی شخص پر حجت ہوتا ہے  
 جو اقرار کیا اور سوائے مقرر کے کل آدمیوں پر حجت نہیں ہوتا تو بھی مقرر اسکو اپنے ساتھ برابر کرے۔ لیکن اس  
 تقریر میں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دیدنے اپنی مقبوضہ میں اسکی برابری کا اقرار نہیں کیا تاکہ اپنی مقبوضہ میں سے نصف  
 دیدے بلکہ کل ترکہ میں دونوں وارثوں کے ساتھ اسکی مساوات کا اقرار کیا ہے لہذا قیاس مذکور مخدوش ہے۔ وجہ  
 الاستحسان انہ اقرار بثلث شائع فی التذکرۃ وہی فی الیدیمما۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے بکر کے واسطے  
 ایک تہائی کا جو ترکہ میں شائع ہے اقرار کیا حالانکہ ترکہ ان دونوں بیٹوں کے قبضہ میں ہے۔ فیکون مقرر بثلث  
 مانی یدہ۔ تو وہ اپنی مقبوضہ میں سے ایک تہائی کا اقرار کرنے والا ہو گیا **فمن** کیونکہ کل ترکہ جسکی تہائی اس کے  
 اقرار کے موافق موصی لہ کو دینا چاہیے وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے جسکا دونوں نے جوارہ کیا تو ہر نصف میں  
 ایک چٹا حصہ آیا پس یہ شخص مقرر اپنے نصف میں سے کل کا ایک چٹا حصہ دیدے اور یہ نصف کا تہائی ہوا کیونکہ  
 نصف کا تہائی وہی کل کا چٹا حصہ ہے۔ اور یہ سب ایسے اقرار میں ہے جو ترکہ سے مقدم بنفس اقرار ہو۔ بخلاف  
 ما اذا اقر احدہما بدین لغیرہ۔ بخلاف اسکے اگر ان دونوں میں سے ایک نے کسی شخص کے واسطے قرضہ کا اقرار  
 کیا **فمن** مثلاً کہا کہ ہمارے باپ پر بکر کا قرضہ تھا تو اسکو قرضہ دینا پڑیگا۔ لان الدین مقدم علی المیراث  
 فیکون مقرر بتقدیم فیقدم علیہ۔ اسواسطے کہ میراث پر قرضہ مقدم ہوتا ہے تو یہ شخص اپنے اوپر قرضہ خواہ کے مقدم ہونے  
 کا مقرر ہوا تو قرضہ خواہ اسپر مقدم کیا جائیگا **فمن** پس قرضہ اسی کے ترکہ سے دیا جائیگا کہ اگر اسکا مقبوضہ کل قرضہ میں گیا  
 تو یہ اکیلا اپنے بجائی پر مدعی ہوگا اور اگر قرضہ خواہ کا قرضہ کچھ بانی رہا تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعویٰ ثابت  
 کریں۔ اما الموصی لہ بالثلث شریک الوارث فلا یسلم لہ شی الا ان یسلم للورثۃ ثلثا۔ رہا وہ موصی جسکی  
 واسطے تہائی کی وصیت ہے تو اسکو کچھ نہیں دیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ وارثوں کے واسطے دو تہائی سا  
**فمن** کیونکہ وہ قوارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے اور وارثوں سے مقدم نہیں ہے تو جب وارثوں کو وہ تہائی  
 ملے تو اسکو ایک تہائی ملے ورنہ نہیں۔ پس وارث مقرر اسکو صرف اپنی مقبوضہ سے ایک تہائی دیگا۔ ولانہ لو اخذ  
 نصف مانی یدہ فرما لیس الا بن الاخر بہ ایضا فیاخذ نصف مانی یدہ فیصیر نصف التذکرۃ فتراد علی  
 الثلث۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اقرار موصی لہ اس مقرر سے اسکی مقبوضہ کا نصف ملے تو شاید پسر بھی بیٹا  
 اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے اس کے واسطے تہائی کی وصیت کی تھی تو موصی لہ اس سے بھی نصف مقبوضہ لے لے گا



تو موصی لہ کے واسطے نفعت ترک ہو جائیگا تو یہ ایک تہائی سے زائد ہو جائیگا۔ حالانکہ موصی لہ کو صرف تہائی ترک کرنا چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفعت دلوں کا موجب فساد ہے اگر دونوں کے بعد دیگرے انفراد کریمین اور افراد کریمین ہوں تو نفعت نہیں دلوں کا چاہیگا۔ قال ومن اوصی لرجل بجاریۃ فولدت بعد موت الموصی ولدا وکلاهما یخرجان من الثلث فہما للموصی لہ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے ایک باندی کی وصیت کی پھر وہ باندی بعد موت موصی کے بچہ جنی حالانکہ باندی مع بچہ کے میت کی تہائی سے لکھتے ہیں لیکن میت کی تہائی اس قدر ہے کہ اس میں سے دونوں برآمد ہوتے ہیں تو باندی مع بچہ کے بکر کے واسطے ہونگی۔ لان الام دخلت فی الوصیۃ اصالة والولد تبعاً حین کان متصلاً بالام۔ اس دلیل سے کہ باندی تو وصیت میں اصالة داخل ہوئی اور بچہ بچہ کے تابع ہو کر داخل ہوا جبکہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔ فاذا ولدت قبل القسمة والترکہ قبلہا ہتھا علی ملک المیت حتی یقضی بہا دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی۔ پس جب باندی اس بچہ کو ترکہ بطور ارہ ہونے سے پہلے جنی حالانکہ قبل بطور ارہ کے کل ترکہ میت کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ میت کے فرضے اسی ترکہ سے ادا کیے جانے میں تو یہ بچہ بھی وصیت میں داخل ہو گیا پس باندی مع بچہ کے دونوں موصی لہ کے واسطے ہونگے۔ فہا سوقت کہ دونوں تہائی ترکہ سے برآمد ہوں۔ وان لم یخرج جاسن الثلث ضرب بالثلث واخذ ما یخصہ منہما جمیعاً فی قول ابی یوسف ومحمد رحم۔ اور اگر باندی مع بچہ کے دونوں اسکی تہائی سے برآمد نہ ہوں تو موصی لہ بحساب تہائی ترکہ کے باہر اتفاق شریک کیا جائیگا پھر صاحبین کے قول میں جو کچھ حصہ رسد ہو وہ موصی لہ ان دونوں میں سے لیکھا۔ یعنی باندی و بچہ دونوں میں سے لیکھا۔ وقال ابو حنیفہ رحم یاخذ ذلک من الام فان فضل شئی اخذہ من الولد۔ اور امام رحم لے لیا کہ یہ مقدار صرف باندی میں سے لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو بکر بچہ میں سے لے۔ و فی الجامع الصغیر عین صورۃ وقال رجل لست مائۃ درہم وامۃ تساوی ثلث مائۃ درہم فادعی بالجاریۃ لرجل ثم مات فولدت ولداً یساوی ثلث مائۃ درہم قبل القسمة فلم یوصی لہ الام وثلث الولد عنده وعندہ مالہ ثلثا کل واحد منہما۔ اور جامع صغیر میں ایک صورت حسین کی کہ زید کے واسطے چھ سو درم اور ایک باندی یعنی تین سو درم ہے پس اسنے باندی کی بکر کے واسطے وصیت کر دی پھر مراد اور ثوارہ ترکہ سے پہلے باندی مذکورہ ایک بچہ قیمتی تین سو درم کا جنی تو امام رحم کے نزدیک بکر کے واسطے قدوری باندی مع تہائی بچہ کے ہوگی اور صاحبین رحم کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو تہائی حصہ ہوگا۔ لہذا ماذکرنا ان الولد دخل فی الوصیۃ تبعاً حالۃ الاتصال فلا یخرج عنہا بالانفصال کما فی البیع والعتق فتشدد الوصیۃ فیہما علی السواء من غیر تقدیم الام۔ صاحبین رحم کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ بچہ مذکور اپنی ماں کے ساتھ متصل ہونے کی حالت میں وصیت کے اندر داخل ہو چکا تو وہ ماں سے پیدا ہونے کے بعد وصیت سے خارج نہ ہوگا جیسے بیع و عتق میں ہوتا ہے پس ماں و بچہ دونوں میں برابر وصیت جاری ہوگی دونوں اس کے کہ ماں مقدم کی جادے۔ جیسے کسی کے حاملہ باندی فرخت کی تو بچہ بالنعی داخل ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوا ہوگا اور اگر باندی آزاد کی تو بچہ بھی آزاد ہوگا اگرچہ بعد اسکے پیدا ہوا ہوگا۔ ولہ ان الام اصل والولد تبع فیہ و التبع لا یتناحم الاصل فلو نفذت الوصیۃ فیہما جمیعاً فتشقص الوصیۃ فی بعض الاصل وذلک لایجوز۔ اور امام رحم کی دلیل ہے کہ وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اسکے تابع ہے اور قاعدہ یہ کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مزاحم نہیں ہو سکتا حالانکہ اگر ہم بیان وصیت کو ان دونوں میں لاکر نافذ کون تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت ٹوٹ جائے۔



(اور رونا بوجہ بچہ کے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ فن کہ تابعی انبی اصل کا مزمع ہو۔ بخلاف البیع لان  
 تنفیذ البیع فی البیع لایودی اسے نقصد فی الاصل بل یقی تا ما صحیحاً فیہ الا انہ لا یقابله البعض لثمن  
 ضرورتاً مقابلتہ بالولد اذا اتصل بہ القبض ولكن الثمن ینبع فی البیع فی تنفیذ البیع بدون ذکر وہ  
 ان کان فاسداً۔ برخلاف بیع کے کیونکہ تابعی میں بیع نافذ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل میں بیع ٹوٹ جاوے  
 بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کے مقابلہ میں تصوراً ثمن اس ضرورت سے  
 نہیں رہتا کہ یہ جزو بمقابلہ بچہ کے ہو جاتا ہے جبکہ بچہ پر قبضہ ہو جاوے لیکن اس میں کچھ زور نہیں اس واسطے کہ ثمن خود  
 بیع میں تابع ہے حتیٰ کہ بدون بیان ثمن کے بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع فاسد ہو۔ ہذا اذا ولدت قبل القسمة  
 فان ولدت بعد القسمة فهو للموصی لہ لانہا خالص ملکہ تقریر ملک فیہ بعد القسمة۔ یہاں موت  
 کے بعد وارث سے پہلے باندی بچہ جنی ہو۔ اور اگر بعد طوارہ کے جنی تو وہ موصی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ اسکی خالص  
 ملک کی پیداوار ہے کیونکہ بعد طوارہ کے اسکی ملکیت جم چکی ہو۔

## فصل فی اعتبار حالۃ الوصیۃ

فصل ہذا حالت وصیت کے اعتبار میں۔

فن پس اگر حالت اس قابل نہ ہو کہ جس سے وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت مستہر ہوگی۔ قال واذا اقر المریض  
 لامرأة بدین او اوصی لہا بشئی او وسب لہا ثم تزوجها ثم مات جازا لاقرار ولطلت الوصیۃ والہبۃ  
 اگر مریض مرض الموت نے کسی عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا اس کے واسطے کچھ مال کی وصیت کی یا اسکو کچھ مہیہ کیا  
 پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر مر گیا تو اقرار مذکور بائوہ میگا اور وصیت وہ مہیہ باطل ہوگا۔ لان الاقرار یلزم  
 بنفسہ وہی اجنبیہ عند صدورہ ولہذا یعتبر من جمیع المال ولا یبطل بالبدین اذا کان فی حالۃ النصحۃ  
 او فی حالۃ المرض الا ان الثانی یوخر عنہ۔ کیونکہ اقرار طرد حجت ملزم ہے یعنی آدمی پر جو اقرار کرے لازم  
 ہوتا ہے اور عورت مذکورہ بوقت صدور اقرار کے محض اجنبیہ تھی یعنی مقرر کی زوجہ نہیں تھی اور اسی وجہ سے اقرار  
 کا اعتبار نہائی ترک سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوتا ہے (حتیٰ کہ اگر مقدار قرضہ اسکی تہائی ترک سے سزاؤ ہو تو کل اقرار  
 معتبر ہوگا اور ترک سے رہا جائیگا) اور اقرار مذکورہ جو دوسرے قرضہ کے بھی باطل نہیں ہوتا ہے خواہ قرضہ دیگر  
 بحالت صحت ہو یا مرض ہو ورنہ اتفاق ہوگا کہ قرضہ صحت کو قرضہ مرض پر مقدم کیا جائیگا۔ فن پس قرضہ صحت  
 پہلے ادا کر دیا جائیگا پھر باقی رہی تو اس سے قرضہ مرض و افراری ادا کیا جائیگا۔ بخلاف الوصیۃ لانہا انجا  
 عند الموت وہی وارثہ عند ذلک ولا وصیۃ لوارث۔ برخلاف وصیت کے کہ وہ بوقت صدور کے  
 ایجاب نہیں ہے بلکہ بوقت موت کے ایجاب ہے اور اسوقت یہ عورت اس مریض کی وارثہ زوجہ ہے حالانکہ بحکم  
 وصیت کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ والہبۃ وان کانت منجوزہ صورۃ فہی کالمصاف الی  
 ما بعد الموت حکماً لان حکمها یتقرر عند الموت الا تری انہا یبطل بالبدین المستغرق وعند علم الی  
 تعتبر من اثلت۔ رہا مہیہ تو وہ اگرچہ صورت میں فی الحال تمام معلوم ہوتا ہے لیکن ازراہ حکم کے وہ بعد الموت  
 کی جانب مصاف ہے کیونکہ مہیہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب مریض مذکور مر جاوے کیا ہم نہیں  
 دیکھتے ہو کہ اگر مریض مذکور پر قرضہ مستغرق ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو تو یہ مہیہ باطل ہو جائے اور بر تقدیر کہ قرضہ منجوز



تو بھی اس بیہ کا اعتبار صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ مریض کے مال سے سوائے ایک تہائی کے دارفون کا حق متعلق ہو گیا پس زائد میں جب تک انکی اجازت نہ ہو تب تک بیہ تمام ہنوگا پس معلوم ہوا کہ بیہ کا حکم بھی توقف ہے اور بعد موت کے معلوم ہو گیا اور اس وقت میں عورت مذکورہ اسکی وارثہ وزوجہ ہوا دیو بیہ یعنی وصیت ہونے پر وہ روجہ کے واسطے جائز ہوگا واسطہ تقدسے اعلم۔ قال وانا اقر المریض لابنہ بدین و ابنہ لشرانی او بہب کہ او اوصی لہ فاسلم الابن قبل موتہ بطل ذلک کلہ۔ اگر مریض مرض الموت نے جو سلمان ہوا ہے پسر کے واسطے جو شرانی ہے کسی قدر قرضہ کا اقرار کیا یا کچھ وصیت کی یا اسکو کچھ بیہ کیا پھر اسکی موت سے پہلے یا سلم ہو گیا تو یہ سب باطل ہو گیا۔ یعنی اقرار یا بیہ یا وصیت کچھ باطل ہو گیا۔ اما الہب والوصیۃ فلما قلنا انہ وارث عند الموت وہا ایجابان عندہ اولعدہ۔ بیہ و وصیت کا باطل ہونا بدلیل مذکورہ بالا ہے کہ پسر کو بر وقت موت موسی کے وارث ہے حالانکہ بیہ و وصیت کا ایجاب ہونا بر وقت موت یا بعد موت ہوتا ہے۔ کیونکہ وصیت تو خاتمہ ہے کہ بر وقت موت کے ایجاب ہے حالانکہ اسوقت بیٹا بوجہ سلمان ہونے کے وارث ہو گیا ہے اور بیہ کا تمام ہونا بعد موت کے ظاہر ہوگا بنا برتن تقریر کے جو اد پر مذکور ہوئی تو جو وصیت یا بیہ کا ایجاب ہوگا اسوقت پسر مذکور وارث ہو گیا ہے پس وہ میراث پا دیگا اور بیہ و وصیت باطل ہے۔ باقی رہا اقرار کہ باطل ہوا تو فرمایا کہ۔ والاقرار وان کان ملزما بنفسہ ولکن سبب الارث وجو البتوۃ قائم وقت الاقرار فیمعتبر فی الارث تمتہ الاختیار۔ اقرار اگرچہ بذات خود ملزم ہے لیکن جو اقرار کیا اسکو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن فرزند ہی جو وارث ہونے کا سبب ہے وہ اقرار کے وقت بھی موجود تھی (اگرچہ فرزند مذکور اسوقت بوجہ کفر کے میراث کے قابل نہ تھا) تو یہی سبب اس تمت کے واسطے معتبر ہوگا کہ اسنے بعض فرزند کو دوسرے دن پر ترجیح دی۔ تمت کفر کے ساتھ زیادہ تر یہ تمت موثر ہے کیونکہ تعلق فرزند ہی سے اسنے کچھ مال دینا چاہا جب یہ جانا کہ وہ بوجہ کفر کے وارث نہ ہوگا۔ پھر جب وارث ہو گیا تو جس اقرار میں تمت ہونے پر وہ باطل ہو گیا۔ اور یہ صرف اس مقام پر اسوجہ سے تمت ہوگا کہ پسر مذکور بر وقت اقرار کے بھی پسر تھا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سلسلہ سابق کے فن۔ جبکہ مریض نے ایک عورت کے واسطے اقرار کیا پھر اسکو زوجہ بتایا کہ وہ ان اسکے وارثہ ہوجانے کے باوجود اقرار مذکور صحیح رہا اور تمت معتبر نہ ہوئی۔ لان سبب الارث الزوجیۃ وہی طارئہ۔ اسواسطے کہ وارث ہوجانے کا سبب اس عورت کا زوجہ ہونا حالانکہ زوجہ ہونا بعد کو طاری ہوا ہے۔ فن۔ اور وقت اقرار کے یہ امر موجود نہیں تھا تو اسمین کوئی تمت نہیں ہے اور اگرچہ تمت موجود ہو تو یہاں بھی اقرار باطل ہے۔ حتی لو كانت الزوجیۃ قائمہ وقت الاقرار وہی لشرانیۃ تم اسلمت قبل موتہ لا یصح الاقرار لقیام السبب حال صدورہ۔ حتی کہ اگر اقرار کے وقت زوجہ ہونا موجود ہو حالانکہ یہ زوجہ لشرانیہ ہے اور وارثہ نہیں ہو سکتی ہے) پھر عورت مذکورہ اسکی موت سے پہلے سلمان ہو گئی تو اقرار مذکور صحیح نہ ہوگا کیونکہ صدور اقرار کے وقت سبب موجود تھا۔ فن۔ کہ یہ عورت اسکی لشرانیہ زوجہ تھی اور محض اجنبیہ نہیں تھی۔ وکذا ان کان الابن عبدا او سکا تابا فاعتق لما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر پسر مذکور غلام یا سکا تب ہو پس وہ آزاد کر دیا تو اسکے حق میں بھی بدیل مذکورہ بالا اقرار و وصیت و بیہ باطل ہے۔ فن۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور نکاح میں اولاد آزاد ہونے کی شرط نہیں تھی پس ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس پسر کے واسطے وہ ہزار درہم کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا بکر نے اسکو کسی قدر مال پر سکا تب کیا تھا اور وہ آزاد کر کے آزاد ہو گیا یا بکر نے ذاب کی نیت سے آزاد کر دیا پھر زید مرنا تو اقرار مذکور باطل ہو گیا کیونکہ اقرار مذکور کا سبب



یعنی شلق فرزند ہی بر وقت اقرار نہ کرے کہ موجود تھا تو اس میں شک نہ ہو کہ شاید بعد میں دوسرے وارثوں پر اس کا ایک طرح کی حرج ہو ہی لیکن محقق نہیں کہ اس فرزند کے حق میں نسبت فرزند ہی اگرچہ اقرار نہ کرے وقت موجود ہی لیکن جب وہ غلام ہو تو جو کچھ اقرار کیا وہ اس غلام کی ملک نہیں ہو سکتا بلکہ غلام مذکور سے اس مال کے اپنے مولیٰ کی ملک ہوگا پھر تحت کی کیا وجہ ہوگی اسی واسطے کتاب الاصل میں تفصیل ہے اگرچہ غلام مذکور کا تب ہو چنانچہ لکھا۔ و ذکر فی کتاب الاقرار ان لم یکن علیہ دین یصح لانه اقرار لمولاه و ہو اجنبی وان کان علیہ دین لا یصح لانه اقرار له و ہو اجنبی۔ اور سبب اولیٰ کتاب الاقرار میں مذکور ہے کہ اگر اس فرزند غلام پر قرضہ نہ ہو یعنی مثلاً یہ محض غلام ہو یا مولیٰ نے اس کو سکا تب کیا اور وہ قرضہ دار نہیں ہوا ہے تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ قبل موت زبیر کے آزاد ہو جاوے) اس واسطے کہ اقرار مذکور اس کے مولیٰ کے واسطے ہوا اور مولیٰ محض اجنبی شخص ہے اور اگر وقت اقرار کے غلام کا تب مذکور ہو قرضہ ہو تو اقرار صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ اقرار اسی قرضہ دار کا تب کے واسطے ہوگا حالانکہ وہ اس کا بیٹہ ہو۔ پس یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے۔ وہی وصیت دہیہ۔ والوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا ان المعتبر فیہا وقت الموت اور وصیت اسوجہ سے اس غلام فرزند کے حق میں باطل ہوئی کہ ہنسنے اور پر بیان کیا کہ وصیت کے بارہ میں موت کا وقت معتبر ہے۔ کیونکہ وصیت تو وقت موت کی ایجاب ہے حالانکہ موت کے وقت وہ آزاد ہو اور وارث نہ ہو پس وارث کے حق میں وصیت باطل ہے۔ و اما البیہ۔ رہا بیہ تو اس کے بارہ میں دو روایتیں مختلف ہیں۔ فیروسی انہا تصح لانہا تخلیک فی الحال و ہو رقیق۔ پس روایت کیا جاتا ہے کہ اس فرزند غلام کے حق میں بیہ صحیح ہے اس واسطے کہ بیہ تو فی الحال مالک کرنے کا نام ہے اور فی الحال وہ غلام ہے۔ تو کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے۔ لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ و فی عامۃ الروایات ہی فی مرض الموت بمنزلۃ الوصیۃ فلا تصح۔ اور عامۃ روایات میں مرض الموت میں بیہ ہو بمنزلۃ وصیت ہوتا ہے تو بیہ بھی صحیح نہیں ہے۔ تو گویا اس وقت موت کے بیہ کیا حالانکہ اس وقت وہ وارث ہے بلکہ حکم بیہ کا نفور وقت موت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر مریض پر قرضہ مستغرق ہو تو بیہ مذکور باطل ہو جاتا ہے اور اگر قرضہ مذکور نہ ہو تو تنہا اس سے معتبر ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ اور اس کا سے یہاں سائل کا استخراج ہوگا کہ اگر موافق روایت ضعیفہ کے بیہ صحیح ہو تو دیکھا جائیگا کہ جو کچھ بیہ کیا ہے اگر بقدر تنہائی ترکہ کے یا کم ہو تو نافذ ہوگا اور تنہائی سے زیادہ تو حق و ارثان کے مسترد ہوگا۔ یہ اس وقت کہ بیت پر قرضہ مستغرق نہ ہو ورنہ کل مسترد ہوگا۔ فافہم۔ پھر معلوم ہوا کہ اصل یہ ہے کہ مرض الموت میں جو بیہ واقع ہو وہ بمنزلۃ وصیت ہے۔ قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تناول ذلک ولم یخف منه الموت فبیۃ من جمیع الممال لانہ اذا تقادم العهد صار طبعاً من طباعہ ولہذا لا یشتغل بالتداوی۔ مقعد جو شخص اٹھ نہیں سکتا اور مفلوج جو کوفاج نے مارا ہے اور اشل جو شل ہو گیا ہو اور سلول جو مرض سل یعنی زخم الریہ یعنی پھیپھڑے میں گرفتار ہو اور غالباً جب دایان پھیپھڑا موت ہو تو مدت تک زندہ رہتا ہے۔ غرض کہ ان امراض کے مریض نے بیہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں (اگر اس کو تناول ہو یعنی زمانہ دراز ہو گیا حتیٰ کہ اس سے مر جملنے کا خوف فی الحال نہیں رہا تو اس کا بیہ پورے مال سے معتبر ہوگا یا تندرست نے بیہ کیا تو پورے مال کے ترکہ سے بیہ نافذ کیا جائیگا) اس واسطے کہ جب زمانہ دراز ہو تو یہ مرض منقطع اس کی طبائع کے ایک طبیعت ہو گیا یعنی گویا اس کی طبیعت ہی اس حالت پر مجبور ہوئی ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے میں مشغول نہیں ہوتا ہے۔ و اگر کہا جاوے کہ اس مرض کا عدم ہونا فقط زمانہ کی درازی سے ہے ورنہ نہایت نادر ہے کہ اچھا ہو جاوے۔ جب اب یہ کہ پان وہ درازی کی وجہ سے بمنزلۃ تندرستوں کے اپنے تصرفات میں قرار دیا گیا۔ و ہذا صاحب فراہ



بعد ذلک فلو کہ غرض حادث۔ اور اگر وہ بعد اس ہبہ کے کسی وقت بستر سے لگ گیا تو جدید مرض کے مانع سمجھا جائیگا۔ گویا بعد ہبہ وغیرہ تصرفات کے اب اسکو مرض جدید لاحق ہوا جس سے مر جائیگا تو اسکی ہبہ وغیرہ میں کچھ خلل نہوگا۔ یہ اسوقت کہ ان امراض سے مدد و تشاؤل ہو یعنی زمانہ دراز ہو گیا۔ ورنہ وہ ہبہ معتبر نہ ہوگا۔ صابہ ذلک دات من ابامہ فمومن الثلث اذا صار صاحب فرش لا ینسخت منہ الموت۔ انذا یتداوی فیکون مرض الموت و انت تعلم۔ اور اگر اسنے اس مرض گتھیا و فاج وغیرہ کے علاوہ کسی اور مرض کے وقت ہبہ کیا اور انھیں ایام میں مر گیا (زمانہ دراز نہیں ہوا) تو تہائی سے اسکا اعتبار ہوگا بشرطیکہ وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مر گیا ہو اسواسطے کہ مرض ایسا ہو کہ جس سے موت کا خوف ہی اسی وجہ سے وہ دوا کر کے نہ سنبھال رہتا ہو تو یہ مرض الموت کے افراد میں سے ہر واسطہ کا اعلم۔

## باب العتق فی مرض الموت

یہ باب مرض الموت میں آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن عتق فی مرضہ عبد ادبائع وجابی او وہب فذلک کما جائز (وصیتہ) و ہو معتبر من الثلث۔ اگر ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں اپنا غلام آزاد کیا یا کچھ مال فروخت کیا جس میں عیالات کی یعنی قیمت سے کم پر فروخت کیا یا کسی کو چھ ہبہ کیا یا سب جائز ہو اور بعض نسخ قدوری میں لکھا کہ یہ سب وصیت ہی اور اسکا اعتبار تہائی ترکہ سے ہوگا (کل مال ہے سے ہوگا) و یضرب بہ مع اصحاب اوصایا۔ اور اسکو صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کیا جائیگا۔ یعنی غلام کو آزاد کرنے کے وقت میں دیکھا جاوے کہ غلام مذکور اسکی تہائی ترکہ سے نکلتا ہو یا نہیں ہے اگر وہ تہائی سے نکل آیا تو آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ مرید کے لئے کسی دوسرے کے واسطے وصیت نہ ہو اور اگر اسے زید کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو تہائی میں غلام مذکور زید کے ساتھ مساوی ہو حتی کہ نصف غلام آزاد ہوگا اور نصف کے واسطے سعایت کر کے وارثوں کو ادا کرے اور زید نصف یعنی چھ حصہ پاویگا۔ اسی طرح اگر مال عین کسی مشتری کے ہاتھ سودرم کو بجا جائے کہ اسکی قیمت چار سودرم ہو تو تین سودرم مشتری کے واسطے بمنزلہ وصیت میں ہونہائی ترکہ سے بصورت مذکورہ معتبر ہونگے۔ اسی طرح اگر زید کو مرید نے مثلاً ایک غلام ہبہ کیا تو یہ تہائی ترکہ سے وصیت نافذ ہوگی اور اس میں بھی صورت مذکورہ کے موافق لحاظ کیا جائیگا۔ اور عتق بیع و ہبہ سب جائز ہیں۔ و فی بعض النسخ فهو وصیتہ مکان قولہ جائز۔ اور بعض نسخون میں بجائے جائز کے لکھا کہ یہ سب وصیت ہی۔ یعنی غلام کے حق میں آزاد دی گویا اسکے حق میں رقبہ کی وصیت ہو اور مشتری کے حق میں بقدر عیالات کے اور مہووب لہ کے حق میں عین ہبہ بمنزلہ وصیت ہو۔ والہذا لا اعتبار من الثلث والقرب مع اصحاب الوصایا لا حقیقۃ الوصیتہ لانا ایجاب بعد الموت و ہذا منہ غیر مضاف۔ اور وصیت کہنے سے مراد یہ کہ ایک تو یہ تہائی سے معتبر ہوگا اور دوسرے شخص بھی دیگر صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ عتق و عیالات و ہبہ در حقیقت وصیات ہیں کیونکہ وصیت حقیقی تو بعد موت کے ایجاب ہونی چاہا کہ عتق و بیع و ہبہ بالفعل تصرفات ہیں نہ کہ بعد موت کے جانب مشاف ہیں۔ نہ حقیقی وصیت نہیں ہیں بلکہ حکم میں بمنزلہ وصیت ہیں۔ پھر مرید کے وصیات کا اعتبار مثل تندرستوں کے کل مال سے نہیں ہوتا بلکہ تہائی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ تندرست کے مال سے کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ والا اعتبار من الثلث تعلق حق الورثۃ۔ اور مرید کی صورت میں تہائی سے اعتبار ہونا اسوجہ سے کہ



اسکے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہو۔ یا بھلہ حالت میں مرض الموت میں یہ تصرفات معنی ہست میں کرتا ہی  
 ترکہ سے انکا نفاذ ہوگا اگر وارثوں نے زائد میں اجازت نہ دی۔ وکذلک ما ابتدا المریض ایجابہ غسل نفسه  
 کا لضمان والکفالت فی حکم الوصیۃ۔ اور کسی طرح ہر تصرف جو مریض نے اپنے اوپر عبور واجب پیدا کر لیا مانند  
 ضمانت و کفالت کے وہ بھی حکمت کے حکم میں ہو۔ کہ وہ تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا چنانچہ اگر مریض نے زیر کی طرف  
 سے بکرے کے واسطے ہزار درم کی کفالت یا ضمانت کر لی تو بعد موت کے کل ترکہ سے یہ درم نہیں بیت جاوینگے بلکہ فقط تہائی  
 ترکہ سے اعتبار ہو۔ لائنہ ہم فیہ کا لہتہ۔ اس واسطے کہ مریض مذکور اسکو اپنے اوپر لازم کرنے میں مانند ہبہ کے منہم ہو  
 فن۔ تو کل ترکہ پر یہ قرضہ مقدم نہ ہوگا بلکہ ہست کے واسطے جو تہائی مال دیا گیا ہو اس میں اسکا تصرف معتبر سمجھا جائیگا۔  
 حتی کہ اگر اسکا تہائی مال مثلاً ہزار درم یا زیادہ ہو تو مکفول کو یہ ہبہ یا کل وصول ہوگا جبکہ مریض نے کوئی وصیت نہ کی  
 ہو ورنہ موصی کے ساتھ شریک ہوگا علی ما قبل اور اگر تہائی نصیب سودرم یا کم و بیش ہون تو مکفول لہ اسی قدر حقیقہ ام  
 ہو۔ وکل ما اوجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه فی حال صحۃ اعتبارا بحال الاضافۃ دون  
 حال العقد۔ اور آدمی نے جو امر کہ اپنی موت کے بعد واجب کیا ہو تو اسکا اعتبار تہائی مال سے ہو اگرچہ اس شخص نے  
 اپنی تندرستی کی حالت میں واجب کیا ہو اس واسطے کہ حالت عقد معتبر نہیں بلکہ حالت اضافت کا اعتبار ہو۔ فن۔ اور  
 اضافت بعد موت ہو چکا نہ کہ اس وقت وہ صرف تہائی کا مالک ہو تو اصل اعتبار صرف تہائی سے ہو اور اگر وارث لوگ کل کی  
 اجازت دیدیں تو یہ وارثوں کی طرف سے حسان ہو۔ غرض کہ حالت اضافت بہتر ہو اگرچہ حالت عقد میں وہ تندرست ہو  
 یہ سب ایسے تصرف میں ہیں جو نافذ نہیں کیا۔ ومانفذ من التصرف فی المعبر فیہ حالہ العقد۔ اور آدمی نے جو تصرف  
 نافذ کر دیا یعنی باغفل پورا کر دیا اور اسکو بعد موت پر نہیں رکھا تو اس میں حالت عقد معتبر ہو یعنی اس عقد کے وقت اسکی  
 حالت دیکھی جاوے کہ وہ تندرست ہو یا مریض ہو۔ فان کان صحیفاً فهو من جمیع المال وان کان مریضاً  
 فمن الثلث۔ پس اگر تندرست ہو تو اسکا یہ تصرف اس کے کل مال سے معتبر ہوگا اگرچہ اس کے بعد مریض ہو کر مر جاوے  
 اور اگر تصرف کی حالت میں مریض ہو کہ جس سے مر گیا بدون تطویل وامتداد زمانہ کے تو اسکا اعتبار اسکی تہائی مال سے  
 ہوگا فن۔ پس اگر تہائی سے یہ تصرف برآمد ہوتا ہو مثلاً غلام آزاد کیا یا عیالات کی باریہ کیا پس یہ تہائی سے برآمد ہوا  
 تو نافذ ہو چکا اور اگر تہائی سے برآمد نہ ہو تو تہائی سے جھڑ زائد ہو وہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ اس کے  
 مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو۔ یہ سب اس مرض میں کہ جس سے وہ بستر سے لگ کر مر گیا ہو یعنی مرض الموت کا  
 مرض ہو۔ اور شامی میں نقل کیا کہ بستر سے لگ جانا یہ کہ نماز بیٹھے جائز ہو۔ اور امتداد کا زمانہ ایک سال ہو کافی ہے  
 اور کتاب السکح میں فی الجملہ گزرا اور جامع الروض میں ذخیرہ سے نقل کیا کہ قول مختار یہ کہ جس مرض سے لایا موت ہو  
 اگرچہ بستر سے نہ لگے وہ مرض الموت ہو۔ انتہی۔ اتول تقیید چاہیے کہ سال بھر تک زندہ نہ رہے۔ م۔ تجرید البرازہ میں  
 ہے کہ جواب ہے وایح ذاتی کے واسطے نہ نکلے۔ انتہی۔ اور عالمگیری میں اتوال دیگر بھی مذکور ہیں اور انہر یہ کہ غالباً موت  
 ہو اور سال نہ گزرے۔ وکل مرض صحیح منہ فهو کمال الصحۃ لان بالبروتین انہ لاحق لاحد فی مالہ۔ اور ہر مرض  
 جس سے آرام ہو جاوے تو یہ مرض بہرہ صحت ہو یعنی حکم تصرفات میں بہرہ صحت ہو اس واسطے کہ تندرست ہو جانے  
 سے ظاہر ہوا کہ اسکے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں تھا فن۔ پھر واضح ہو کہ تصرف مریض سے وہ تصرف مراد ہو جو  
 انشاء موعینہ فی الحال اسکا ایجاد ہو اور اس میں تبرع کے معنی بھی ہوں حتی کہ اگر اخبار ہو جیسے اقرار قرضہ وغیرہ یا اس میں جمع  
 ہو جیسے نکاح کا دین ضرر ہوتا ہو یا یہ کل مال سے مجبور ہوتا ہو اگرچہ قرضہ صحت و ثابت بہ نسبت قرضہ اقراری کے مقدم ہو



بھرا نفع ہو کہ صاحبان وصیت حقیقی و حکمی کا باہم حصہ دار ہونا اس وقت کہ تہائی میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی تہائی سے زائد نہ ہو یا وصایا ساوی درجہ پر ہوں۔ قال وان حاجی تم اعتق و فداقی الثلث عنہما۔ اگر مریض نے پہلے ایک شخص کے ساتھ بیع میں محابات کی یعنی اپنا مال اسکے ہاتھ بہت کم قیمت کو بیچا یا اسکا مال قیمت سے بہت زیادہ قیمت کو خریدا پھر اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ مریض کا تہائی ترکہ ان دونوں کی گنجائش نہیں رکھتا ہو۔ تو ایسی صورت میں کیا حصہ سوا اشتراک ہو گا یا ایک وصیت کو دوسرے پر تقدیم ہوگی پس اس میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے کہ۔ قال المحاباة اولی عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وان اعتق غیر حاجی فیہما سواہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک محابات ادلی ہے در صورتیکہ وہ ابتداً اول ہو اور اگر سنے اول اپنا غلام آزاد کیا پھر کسی کے ساتھ محابات کی تو اس صورت میں محابات وعتق دونوں برابر ہیں۔ حتیٰ کہ دونوں کو حصہ رسد شریک کیا جائیگا۔ وقال العتق اولی فی المسالتین۔ اور صاحبین رحمہ نے فرمایا کہ دونوں مسئلوں میں عتق اولی ہے۔ اور یہی قول شافعی رحمہ و احمد رحمہ و اکثر علماء اربعہ۔ والاصل فیہ ان الوصایا اذا لم یکن فیہا ما جاؤزالثلث فکل من اصحابہا یضرب بجمع وصیتہ فی الثلث لا یقدم البعض علی البعض الا العتق الموقوع فی المرض والعتق المعلق بموت الموصی کالتبیر ارجح والمحاباة فی البیع اذا وقعت فی المرض۔ قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ جب وصیتوں میں ایسی وصیت نہ ہو کہ تہائی سے تجاوز ہو تو صاحبان وصیت میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دے گا یا جائیگا۔ مثلاً تہائی مال سیست چار ہزار درہم ہو اور زید کے واسطے ایک ہزار کی اور برکر کے واسطے دو ہزار کی اور خالد کے واسطے تین ہزار کی اور شعب کے واسطے دو ہزار کی وصیت ہو تو جملہ وصیتیں آٹھ ہزار درہم ہیں خواہ حقیقی ہوں یا بطور دیگر ہوں اور ان میں سے کوئی وصیت ایسی نہیں کہ تہائی سے زائد ہو تو جملہ اصحاب وصیت کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جاوے چنانچہ اس صورت مذکورہ میں ہر ایک کو اپنی مقدار سے نصف ملے گا۔ م۔ خلاصہ یہ کہ بعض اہل وصیت کو بعض دیگر پر مقدم نہیں کیا جائیگا سوائے عین صورتوں کے ایک یہ کہ مرض کی حالت میں عتق واقع کیا ہو دوم وہ عتق کہ موصی کی موت پر معلق ہو۔ جیسے بطور مجمع مدبر کیا ہو۔ سوم مرض کی حالت میں بیع میں محابات کی ہو۔ کہ یہ البتہ مقدم ہیں پس سوائے ان میں مسئلوں کے یعنی دو عتق و ایک محابات کے خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں۔ ثانی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ کوئی تہائی سے تجاوز نہیں ہو تو ان میں ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حصہ لے گا یا جائیگا اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہ ہوگی۔ لان الوصایا قد تساوت والتساوی فی سبب الاستحقاق یوجب التساوی فی نفس الاستحقاق۔ اس دلیل سے کہ وصیتیں برابر ہیں اور وصیت ہی استحقاق کا سبب ہے اور استحقاق کے سبب میں برابر ہونا موجب ہے کہ نفس استحقاق میں مساوات ہو۔ پس سبب ہی استحقاق میں مساوی ہیں تو ہر ایک اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا چنانچہ مثال مفروضہ میں سب کا مجموعہ آٹھ ہزار درہم ہوا حالانکہ تہائی ترکہ صرف چار ہزار درہم ہو تو ہر ایک کی مقدار حق میں سے نصف مقدار ہو چکی۔ اور یہ نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی کو اسکا پورا حق مقدم کر کے دیدیا جاوے اسی طرح بعض کو بعض پر مقدم کیا جاوے بلکہ سب کو برابر کر کے حساب حصہ رسد کر دیا جائیگا۔ ان تین صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی دو عتق و ایک محابات تو ان میں سے عتق کو مقدم کیا جاتا ہے۔ واما قدم العتق الذی ذکرناہ آنفالانہ اقوی فانہ لا یلحقہ النسخ من جهة الموصی وغیرہ لیلحقہ۔ اور یہ عتق جسکو ہم نے بھی ذکر کیا ہے یعنی عتق بحالت مرض و عتق معلق برض تو یہ عتق اسی جهت سے مقدم کیا جاتا ہے کہ نسبت دیباہ صایا کے قوی تر ہے کہ موصی کی جانب سے اسکو نسخ کرنا لاحق نہیں ہو سکتا اور سوائے عتق



دیگر وصایا کو نسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب تندرست نے کسی غلام ملک کو کہا کہ تیری موت پر آزان ہو تو وہ اس قتل سے رجوع نہیں کر سکتا بخلاف اسکے اگر کسی کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی تو اسکو اختیار ہو کہ اپنی وصیت سے رجوع کر جاوے حتیٰ کہ اگر وصیت سے منکر ہو جاوے تو بھی بنا بر فتویٰ متاخرین کے رجوع ہو کہانی الشامی وغیرہ پس ہننے عتق شجر باسملیٰ کو نسبت دیگر وصایا کے جو نسخ ہو سکتے ہیں اقویٰ پایا تو تہائی میں ہٹے پہلے اسکو نافذ کیا جائیگا۔ اجماع محابات کا حال بیان کرنا چاہیے تو فرمایا۔ وکنہ لاک المحاباة لایلحقہ الفسخ من جهة الموصی اور اسی طرح محابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی جانب سے اسکو نسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب بیع یعنی خرید یا فروخت کسی دامن پر لازم ہو گئی تو اب وہ نسخ نہیں کر سکتا اور سلطان بوجہ حق و رشہ ہر نہ از جانب موصی پس معلوم ہوا کہ محابات بھی عتق کی مساوی ہے۔ تو محابات کو بھی عتق کی طرح قابل نسخ وصیتوں پر بالاتفاق مقدم کیا جائیگا واذ اقدم ذلک فما بقی من الثلث بعد ذلک یستوی فیہ من سواہا سن اہل الوصایا ولا یقدم البعض علی البعض۔ اور جب عتق و محابات کو مقدم کر دیا گیا یعنی وصیت کی تہائی میں سے ان دونوں کو پہلے نافذ کر دیا گیا دیکھو دیگر وصیتیں بھی ہیں تو بعد اسکے تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا اس میں سولہ ان دونوں کے باقی صاحبان وصیت ہر ایک کے شریک ہو گئے یعنی ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے مساوی شریک ہو رہی بعض کو بعض پر تقسیم نہیں کیا گیا۔ پھر اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ عتق و محابات میں سے کس کو مقدم کیا جاوے پس صاحبین کے نزدیک عتق بہر حال مقدم ہے اور امام جہ کے نزدیک اگر اول عتق ہو تو عتق و محابات برابر ہیں اور اگر محابات اول واقع ہوئی تو وہی مقدم ہے۔ لہذا فی الخلافۃ ان العتق اقویٰ لانه لایلحقہ الفسخ۔ اور صاحبین کے دلیل مسئلہ اختلافی میں یہ ہے کہ عتق نسبت محابات کے زیادہ قوی ہے اس واسطے کہ عتق کو نسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی موصی کی جانب سے عتق نسخ نہیں ہو سکتا اور غلام کی جانب سے بھی نسخ نہیں ہو سکتا۔ واما المحاباة لیلحقہ۔ اور محابات کو نسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ یعنی موصی کی جانب سے اگر نسخ ممکن نہیں تو مشتری کی جانب سے نسخ ممکن ہے اس طرح کہ مثلاً مریض نے چار ہزار درم کی چیز بوجہ ہزار درم کے فروخت کی اور اسکا کچھ مال دیگر نہیں ہے اور وارثوں نے ایازت نہ دی تو مشتری سے کہا جاوے گا کہ صرف وصیت کی تہائی تک محابات لیگی اور باقی قیمت اسکے وارثوں کے واسطے ہو رہی کہے درجہ بیع نسخ کرے پس مشتری چاہے نسخ کر دے تو معلوم ہوا کہ محابات ایسی چیز ہے کہ اسکو نسخ لاحق ہو سکتا ہے اور عتق کو کسی طرح نسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب محابات بہ نسبت عتق کے پہلے واقع ہوئی تو محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہو۔ جواب یہ کہ اعتبار تو حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔ ولا معتبر بالتفہیم فی الذکر لانه لایوجب التقدم فی البثوت۔ اور ذکر میں تقدم کرنے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ زبانی الفاظ سے محابات کا تقدم واقع ہوا قوت میں تقدم ہو جانے کو واجب نہیں کرتا ہے۔ اس واسطے کہ یہ قوت تو معنوی چیز ہے کہ اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے۔ بالکل صاحبین نے عتق و محابات میں قوت کا اعتبار ہوائی اصل مذکورہ کے لحاظ قابل نسخ ہونے یا نہ ہونے کے رکھنا جیسے دیگر وصیتوں سے عتق کو ترجیح اسی وجہ سے دی گئی ہے۔ ولہ ان المحاباة اقویٰ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ محابات بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہے۔ نہ لحاظ قابل نسخ و عدم نسخ کے بلکہ لحاظ عقد معاوضہ و عقد تبرع کے۔ لانہما تثبت فی ضمن عقد المعاوضۃ فکان تبرعاً معاً۔ لا بصیغۃ والا عتاق تبرع صیغۃ ومعنی۔ اس واسطے کہ محابات ایسی وصیت ہے جو عقد معاوضہ کے ضمن میں قوت ہوئی ہے تو لفظی صیغہ کی راہ سے یہ محابات کچھ تبرع نہیں بلکہ معنی کی راہ سے تبرع ہے۔ کیونکہ وارثوں نے



کے تعلق حق کی وجہ سے مرتبیت کے مال میں محابات بطور وصیت ٹھہرائی گئی۔ م۔ رہا آنا ذکر کا قودہ لفظ و معنی دونوں طرح سے جبرع ہے۔ فن۔ تو بنظر لفظ وصیت کے یعنی بنظر ظاہری صورت کے محابات کو اعتاق پر قوت ہے۔ فن۔ اولہ وجہت المحاباة اولاً دفع الاضعف۔ پس جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی دائرہ میں عقدا محابات بنسبت اعتاق کے پہلے ہوا تو محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو دفع کیا۔ فن۔ پس محابات کو نافذ کرنا تنائی مال سے مقدم کیا جائیگا اور اعتاق اسکا مزاحم نہ ہوگا۔ واذا وجد العتق اولاً وثبت وہو لا یکتفل الی دفع کان من ضرورتہ المزامتہ۔ اور جب پہلے اعتاق واقع ہوا اور جم گیا اور وہ نسخ ہونے کے قابل نہیں ہے تو اسکی ضرورت میں سے مزاحمت ہے۔ فن۔ کیونکہ عتق جانا ہوا ہے اور محابات چاہتی ہے کہ میں مقدم ہوں حالانکہ عتق دل نہیں لیتا تو ضرور ظاہر ہے کہ وہ دونوں میں مزاحمت ہوگی پس سمجھئے کہ اگر وہ دونوں مساوی ہیں حتیٰ کہ تنائی میں سے دونوں کو برابر جملہ بقدر اپنی اپنی مقدار کے حساب کیا جاوے۔ اور مزاحم کے نزدیک امام ابو حنیفہ رحم کی تقریر دلیل میں اس لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح تقریر کرنا اوسے ہے کہ مرعیض نے جس شخص کے ساتھ محابات کی وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی عقد بیع کے ضمن میں ہے اور یہ عقد بحکم شرعی لازم ہوتا ہے تو سب سے کم حق میں یہ معاملہ بطور شرعی لازم ہے اور قدر محابات بوجہ مزاحمت حق درختہ کے جو بحکم الہی عزوجل ہے تو دی گئی حتیٰ کہ میراث درختہ کو مقدم کیا گیا اور سب سے کم فعل نسخ ہوا لیکن وہ بطور وصیت کے اسکی تنائی سے اگر ممکن ہے آزاد کیا جاوے کیونکہ سب سے کم فعل میں ماخوذ ہے پس چونکہ یہ مواخذہ بحکم سواہ شرعی ہے جس سے ایک بندہ کا حق متعلق ہے کیونکہ بیع لازم ہو چکی یعنی تو سب سے کم مواخذہ سے بری کرنا بنسبت اعتاق کے مقدم ہے کیونکہ اعتاق اسکی طرف سے بعد حق غلام کے ایک فعل ہے یعنی حتیٰ کہ اگر وہ کچھ بھی آزاد کرنا تو ماخوذ نہوتا بلکہ طاعت حق بیع کے کہ وہ حق لازم ہے لہذا بنظر مذکورہ بالا محابات کو مقدم کیا جائیگا اگر جبکہ آزاد کرنے سے غلام کا حق مقدم ہو جائے پھر محابات واقع ہو تو اب غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہے تو وہ دونوں مزاحم ہوئے۔ فافہ فافہ دقیق و اسد تعالے اعلم۔ م۔

و علی ہذا قال ابو حنیفہ رحم اذا جالی ثم اعتق ثم جالی قسم الثالث من المحاباتین نصفین لتساویہما ثم ما اصاب المحاباة الا خیرة قسم بینہما و بین العتق لان العتق مقدم علیہما فیستویان۔ اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحم نے فرمایا کہ اگر پہلے محابات کی پھر آزاد کیا پھر محابات کی (حتیٰ کہ اعتاق بنسبت محابات اول کے پیچھے ہے اور بنسبت محابات دوم کے پہلے ہی تو اس طرح کیا جاوے کہ سب سے کم تنائی مال کے دونوں محابات کے درمیان نصفانصف کیا جاوے کیونکہ دونوں محابات اپنی ذات میں برابر ہیں پھر دوسری محابات کے پرے میں جو نصف آبادہ اس محابات و عتق کے درمیان تقسیم کیا جاوے اس واسطے کہ عتق بنسبت محابات دوم کے مقدم ہے تو محابات دوم و عتق دونوں برابر ہو گئے۔ ولو اعتق ثم جالی ثم اعتق قسم الثالث من العتق الاول و المحاباة و ما اصاب العتق قسم بینہ و بین العتق الثاني۔ اور اگر پہلے اعتاق کیا پھر محابات کی پھر اعتاق کیا تو اسکی تنائی کو عتق اول اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جاوے پھر جو کچھ عتق کے پرے میں پڑے وہ عتق اول و عتق دوم کے درمیان تقسیم کیا جاوے۔

فن۔ اس واسطے کہ عتق اول و محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں تقاسم ہوگا اور عتق دوم کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے لیکن عتق اول و عتق دوم البتہ مساوی ہیں لہذا جو کچھ عتق اول کے حصہ میں پڑا وہ ان دونوں میں بٹوارہ کیا جاوے کیونکہ سب سے کم واسطے دونوں کی خیرات سے تو اس میں حاصل ہوا اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں۔ و اسد تعالے اعلم۔ م۔ یہ سب امام ابو حنیفہ رحم کے قیاس پر ہوگا۔ و عندہما العتق اولے کل حال۔ اور مزاحمین رحم کے نزدیک عتق بہر حال اولیٰ ہے۔ فن۔ فواء مقدم



واقع ہو یا موخر ہو یا در میان میں واقع ہو۔ اور غنی نہیں کہ بغیر مصالح آخرت کے بیت کے حق میں قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ ہو یا  
جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی بان لعیق عنہ ہندہ المائۃ عبد فملک  
منہا درہم لم یعق عنہ بما لقی عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری طرف سے ان سو درم  
کا ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے پھر ان سو درم میں سے ایک درم تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک باقی  
(۹۹) درم کے عوض اسکی طرف سے غلام نہیں آزاد کیا جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک آزاد کیا جائیگا جسے  
سے حج کرایا جاتا ہو۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے علق و حج میں فرق نکالا ہے۔ وان کانت وصیتہ بحج عنہ بملغ  
من حیث مبلغ۔ اور اگر اسنے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو (اور کچھ مال تلف ہو گیا) تو جہان سے پہنچے ہو  
وہاں سے اسکی طرف سے باقی مال سے حج کرایا جائیگا۔ بالاتفاق اگرچہ اس میں سے کچھ مال تلف ہو گیا ہو۔  
وان لم یملک منہا و لقی شئی من الحجۃ یرد علی الورثۃ۔ اور اگر اس مال میں سے کچھ تلف ہوا ہو لیکن پورے  
مال سے حج کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو وہ وصی کے وارثوں کو واپس دیا جائیگا۔ اس میں بھی اتفاق ہے۔  
وقال لا یعق عنہ باقی۔ اور صاحبین نے وصیت اعتاق کے مسئلہ میں یہی کہا کہ بیت کے مال میں سے باقی سے  
غلام آزاد کیا جائیگا۔ لانه وصیتہ بنوع قرۃ فحجب تنفیذہ ہا ما امكن اعتبارا بالوصیتہ بالج۔ اس دلیل سے  
کہ اعتاق بھی ایک نوع تقرب کی وصیت ہے تو وصیت حج پر قیاس کر کے اسکو بھی جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائیگا۔  
پس وصیت اعتاق بوجہ نوع تقرب کے صحیح وصیت ہے اور درجہ قیاس یہ کہ اعتاق و حج دونوں ایک نوع تقرب کے وصیت  
ہونے میں مشترک ہیں تو دونوں کا حکم بھی بقیاس واحد ہے۔ ولہذا نہ وصیتہ بالعتق بعد لیشتری بمائۃ۔ اور امام  
ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ وصیت اعتاق ایک وصیت ایسے غلام کے آزاد کرنے کی بابت ہے جو سو درم کو خریدا جاوے  
ف۔ اور غلاموں میں باعتبار کمی بیشی قیمت کے تفاوت معلوم ہے تو سب سو درم کا قیمتی غلام آزاد کرنے کی وصیت کی  
حالانکہ وہاں اب سو درم باقی نہیں رہا۔ و تنفیذہ ہا فیمین لیشترے باقل منہ تنفیذہ لغیر الموصی بہ و ذلک لا یجوز  
اور جو غلام کہ اس سے کم قیمت کو خریدا گیا اس سے وصیت نہ کرنا ایسی چیز کے ساتھ تنفیذ وصیت ہوگی جسکی  
اسنے وصیت نہیں کی حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ کہ جو کچھ شخص کو وصیت میں تحریر کرے وہ گنہگار ہوگا یا  
ایسا ہوگا کہ اسنے عمدہ غلام فلان کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور نافذ کرنے والے نے دوسرا گھٹیا غلام آزاد کیا اور یہ  
باطل ہو تو وہ بھی باطل ہے۔ اور یہ اعتاق میں اس طرح مخالفت ہوگی۔ بخلاف الوصیتہ بالج لانہا قرۃ محضہ ہی  
حق اللہ تعالیٰ۔ برخلاف وصیت حج کے کہ اس میں باقی مال سے نافذ کرنے میں مخالفت نہیں اس واسطے کہ حج محض  
قرۃ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اس میں کسی غلام و بندہ کا حق نہیں ہے تو نافذ کرنے والے پر حج ہی کہ اسحق ہے  
و استحق لم یقبل۔ اور اس مستحق میں کچھ تبدیل نہیں ہوئی۔ و صار لک اذا اوصی لرجل بمائۃ فملک  
بعضہا یدفع الباقی الیہ۔ اور وصیت حج کا مسئلہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلان شخص کو سو درم دیکے  
جاوے پھر ان درہم میں سے کچھ تلف ہو گئے تو باقی اسکو دیدیے جاوینگے۔ کہ جو کچھ کل دینا واجب تھا تو بعض  
بھی دینا واجب رہا اور کچھ تبدیل واقع نہیں ہوئی۔ وقیل ہذہ المسالۃ بنار علی اصل آخر مختلف فیہ وہو  
ان یعق حق اللہ تعالیٰ عندہما حتی تقبل الشہادۃ علیہ من غیر دعوی فلم یقبل المستحق وعندہ  
حق البعد حتی لا تقبل البینۃ علیہ من غیر دعوی فاختلف المستحق و ہذا شہبہ بعض شایخ زحرف الاسلام  
کہا کہ بیان امام و صاحبین کے در بیان ایک اصل اختلافی آرا سی پر یہ مسئلہ مبنی ہے اور وہ اصل یہ کہ صاحبین



نزدیک عشق حق است تقدیر حق کہ بدون دعوی غلام کے اسپرگاہی قبول ہو تو یہاں جو عشق حق است تقدیر لازم آتا ہے  
وہ تبدیل نہیں ہوا (جیسے جہنم) اور امام رح کے نزدیک عشق حق غلام کی حق کہ بدون دعوی غلام کے اسپرگاہی  
قبول نہیں ہو تو یہاں جو امر سختی تھا وہ بدل گیا۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ اسبندیہ فن۔ توضیح یہ ہے کہ حج  
بالاتفاق حق است تقدیر حق اور اعتقاد میں اختلاف ہے امام رح کے نزدیک حق البعد ہے اور صاحبین رح کے نزدیک  
حق است تقدیر ہے پس سو درہم سے کچھ تلف ہو جانے پر البقی سے حج ادا ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق است تقدیر یعنی اعتقاد  
بھی ادا ہو جائیگا اور امام رح کے نزدیک ادا ہوگا۔ اور اصل کے واسطے شاید یہ کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں  
نے گواہی دی کہ زید نے اپنا فلان غلام آزاد کیا ہے حالانکہ غلام مذکور نے دعوی پیش نہیں کیا ہے تو بالاجماع بدون دعوی  
کے وہ گواہی قبول ہوتی ہے جس میں حق است تقدیر ہے جیسے زنا وغیرہ اور یہاں مخصوص یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ  
گواہی قبول ہو تو مستی یہ کہ عشق حق است تقدیر ہے اور امام رح کے نزدیک قبول نہیں یعنی یہ حق البعد کی گواہی ہے  
تو بدون دعوی قبول نہیں ہو پس اسی اصل اختلافی پر وصیت ختیج حج کا مسئلہ یعنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک  
دونوں یکساں ہیں کہ دونوں حق است تقدیر ہیں اور امام رح کے نزدیک فرق ہے اور اسبندیہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ  
اصل اختلافی پر یہ مسئلہ وصیت یعنی ہے کہ است تقدیر لے اعلیٰ۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ لال میں شیخ مصنف نے اشارہ کیا  
کہ وصیت کے واسطے لازم ہے کہ ایسے امر کی وصیت ہو جو شرعاً مفید معتبر ہے۔ اور اس اصل پر بہت سے مسائل  
ضروری ہیں لہذا انکا ذکر لازم ہے۔ (تفصیل فروع)۔ آدمی پر باقی زکوٰۃ و کفارات و فدیہ صوم و صلوات کی وصیت  
واجب ہے پہل عشق کے واسطے وصیت کردہ ہو ورنہ مستحب ہے۔ ت۔ تو نگران کے واسطے بیاح ہے۔ و۔ جسکی زبان بند ہوگی  
اگر ایک سال بند ہی حتیٰ کہ گنگے کی طرح اس کے اشارات سمود ہو جاویں تو اسکی وصیت باشارہ جائز ہو ورنہ نہیں۔ قالوا  
وعلیہ الفتوی۔ الدر۔ دعوی کے انکار وصیت سے راجع نہیں ہوتا۔ اکثر متون میں یوں ہی مذکور ہے۔ اور مجمع میں کہا کہ  
ہے یعنی۔ اسی پر فتویٰ رہیگا۔ یعنی رح نے عیون سے نقل کیا کہ رجوع ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور یہی سراپہ میں لکھا کہ  
اسی پر فتویٰ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علیہ الفتوی سے۔ یعنی۔ زیادہ قوی ہے پس جو متون میں ہے یہی معتبر ہے۔ چنانچہ مسائل  
الافتاء میں مذکور ہے۔ م۔ آخر قول ابو حنیفہ رح یہ کہ صدقہ سے حج نفل افضل ہے۔ البہرحندی۔ ایک مریض نے اپنے چند  
وصیتیں کہیں پھر اچھا ہو کر چند سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر مر گیا تو اسکی وصیتیں باقی ہیں بشرطیکہ اسے یوں نہ کہا ہو کہ اگر  
میں اس مرض سے مردن تو میری یہ وصیتیں ہیں۔ القاضیخان۔ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت دیا جاوے یا نہ سمجھ میں  
میری طرف سے بانی یا جاوے یا سبیل چلی جاوے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک وصیت باطل ہے۔ القاضیخان۔  
فلان کے چار پاؤں کے واسطے اس بھوسے کی وصیت کی تو باطل ہے اور اگر کہا کہ اس سے فلان کے چار پاؤں کو چار  
دیا جاوے تو صحیح ہے۔ پھر اگر چار پاؤں مر جاویں یا فروخت کر ڈالے تو وصیت منقطع ہو جائیگی۔ و۔ تہائی مال کی وصیت  
کے واسطے وصیت کی تو اسکی نفیر بتل چرائی وغیرہ میں صرف کیا جاوے۔ اور بھٹی میں ہے کہ کبہ کے واسطے تہائی  
مال کی وصیت کی تو اس کے فقرار پر صرف کیا جاوے نہ غیر اقول شاید مراد یہ کہ دیگر فقرار پر نہ ہوگا یا نقد فقرار کے سوا  
دیگر کام میں نہ ہوگا۔ م۔ فقرار کو مذکی وصیت میں جان کے فقرار پر چاہے صرف کر دے یہی فقرارے حاج و فقرارے  
کی وصیت میں ہے۔ العالمگیر۔ وصیت کی کہ میری موت کے بعد تین روز تک لوگوں کے واسطے طعام تیار کیا جاوے  
تو وصیت باطل ہے۔ القاضیخان۔ ت۔ اور خانیہ میں نفیہ ابو بکر سے نقل کیا کہ اگر وصیت کی اسکی موت کے بعد  
تیار کر دیا جاوے اور لوگ نفیرت کے واسطے آویں انکو کھانا جاوے تو تہائی سے یہ وصیت جائز ہے اور یہ



لوگون کو حلال ہو جو دیر تک نہ رہیں اور دوسے آدین اور انکو حلال نہیں جکا طول قیام نہ ہو اور اگر یہ طعام بہت ہی  
نزدیکی خاص ہو گا ورنہ نہایت۔ اور در مختار میں بھی لکھا کہ ہم اسکا جواز نقل کر چکے ہیں۔ اقول ہمارے نزدیک اصول  
میں متقرر ہوا کہ جہاں نفس نہ ہو اور قول صحابی موجود ہو تو اسکی اہل و عیال واجب ہو حالانکہ وید بن عبد اللہ رضی  
اللہ عنہ سے اسناد صحیح روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے یہاں کھانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے چنانچہ فتح القدیر نے  
میں صرح ہے اور جب یہ بمنزلہ اہل و عیال صحابہ رضی اللہ عنہم ہو تو جواز مذکور خلاصہ اصول ہے بلکہ قول دہی قول ہے و شیخ  
ابوبکر ابلیخی رحمہ سے منقول ہوا اور مترجم نے کتاب البیان میں لکھا ہے۔ در مختار میں لکھا کہ مصنف رحمہ نے روایت  
اول کو نیاحت والوں کے واسطے محمول کر کے باطل کیا اور دوم کو غیروں کے واسطے محمول کر کے جائز کیا ہے۔ ترجمہ  
کتاب ہے کہ آثار الصحابہ رضی اللہ عنہم میں نیاحت کے معنی معلوم ہو گئے کہ وہاں کھانے کو بھی نیاحت کے شمار  
کرتے تھے تو اب یہ تفصیل خلاصہ ہے اور نام کلام فتح القدیر وغیرہ میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وصیت  
کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھاوے یا بعد موت کے میرا جنازہ غلام شہر کو قتل کیا جاوے یا فلاں بچہ  
میں مجھے کفن دیا جاوے یا میری قبر پر کھل لگائی جاوے یا اسپر قبہ قائم کیا جاوے یا جو میری قبر کے پاس قرآن  
پڑھے اسکو صد مال عین دیا جاوے تو یہ سب باطل ہے۔ السراجیہ۔ در مختار میں لکھا کہ قبر کی کھل بقول مختار  
مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو دینا جائز ہے۔ سائل سستی وغیرہ۔ قبر کی قرآن خوانی کو دہی کی  
روایت سے امام محمد رحمہ کے قول پر لایا گیا ہے اور حناز میں مترجم نے نقل کیا ہے اور مختار رحمہ سے مکروہ ثابت ہے۔ واللہ  
تعالیٰ اعلم۔ م۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو باطل ہے۔ د۔ اگر کما میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ  
کے واسطے ہو تو اسے عرف میں مراد یہ کہ خیرات ہے تو بقول امام محمد رحمہ خیرات کیا جاوے اور یہی اہل ہر اللہ تعالیٰ  
اعلم۔ م۔ قرضدار سے لکھا کہ جب میں مردن تو میرے قرضہ سے جو بچہ آتا ہے بری ہے تو وصیت صحیح ہے۔ د۔ غلام کے  
واسطے وصیت کی تو بلا دوزم کے مشکلیں داخل ہونگے اور ہمارے ملک کے مکمل داخل ہونگے۔ شاید بلام  
دوزم کے مشکلیں اعتقادات لمیحہ کی تعلیم کرتے ہونگے اور شبہات فلاسفہ کی نقل نہ کرتے یا انکار کرتے ہوں بخلاف  
ان ملکوں کے کہ وہ شبہات فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے تو گمراہ کرنے واسطے جو کچھ طحاوی۔ اور شاید وجہ یہ ہو  
کہ بلا دوزم میں علماء انہیں مشکلیں کا نام ہے جو وہاں معتزلہ و فلاسفہ کا رد کرتے ہیں اور وہاں ضرورت ظاہر ہو  
ہمارے ملکوں میں اسکی ضرورت نہیں ہے اور میں نے نہیں جانا کہ اہل السنۃ کے مشکلیں فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں  
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر غلام کے واسطے وصیت کی تو اسے زاہدین داخل ہونگے کیونکہ یہی در حقیقت عقلا ہیں  
القیہ۔ قال ویر ترک انہیں و ماۃ درہم و عبد اقیمۃ ماۃ و قد کان اعتق فی مرضہ فاجاز الوارثان  
ذو لک لم یسع فی شئی۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے غلام دو پسر وارث چھوڑے اور سودرم چھوڑے اور  
ایک غلام قلمی سودرم کا چھوڑا حالانکہ اس غلام کو اسنے اپنے مرض الموت میں آزاد کر دیا تھا جسکے وارثوں نے اجازت  
دی ہے تو یہ غلام کچھ بھی قیمت کے واسطے سعایت نہیں کرے گا۔ حالانکہ اگر اجازت نہ دیتے تو اسے تہائی ترکہ کے  
باقی قیمت کے واسطے سعایت کرتا اور تہائی اسکے واسطے وصیت ہوتی۔ لان العتق فی مرض الموت وان کان  
فی حکم الوصیۃ وقد وقعت بالکثر من ثلاث الا انها تجوز باجازه الورثۃ لان الاستلغ بحکم وقد سقطوا  
اسواسطے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا اگر بحکم وصیت ہے اور وہ تہائی سے زائد واقع ہوئی ہے لیکن یہ وصیت زائد بھی  
وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے اسواسطے کہ منع ہونا مرث دارثوں کے حق سے تھا حالانکہ خون نے بے



حق ساقط کر دیا۔ تو وصیت جائز ہو گئی اور وہ وصیت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی۔ قال ومن اوصی بعقوب  
عبدہ ثم مات فجنى جنایۃ و دفع بہا بطلت الوصیۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے کی  
وصیت کی پھر مر گیا پھر اس غلام نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی عوض دید یا کیا تو وصیت باطل ہو گئی۔ لان اللعق  
قد صح لما ان حق ولی الجنایۃ مقدم علی حق الموصی فلذلك علی حق الموصی لہ لانہ یتلفی الملک من  
جنتہ۔ سو اسلئے کہ اس غلام کو جرم میں دینا صحیح ہوا کیونکہ سختی جرم کا حق تو موصی کے حق پر مقدم ہے پس موصی کے حق پر  
بھی بدرجہ اولیٰ مقدم ہوا سو اسلئے کہ موصی نے کوئی جرم ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ الا ان ملکہ باقی فیہ  
و انما یزول باللعق فاذا خرج بہ عن ملکہ بطلت الوصیۃ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ موصی کی ملکیت اس غلام میں  
باقی ہے۔ ملکیت جتنی زائل ہوئی ہے کہ یہ غلام دید یا جاوے یعنی ولی جنایت کو دید یا جاوے پس جب یہ غلام ولی  
جناہ ہو گیا جسکی وجہ سے موصی کی ملک زائل ہو گئی تو وصیت باطل ہو گئی۔ کما اذا باعہ الموصی او وارثہ بعد موتہ  
جیسے اگر اس غلام کو موصی فردخت کرے یا اسکا وارث بعد موت موصی کے فردخت کرے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔  
اور سنی یہ ہے کہ موصی میت پر قرضہ ہے جسکے ادا کرنے کے واسطے وارث نے یہ غلام فردخت کیا تو وصیت باطل ہو گئی۔  
اسی طرح جرم کی وجہ سے سختی جرم کو دینا بھی وصیت باطل ہو گا۔ فان قراه الورثۃ۔ اور اگر وارثوں نے اس غلام  
مجرم کا فدیہ دید یا سن۔ یعنی وارث کو حکم شرع یہ اختیار تھا کہ چاہے غلام مجرم کو اسکے جرماء خطا میں دیدے یا  
اسکا فدیہ دیدے پس ان دونوں باتوں میں سے جو امر وہ اختیار کرے مثل موصی کے اپنا فدیہ کیا جائیگا پس وارث  
نے غلام نہ دیا بلکہ اسکا فدیہ دینا اختیار کیا۔ کان الفداء فی مالہم لانہم ہم الذین التعموہ۔ تو یہ فدیہ خود وارث  
کمال پر ہو گا سو اسلئے کہ وارثوں ہی نے فدیہ کا التزام کر لیا۔ یعنی انھوں نے خود ہی فدیہ دینا اختیار کیا  
مذہب عام مجرم کو دے سکتے تھے بلکہ یہ اختیار نہ کرنے فدیہ لازم نہیں ہوتا تو انھیں کے فعل سے فدیہ لازم ہوا پس یہی  
پنے مال سے ضامن ہوئے اور غلام مذکور ترکہ میں سلم رہا۔ و جازت الوصیۃ لان العبد طهر عن الجنایۃ لہذا  
لانہ لم یکن یقتضی الوصیۃ۔ اور وصیت مذکورہ جائز ہو جائیگی سو اسلئے کہ فدیہ دینے کی وجہ سے غلام مجرم اس جرم  
سے پاک ہو گیا گویا اسنے کوئی مجرم نہیں کیا تھا تو وصیت نافذ ہو جائیگی۔ قال ابن اوصی بنات مالہ لا خفا قر  
الموصی لہ والوارث ان المیت اعتق ہذا العبد۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے اپنی تہائی مال کی بکر کے واسطے  
وصیت کی پس بکر نے اور زید کے وارث نے اقرار کیا کہ بکر نے اپنا یہ غلام آزاد کیا تھا۔ لیکن حالت آزادی  
میں موصی نے وارث میں اختلاف ہو سنا قال الموصی لہ اعتقہ فی النسخۃ۔ پس موصی نے کہا کہ میت نے اسکو  
اپنی صحت میں آزاد کیا تھا۔ اور یہ مقتضی ہے کہ غلام مذکور کل مال سے بلا سبابت کے آزاد ہو جاوے تو گویا  
موصی نے کہا کہ یہ غلام نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیئے ہے۔ وقال الوارث اعتقہ فی المرض۔  
وارث نے کہا کہ نہیں بلکہ میت نے اسکو حالت مرض میں آزاد کیا ہے۔ اور یہ مقتضی ہے کہ اعتاق مذکور  
غلام کے واسطے مندرجہ وصیت ہے تو گویا موصی نے اسے مقدم ہے پس جو امر ثابت ہوا اسی کے موافق حکم ہو گا پھر دونوں  
نے گواہ قائم نہیں کیے۔ فالقول قول الوارث۔ تو قول وارث کا قبول ہو گا۔ فعلی ذہم اسی لہ اس علق  
سے ہو گا۔ ولا شیء للموصی لہ۔ اور موصی لہ کو کچھ نہیں لیگا۔ الا ان تفضل من الثلث شیء۔ سو اسے دو  
تہائی کے ایک یہ کہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکالنے کے بعد بھی تہائی ترکہ میں سے کچھ بچے۔  
زید یا دنی موصی لہ کو دیدی جائیگی تاکہ تہائی پوری ہو جاوے۔ او تقوم لہ بنیۃ ان العلق فی النسخۃ۔ یا موصی لہ



واسطے گواہ قائم ہوں جو گواہی دین کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا۔ جسے موصی نے دعویٰ کیا ہو تو اس صورت میں وارث کا قول رد ہو کر غلام کا لکڑہاتی ترکہ سے تہائی مال موصی کو دلا جائیگا اور بدون اس کے وارث کا قول قبول ہو۔ لان الموصی لم يدعي استحقاق ثلث ما بقى من التركة بعد العتق لان العتق في الصيغة ليس بوصية ولهذا ينفذ بجميع المال والوارث ينكره۔ اس دلیل سے کہ موصی نے تو بعد عتق کے باقی ترکہ سے تہائی وصیت کا دعویٰ ہی اس واسطے کہ صحت میں جو عتق واقع ہو وہ وصیت نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نفذ کیا جاتا ہے اور وارث اس امر سے منکر ہو۔ اور کہتا ہے کہ غلام کا عتق حالت مرض میں واقع ہوا تو یہ تہائی سے وصیت ہے۔ لان مدعاہ العتق في المرض وهو وصية والعنق في المرض مقدم على الوصية ثلث المال فكان منكره والقول قول المنكر مع اليمين۔ کیونکہ وارث کا مدعا یہ کہ مرض میں عتق واقع ہوا تو وہ وصیت ہے اور مرض پر نسبت دیگر وصیت تہائی کے مقدم ہوتا ہے تو وارث مذکور اس موصی کے استحقاق سے منکر ہے اور قسم سے منکوی کا قول قبول ہوتا ہے۔ یعنی جب غلام مذکور کا استحقاق مقدم ہوا تو وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہوگا اور باقی قیمت کے واسطے سعایت کرے گا یا ان اگر سیت کی تہائی اس قدر اند ہو کہ پورا غلام کا لکڑہاتی فضل ہو تو یہ موصی کو مل جائیگی ورنہ سب تہائی تو آزاد شدہ غلام کو دی گئی پس موصی کہ کچھ نہیں چاہیے، تو وارث منکر ہی کا قول مع قسم کے قبول ہوگا۔ ولان العتق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الاوقات للتيقن بها فكان الظاهر شاهدا للوارث فيكون القول قوله مع اليمين۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عتق جدید حادث ہوا ہے (کیونکہ پہلے غلام ہونا معلوم تھا) اور جو چیزیں حادث ہوں (جب ان کے وقت میں اختلاف ہو) تو سب سے نزدیک کے وقت پر رکھی جاتی ہیں کیونکہ یہ یقین ہے تو ظاہر حال وارث ہی کے واسطے شاہد ہے تو قسم سے وارث ہی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ موصی نے حالت صحت میں عتق کا دعویٰ ہی اور وہ زمانہ بعید ہے اور وارث حالت مرض میں عتق کا دعویٰ ہے اور یہ قریب ہے اور چونکہ اس سے کم نہیں تو یہی یقینی ہے پس ظاہر قول وارث درست ہے لیکن اسکے ساتھ قسم بیکرا سی کا قول لیا جائیگا پس عتق مقدم کیا جائیگا پس اگر فرض کرو کہ سیت کی تہائی بائج سودرم میں اور غلام کی قیمت ہزار درہم ہے تو نفع غلام آزاد ہوگا اور باقی بائج سودرم کے واسطے وارثوں کے لیے سعایت کرے گا اور اگر تہائی ہزار درہم ہو تو پورا غلام آزاد ہوگا اور کچھ سعایت نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں موصی کے واسطے کچھ نہیں بجا تو وہ کچھ نہیں پاویگا۔ الا ان يفضل شئ من الثلث على قيمة البعد لانه لا مزاحم له فيه۔ لیکن اگر تہائی میں سے غلام کی قیمت نکالے پر کچھ بچے تو وہ موصی کے واسطے ہی اس واسطے کہ اس میں غلام کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔ مثلاً تہائی ہزار بائج سودرم ہے اور غلام کی قیمت ہزار درہم ہے تو باقی بائج سودرم موصی کے واسطے ہیں جس کے واسطے تہائی مال کی وصیت تھی کیونکہ تہائی میں آزاد غلام بقدر اپنی قیمت کے مزاحم تھا اور وہ غلام تھا تو اس کی قیمت تک اس کو آزادی مل گئی اور باقی میں کسی کی مزاحمت نہیں ہے تو وہ مصلیٰ نہ پاویگا۔ او تقوم له البينة ان العتق في الصيغة لان الثابت بالبينة كالثابت معاينة وهو اخصم في اقامتها لاثبات حقه۔ یا موصی اس کے واسطے گواہ قائم ہوں کہ سیت کا آزاد کرنا اس کی صحت میں صادر ہوا تھا۔ کیونکہ جو بات بذریعہ گواہی عادی ثابت ہو وہ ہرگز چشم دید ثبوت کے ہے اور موصی نے اپنا حق ثابت کرنے کے واسطے ایسی گواہی قائم کرنے میں ختم ہے۔ تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ سیت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ قائم کرنے والا کون ہے اور حاصل جواب یہ کہ آزاد کرنا بے شک سیت کا فعل ہے لیکن یہاں موصی کہتا ہے حق کے لیے اسکے اثبات کی ضرورت ہے تو اس کی جابجہ سے گواہی مذکور قائم کرنا بقریل ہی پس جب اس کی گواہی سے یہ امر ثابت ہو کہ آزاد کرنا حالت صحت میں



واقع ہوا تھا تو کل مال سے یہ غلام نکال کر باقی کو ترک شمار کیا جائیگا اور اس میں سے موصیٰ کو پورا تنائی دیا جائیگا۔  
 قال ومن ترک عبدہ فقال للوارث اعتقنی ابوک فی الصحۃ وقال رجل لے علی ایک الغ  
 ورم فقال صدقما فان البعید لیسعی فی قیمۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ وقال لا یعق ولا یسعی فی غنی لان  
 الدین والعق فی الصحۃ ظہر امعا تصدق الوارث فی کلام واحد فصار کا نکما کا نامعا والعق  
 فی الصحۃ لا یوجب السعایۃ وان کان علی المعق دین۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام جوڑا پس اسے  
 وارث سے کہا کہ تیرے باپ نے مجھے حالت صحت میں آزاد کر دیا تھا اور ایک شخص نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ  
 پر ہزار درم قرضہ ہے پس وارث نے دو وزن کو جواب دیا کہ تم دو وزن نے سچ کہا تو غلام مذکور امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
 نزدیکی اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کر گیا اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور کچھ بھی سعایت نہیں کر گیا  
 اس دلیل سے کہ وارث کے ایک ہی کلام سے قرضہ اور عتق بصحت دو وزن ساتھ ہی ظاہر ہوئے تو ایسا ہوا کہ اگر عتق  
 میں دو وزن ساتھ ہی واقع ہوئے ہیں اور جو عتق کی بحالت صحت واقع ہو وہ غلام پر سعایت کا موجب نہیں ہوتا  
 اگرچہ آزاد کرنے والے پر قرضہ ہو۔ غلام مذکور بدین سعایت کے آزاد ہو جائیگا۔ ولہ ان الاقرار  
 بالہین اقوی لانہ یعتبر من جمیع المال والاقرار بالعق فی المرض یعتبر من الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ کا اقرار بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہوتا ہے اس دلیل سے کہ اقرار قرضہ تو کل مال سے معتبر ہوتا ہے  
 اور اقرار عتق بحالت مرض صرف تنائی مال سے معتبر ہوتا ہے۔ تو حکم ثبوت ہو گیا کہ اقرار قرضہ و عتق دو وزن  
 میں سے قرضہ زیادہ قوی ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثبوت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر دو وزن جمع ہوئے ہیں  
 والا قوی یرفع الاولی۔ اور جو اقوی ہوتا ہے وہ کمزور کو دفع کرتا ہے۔ نقضیۃ ان سطل العتق اصلا الا انہ  
 بعد وقوعہ لا یحتل البطلان فیرفع من حیث المعنی یا یجاب السعایۃ۔ پس قاعدہ مذکورہ منقض ہے کہ  
 عتق مذکور اصل سے باطل ہو جاوے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ واقع ہونے کے بعد باطل نہیں ہو سکتا تو معنی کی  
 راہ سے اس طرح دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر سعایت واجب کی جاوے۔ ولان الدین اسبق لانه لا ملغ لہ من  
 الاسناد فی سند الی حالۃ الصحۃ ولا یکن اسناد العتق الی حکم الحالۃ لان الدین بمنع العتق  
 فی حالۃ المرض محانا فوجب السعایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرضہ بہ نسبت عتق کے سابق ہے اس واسطے کہ  
 قرضہ کی اسناد سے کوئی امر مانع نہیں تو قرضہ بجانب حالت صحت کے نسبت کیا جائیگا (گو یا وارث نے اقرار  
 کیا کہ تیرا حالت صحت کا قرضہ ہے) اور عتق کو اس حالت کی جانب نسبت کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ ایسی چیز  
 ہے کہ حالت مرض میں عتق کو مفت واقع ہونے سے مانع ہے تو غلام پر سعایت واجب ہوگی۔ یعنی وارث  
 کی تصدیق بمنزلہ تصدیق سبت ہے اور حال یہ کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے اسکے مرض میں کہا کہ تولے مجھے حالت  
 صحت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا کہ تجھ پر ہزار درم قرضہ ہیں پس مریض نے کہا کہ تم  
 دو وزن بچے ہو تو غلام مذکور آزاد ہو گا لیکن قرضہ ادا کے واسطے اپنی قیمت کے لیے سعایت کرے گا پس ایسا ہی  
 اس مقام پر ہے۔ اور عتق کی اسناد بحالت صحت اس واسطے ممنوع ہے کہ عتق کا ظہور تو اسی حالت سے ہوا  
 کہ اسکے ساتھ قرضہ موجود ہے حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ وہ حالت مرض میں مفت عتق ظاہر ہونے سے مانع ہے اور  
 عتق اس وقت حالت صحت کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ قرضہ ظاہر ہو گیا تو قرضہ اس امر سے مانع ہوا کہ عتق کی نسبت  
 بجانب حالت صحت ہو پس عتق مقصور رہ گیا۔ ک۔ و علی ہذا الخلاف اذا مات الرجل وترک الف درهم







سے خود ایمان میں سے ایک روایت ہے۔ دینی روایت عنہ انہ یقدم الحج و ہو قول محمد رحم۔ اور دوسری روایت  
 میں ابو یوسف رحم سے آیا کہ حج کو مقدم کیا جاوے اور یہی امام محمد رحم کا قول ہے۔ وجہ الاولیٰ انہما وان استویا  
 فی الغرضینہ فالزکوۃ تعلق بہا فی العباد فکان اولیٰ۔ ابو یوسف رحم کی روایت اولیٰ کی وجہ یہ کہ زکوۃ  
 حج اگرچہ فریضہ ہونے میں برابر ہیں لیکن زکوۃ سے بندہ دن کا حق مستحق ہے تو زکوۃ ہی کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ و وجہ الثانی  
 ان الحج یقام بالمال و النفس و الزکوۃ بالمال مقصودا علیہ فکان الحج اقویٰ۔ اور دوسری روایت  
 ابو یوسف رحم کی وجہ یہ کہ حج کا ادا کرنا مال و بدن و دوزن سے ہوتا ہے اور زکوۃ ادا کرنا صرف مال سے مقصود ہے تو حج  
 زیادہ قوی ہے۔ جامع الرموز کی عبارت مفید ہے کہ جمیع حق العباد ہی وہ مقدم ہے پس قول لحدادی و اولیٰ روایت  
 ابو یوسف رحم اولیٰ ہے اور شرح میں بھی قول محمد رحم بیان کیا ہے اتفاق یہ تو اسی پر فتویٰ ہو گا پھر بہ اختلاف صرف  
 حج زکوۃ میں ہے۔ ثم تقدم الزکوۃ و الحج علی الکفارات لمزیتما علیہما فی القوۃ اذ قد جاء فیہما من  
 الوعد ما لم یأت فی الکفارات۔ پھر زکوۃ حج و دوزن کو کفارات پر مقدم کیا جائیگا کیونکہ ان دوزن کو فوت میں  
 کفارات پر زیادتی ہے اس دلیل سے کہ حج زکوۃ ترک کرنے کے بارہ میں ایسے سخت وعید ہیں جو کفارات میں نہیں  
 ہیں۔ حتیٰ کہ زکوۃ میں ملوہ آیات کے امادیت صحیحین متفق و منفرد متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہیں  
 جیسے بیان میں طول ہے۔ و الکفارة فی القتل و الظہار و الیمن مقدمہ علی صدقۃ الفطر لانہ عرف  
 وجوبہا بالقرآن دون صدقۃ الفطر۔ اور اگر کفارہ قتل یا ظہار یا قسم کی وصیت ہو مع صدقۃ فطر کے تو صدقۃ  
 فطر پر یہ انکارات مقدم ہیں اس واسطے کہ کفارات مذکورہ کا واجب ہونا قرآن سے معلوم ہوا ہے اور صدقۃ فطر واجب  
 قرآن سے نہیں ہے۔ بلکہ اجتہادی طریق سے دلیل اسے ثبوت ہوا ہے تو کفارات مقدم کیے جائینگے۔ و صدقۃ  
 الفطر مقدمہ علی الاضحیۃ للاتفاق علی وجوبہا و الاختلاف فی الاضحیۃ۔ اور اگر صدقۃ فطر و قربانی کی وصیت ہو  
 تو قربانی پر صدقۃ الفطر مقدم ہے کیونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے پر مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے وجوب میں  
 اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی و صاحبین کے نزدیک قربانی سنہ ہے۔ و علی ہذا القیاس یقدم بعض  
 الواجبات علی البعض۔ اور اسی قیاس پر واجبات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جائیگا۔ مثلاً  
 صدقۃ الفطر کو زکوۃ پر مقدم کیا جاوے کیونکہ صدقۃ فطر واجب ہے تو اسے واجب کرنے سے واجب ہوا اور زکوۃ کو واجب  
 خدا اپنے اور پر واجب کیا جسکا اداء کا امتداد نے حکم دیدیا اور زکوۃ کو قربانی پر مقدم کیا جاوے کیونکہ قربانی کے واجب  
 ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا اور زکوۃ کے واجب ہونے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے ان قربانی البتہ نفل  
 کی وصیت پر مقدم ہے۔ پھر کفارات میں سے کفارۃ قتل سب پر مقدم ہے پھر کفارۃ ظہار۔ پھر کفارۃ قسم مقدم ہے اس واسطے  
 کہ کفارۃ قسم تو نام پاک الہی و عدل کی حرمت میں خطا کرنے سے واجب ہوا اور کفارۃ ظہار خود اس کے جوہر و حرام کرنے سے  
 واجب ہوا اور کفارۃ قسم زیادہ قوی ہوا کہ۔ قال و ما لیس بواجب قدم منہ ما قدمہ الموصی لما بینا۔ اور جو  
 مورد واجب نہیں ہیں یعنی جب ایسے امور کی وصیت کی جو واجبات نہیں ہیں بلکہ نوافل ہیں اور قتال میں سب کی  
 گنجائش میں قرابین سے وہ امر مقدم کیا جاوے جسکو خود موصی نے مقدم کیا ہو۔ پہل نہ کر رہ بلا سنہ۔ کہ موصی  
 نے ظہار پر فتویٰ ایسے امور کو مقدم بیان کیا جسکا اہتمام اسکو زیادہ منظور تھا۔ و صار کما اذا عرج بذاک۔  
 یہ وہاں ہو گیا جیسے خود موصی نے اس امر کو مقدم کرنے کی تصریح کر دی۔ سنہ۔ لیکن اگر وہ کسی امر کو مقدم کرنے کی تصریح  
 کرنا تو یہی مقدم کیا جاتا اسی طرح مقدم بیان کرنے سے ظاہری مفہوم کہ مقدم کیا جاوے بشرط تصریح کے ہے۔ اور واضح ہوتا



مقدم کرنے سے حاصل یہ کہ جو مقدم داہم ہو وہ ادا ہو جاوے پھر جو اسکے بعد مقدم ہو وہ ادا ہو حتیٰ کہ جو کچھ کمی واقع ہو  
وہ ایسی وصیت میں ہو جس سے زیادہ قابل اہتمام پورا ہو چکی ہو۔ قالوا ان الثلث تقسم علی جمیع الوصیاء  
ما کان صدقائے و ما کان للجب۔ مشائخ نے طریقہ بیان فرمایا کہ بیت کی تنائی کی اسکی تمام وصیتوں پر فواہ  
کے واسطے ہوں یا بندہ کے واسطے ہوں تقسیم کیا جاوے۔ یعنی جب فرائض و واجبات حق اللہ تعالیٰ  
کی وصیتوں کے ساتھ میں کسی آدمی کا بھی حق ہو تو موصی لہ کو قربات کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائیگا۔  
غرض۔ مثلاً میری ایک سال کی زکوٰۃ ادا کی جاوے دوسری طرف سے فریضہ حج کرایا جاوے اور غلام حقدار کو ادا  
کرایا جاوے تو یہ تین چیزیں جو میں پس تنائی کے میں جزویہ جادین۔ م۔ فہا اصاب القرب یعرف  
الیہا علی الترتیب الذی ذکرناہ۔ پھر جو کچھ کہ قربات کے حصہ میں پڑے وہ اسی ترتیب سے صرف کیا جاوے  
جو سب سے اوپر بیان کی ہو۔ مثلاً زکوٰۃ حج و کفارہ قتل و کفارہ قسم و صدقہ الفطر و قربانی کے واسطے حصہ  
کا لگایا تو اس حصہ میں اگر سب کی گنجائش ہو تو سب نافذ ہوں اور اگر کمی کا وہم ہو تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل  
پھر بیت مذکورہ تقدیم کی جاوے تاکہ جو افری ہو وہ ادا ہو جاوے اور کمی دوسرے میں پڑے۔ یہ سب اسوقت  
کہ آدمی کا حق واجب ہو۔ اور اگر فوائض قربات و نفل و بیت ہو جس کا کہ سب کے اس قول میں بیان ہو تو مترجم  
کے نزدیک معنی یہ ہیں کہ اگر اُس نے چند قربات نفل کی اور ایک شخص کے واسطے بھی وصیت کی تو قربات کو شمار کرنا  
اور اس شخص کو بھی شمار کرنا اور بیت کی تنائی کو ان سب پر تقسیم کرنا پس اگر حج نفل و فقرار و مساکین و زید کے  
رہائے وصیت ہو تو یہ چار امور میں پس تنائی کے چار حصہ کے جادین پھر زید کو اسکا حصہ دیا جاوے اور باقی میں  
حصہ ان میں سے جو کو موصی نے مقدم بیان کیا ہو اسکو مقدم کیا جاوے۔ و یقسم علی عدد القرب ولا یجعل  
ما جمیع کو حصہ واحد۔ اور قربات کی تعداد پر تقسیم ہونا چاہیے اور سب قربات کو یعنی وصیت واحد نہیں  
کیا جائیگا۔ مثلاً لکھا کہ میرا تنائی مال حج و زکوٰۃ و کفارات اور زید کے واسطے ہو تو تنائی کے چار سهام کے جاوے  
رک۔ اور یہ انکو کہ تینوں جہات قرب کو ایک شمار کیا جاوے اور زید کو دوم حتیٰ کہ دو ہی حصہ ہوں۔ بلکہ چار شمار ہوں  
م۔ لانہ ان کان المقصود بجمیعہا رضا اللہ تعالیٰ فکل واحد فی نفسہا مقصود فینفرد لکما یفرد و یصل  
الادبیین۔ اسوائے کہ اگر ان سب سے رضا الہی عزوجل مقصود ہو تو ہر قرب بذات خود مقصود ہی پس وہ  
علحدہ شمار ہوگی جیسے آدمیوں کی وصیتیں علحدہ علحدہ شمار ہوتی ہیں۔ پس۔ کیونکہ اگر فقرار و مساکین و زید و بکر و  
خالہ کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک کو منفرد کر کے پانچ شمار کرتے حتیٰ کہ سب کے واسطے پانچ سهام کرتے  
میں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے واسطے وصیت سے صرف ایک ہی امر یعنی رضا الہی عزوجل مقصود ہو اسی طرح  
و جوہ قربات سے بھی مقصود اگرچہ رضا الہی عزوجل ہو لیکن جن وجوہ کا نام یا ہر ایک منفرد شمار کیا جائیگا۔ قال  
سن اوصی بحجۃ الاسلام اجماعاً عنہ رجلا من بلدہ فہج را کما۔ اگر ایک شخص نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی میری  
طرف سے حج اسلام کرایا جاوے تو نافذ کرنے والوں پر واجب ہو کہ ایک مرد کو موصی کے شہر سے حج کرا دیں جو سوار ہو  
حج کرے گا۔ پس۔ جبکہ بیت کا تنائی مال اسکے واسطے کافی ہو یا ورنہ اپنی طرف سے ویدین۔ لان الواجب لہ  
الحج من بلدہ۔ اسوائے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکے شہر سے حج واجب ہو۔ پس۔ اسکے شہر ہی سے سوار ہو  
حج کرے جائیگا۔ ولہذا یجوز فی سن المال بالکفۃ من بلدہ۔ اور اسی وجہ سے حج کی وصیت نافذ کرنے میں مال  
تنائی اسقدر ہونا مستحب ہو جس کے شہر سے حج کرنے کو کافی ہو۔ پس۔ جب اس وصیت کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ بالبلد



معلوم ہوا کہ حج کرنا موسیٰ کے شہر سے واجب ہے۔ والوصیۃ لا دار ما ہو الواجب علیہ سور وصیت تو اسی حج کے ادا کرنے کے واسطے ہے جو اس پر واجب ہے۔ پس اسی کے شہر سے حج کرایا جائیگا تاکہ وہ اس پر واجب تھا اسکی ادائیگی بلا وصیت ہو۔ واما قال را کبلا لانه لا یلزمہ ان یحج ما شیتا۔ اور یہ اس واسطے کہا کہ وہ سوار ہو کر حج کرے گا کہ وہ موسیٰ پر بیدل حج کرنا واجب نہیں تھا۔ کیونکہ حج فرض ہونے کے واسطے زاد و راحلہ کی قدرت شرط ہے۔ فانصرف الیہ علی الوجہ الذی وجب علیہ۔ حج کرنے والے کی جانب بھی اسی طریقے سے راجع ہوا جیسے موسیٰ پر خود واجب ہوا تھا۔ یعنی جیسے موسیٰ پر سوار ہو کر واجب ہوا تھا اسی طریقے سے حج کرنے والے کے لیے بھی سواری دی گئی کہ اُس کے شہر سے سوار ہو کر حج کرے۔ یہ اس وقت کہ خرچہ کافی ہو۔ قال فان لم تبلغ الوصیۃ اتفقہ اجموعہ من حیث تبلغ۔ پھر اگر وصیت کے واسطے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اسکا تھائی مال اس قدر نہیں کہ اس کے شہر سے سوار ہو کر حج پورا کرے تو نافذ کرنے والے اسکی طرف سے جہان سے پہنچے ہوئے حج کرایہ دین سے غنا لکھو سے ایک شخص سوار ہو کر حج کو جاوے تو نفقہ کافی نہیں ہوتا اگر گزبھی سے کافی ہوتا تو وہی سے ایک شخص کو بھیج کر حج کرایہ دین کی جانب سے حج کرے۔ و فی القیاس لا یجوز عنہ۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ بیت کی طرف سے حج نہ کرایا جاوے۔ لانه امر بحجۃ علی صفتہ بعد منا ہا لہ غیر انا جو زناہ لا نالعلم ان الموسی قصہ تنفیذ الوصیۃ فلیجب تنفیذہ ما امكن و امكن فیہ ما ذکرناہ و ہوا اولیٰ من ابطالہا۔ اس واسطے کہ اس نے حج کی وصیت ایسی صفت کے ساتھ کی جو اس مال میں ہم نہیں پاتے ہن رہا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت (ادائین ہو سکتا) لیکن بنی قیاس مذکور چھوڑ کر وصیت مذکورہ کو جائز رکھا کیونکہ ہم جانتے ہن کہ موسیٰ نے وصیت مذکورہ کے نافذ کرنے کا قصد کیا ہے (خواہ بصفت مذکورہ ہو یا نہ ہو) اور خاص اسی صفت کا قصد اس طرح نہیں کیا کہ بصفت میں کچھ نقص ہو تو وصیت رد کی جاوے (تو جہان تک ممکن ہو اسکی وصیت نافذ کرنا واجب ہے) اور ممکن ہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی یعنی جہان سے پہنچے ہوئے دین سے کسی آدمی سے حج کرایا جاوے کہ نفقہ بسکے پاس پہنچے جاوے اور یہ بات اس وصیت کی بالکل سیٹ دینے سے بہتر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ بیت نے عتق غلام کی وصیت کی کہ سودم اگر ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے حالانکہ سودم سے ایک درم کم ہوا تو تنہ بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہما کہ جس صفت کی وصیت تھی وہ نہیں رہی تو وصیت باطل ہے حالانکہ یہی بات یہاں موجود ہے پھر تنہ اسکو کیوں جائز کہا ہے۔ یہ کہ۔ وقد فرقتا بین ہذا و بین الوصیۃ بالعتق من قبل۔ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں فرق رکھا ہے۔ وجہ فرق بیان نہیں کی اور وجہ فرق واستتر قلایہ اعلم یہ ہے کہ عتق ایک نفل خیرت ہے نہ صدقہ ہے اور جب وصیت عتق نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اسکے وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور یہ دونوں یکساں ہیں اور آخر قول ابو حنیفہ رحمہما کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے تو وصیت حج نافذ نہ ہونے کی صورت میں یہ مال محض صدقہ رہ جائیگا حالانکہ حج اس سے بہتر ہے لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ یہ تو سترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا نا حفظہ و استدلالی اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن خرج من بلدہ حاجا۔ جو شخص اپنے وطن سے حج کر لے کے قصد سے نکلا۔ اور تجارت وغیرہ کسی دوسرے امر کا اصل ارادہ نہیں تھا۔ فمات فی الطريق و اوصی ان تجع عنہ۔ پس راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے۔ پس تو کہاں سے حج کرایا جائیگا۔ اس میں اختلاف ہے در صورتیکہ وہ حج ہی کے لیے صلی قصد سے نکلا تھا۔ حج عنہ من بلدہ عند ابی حنیفہ و ہو قول زفر رحمہ۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکے وطن سے حج کرایا جاوے اور یہی زفر رحمہ کا قول ہے۔



اور یہ قیاس اس لیے اس مقام پر اسٹان چھوڑ کر قیاس پر متون میں جزم کیا گیا۔ وقال ابو یوسف ومحمد بن  
 حجاج عنہ من حیث بلغ استخفافاً۔ اور امام ابو یوسف ومحمد بن حجاج نے فرمایا کہ دلیل استخفاف وہاں سے ہے  
 کرایا جاوے جہاں تک وہ پہنچ چکا ہو۔ یہ تو مسئلہ خود حاجی کے راہ میں مرنے کا تھا اور اگر ایک شخص  
 اپنے وطن میں وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے پھر اسکی طرف سے زید بھیجا گیا اور رہا  
 میں مر گیا اور مال اسقدر باقی رہا کہ دوسرا بھیجا جاوے تو دوسرا کہاں سے بھیجا جائیگا۔ فرمایا کہ۔ علی ہذا الخلاف  
 اذا مات الحاج عن غیرہ فی الطريق۔ جب دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راہ میں مر گیا ہو تو پہن  
 بھی ایسا ہی اختلاف ہو۔ کہ امام ابو حنیفہؒ اور زفر رحمہ کے نزدیک وطن سے وصاحبین کے نزدیک جہاں تک  
 زید پہنچ چکا ہو وہاں سے دوسرا بھیجا جاوے۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ اور عمار اختلاف یہ کہ وطن سے  
 وجوب حج تھا تو اس کے بعد جسقدر راستہ سے قطع کیا یہ شمار ہو چکا یا نہیں۔ لہذا ان السفر بیتہ الحج وقع قریب  
 و سقط فرض قطع المسافۃ بقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدأ من ذلک المكان کاہن بلکہ  
 صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفر حج کی نیت سے صادر ہوا تھا یہ قریب و طاعت واقع ہوا نہ اسی کے مدد حج کی  
 سافت طر کر کے کا فرض ساقط ہوگا اور بقدر سفر کے اسکا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل سے واقع ہو گیا پس بلکہ  
 کونے کے لیے اسی جگہ سے شروع کر لیا کہ یا شخص بہین کے رہنے والا وہاں سے ہے۔ بخلاف سفر التجرۃ  
 کا نہ لم یقع قریب فی حج عنہ من بلدہ۔ بخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کچھ طاعت فریضہ نہیں واقع ہوا  
 تو اسے شہر سے حج کیا جاوے۔ یعنی اگر سفر کے قصد سے جا کر کہیں راہ میں مر گیا تو وہاں کے رہنے والے  
 میں ہوگا بلکہ اسے شہر سے حج کرایا جاوے کیونکہ جسقدر سافت اسے طر کی وہ قریب حج کی سافت طر کرنے میں  
 شمار نہیں ہے۔ ولہ ان الوصیۃ تنصرف الی الحج من بلدہ علی ما قرناہ اداۃ اللہ واجب علی الوصیۃ  
 الذی وجب واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت مذکورہ ذمہ موافق تقریر سابق  
 کے بومی کے شہر سے حج کرانے کی جانب راجع ہوگی تاکہ حجہ الاسلام جس طور پر فرض ہوا اور اللہ تعالیٰ علم  
 مست۔ حالانکہ سابق میں تقریر گزری کہ حج اسے شہر سے سوار ہو کر کسپر فرض ہوا تھا۔ غایۃ البیان میں کہا کہ  
 حدیث میں سوائے علم تابع فرزند صالح و صدقہ جاری کے باقی بحال آدمی کی موت سے منقطع ہو جاتے  
 ہیں تو حج کا جو عمل شروع کیا تھا وہ تمام ہونے سے منقطع ہو گیا پس اسے وطن سے حج کرایا جاوے انتہی  
 کہتا ہے کہ یہ استدلال محجب ہے کیونکہ حدیث سے انتہائے درجہ یہ ثبوت ہوتا ہے کہ اسکا فعل حج بعد موت کے  
 برابر باقی و جاری نہیں رہیگا حتیٰ کہ اگر وہ تمام کر لیتا تو بھی جاری نہیں رہتا۔ اور یہ معنی نہیں کہ آدمی نے جو عمل خیر کیا  
 جو وہ بعد موت کے باطل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ کچھ خلاف نہیں کہ جسقدر سافت اسے طر کی اسکا ثواب اس کے اعمال میں  
 نکھایا جائیگا۔ و تحقیق جواب یہ ہے کہ حج میں قطع سافت وغیرہ اجزاء میں یا ایک بسیط طاعت ہے تو قول ابی حنیفہ  
 راجع ہے کہ وصیت مذکورہ میں اسے حج کے شروع کرنے میں جو ثواب پایا وہ اس کے ذمہ اعمال میں ہے لیکن طاعت  
 ادا نہ ہوئی اور طاعت یہ تھی کہ وطن سے جا کر ارکان ادا کرے تو اب موافق اسے وصیت کے وطن سے یہ  
 افعال پورے کر لئے جاوے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک اسے اجزائے طاعت میں سے قطع سافت کا فریضہ  
 کچھ ادا کیا وہ ساقط ہو گیا اور اب اس کے ذمہ باقی ہے جسکی وصیت کی ذمہ باقی ادا کرایا جاوے۔ غایۃ البیان  
 اعلم بالصواب۔ م۔ (فروع) جب آدمی کو حج کی استطاعت ہوئی اور ادا نہ کیا حتیٰ کہ مر گیا اور حج کرانے کا



وصیت کر گیا تو اسکے ذمہ فوت کرنے کی تاخیر کا گناہ باقی ہے اگرچہ اداسے حج کا فریضہ شدید بذریعہ وصیت ادا ہو جاوے  
اگر اسنے وصیت بھی نہ کی تو یہ دوسرا گناہ ہے اگرچہ ورفہ قبر غا سکی طرقت سے حج کو ادا دین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

## باب الوصیۃ للاقارب وغیرہم

باب اپنے اقارب وغیرہ کے لیے وصیت کے بیان میں

پہلے معلوم ہو چکا کہ وارث کے واسطے وصیت جائز نہیں ہے۔ اقارب سے مراد وہ لوگ جنکے ساتھ رومی کو قرابت رحم ہے  
اور رشتہ دار عام ہے کہ خواہ رحم کی قرابت ہو یا نہوحتی کہ زوجیت سے رشتہ داری ہو جاتی ہے تو یہ اقارب نہیں ہیں  
جبکہ اتصال رحم نہو جیسے بڑوسی و دوست وغیرہ ہیں۔ قال وسن اوصی بغيرہم۔ اگر کسی نے اپنے بڑوسیوں  
کے واسطے وصیت کی فس۔ یعنی یوں کہما کہ میرا تھائی مال یا حقد جا میرے بڑوسیوں کو دیا جاوے تو تھلاؤ  
کہ بڑوسی کون شخص ہے اور کن کو دیا جاوے۔ جواب یہ کہ اس میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اختلاف ہے فہم الملائقون  
عند ابی حنیفہ رحم۔ پس امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک بڑوسی وہ لوگ ہیں جنکے گھر اسکے گھر سے ملے ہوں گے  
خواہ دروازہ متصل و قریب ہو یا بعید ہو۔ وقال ہم الملائقون وغیرہم فمن لیکن محلة الموصی وجمعہم  
مسجد المحلة و هذا استحسان وقولہ قیاس۔ اور صاحبین رحم نے فرمایا کہ جو لوگ موصی کے محلہ میں رہتے ہیں  
اور محلہ کی مسجد انکو جامع ہوتی ہے سب بڑوسی ہیں خواہ ملاصق ہوں یا نہ ہوں اور یہ استحسان ہے اور ابو حنیفہ رحم  
کا قول قیاس ہے فس۔ یعنی قیاس اسی کو مقتضی ہے جو ابو حنیفہ رحم نے کہا۔ لان الجار من المجاورة وکی  
الملاصقة حقيقة ولذا یستحق الشفعة بهذا الجوار ولانہ لا تعذر صرفہ الی الجمع لیصرف الی اخص المصغر  
وہو الملاصق۔ سولے کہ عربی میں بڑوسی کو جار کہتے ہیں جو مجاورت سے شتق ہے اور مجاورت در حقیقت یعنی  
ملاصقت ہے اور اسی وجہ سے ایسے جوار سے وہ شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (بالاتفاق) اور اسولے کہ جب سب کی جانب  
صرف کرنا مستعذر ہو تو بمنہ اخص المخصوص کی جانب راجع کیا اور یہ وہی جو ملاصق ہوں۔ یعنی جوار مجازی تو عیسے  
محلہ کی راہ سے ویسے ہی گاؤں و شہر و پرگنہ کی راہ سے ہو سکتا ہے تو تعین نہیں کر سکتے اور ایسی صورت میں جب  
عموم غیر محدود ہو تو جو سب سے خاص ہے یہی تعین ہوتا ہے کیونکہ دربیانی خصوصیت بے وجہ ترجیح ہے اور وہ بھی  
معلوم نہیں ہے پس جو یقینی ہے یعنی اخص الخاص اور وہ جار ملاصق ہے اسی پر محمول کرنا لازم ہے۔ یہ تو قیاس کی  
تقریر ہے۔ وجہ الاستحسان ان ہولاء کلہم لیسیمون جیرانا عرفاً۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ محلہ واسطے  
عرف میں سب بڑوسی کہلاتے ہیں سو قہ تاید بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة بجا المسجد الا فی المسجد اور اسکی تائید  
بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک سے ہوئی کہ لا صلوة بجا المسجد الا فی المسجد یعنی مسجد کے بڑوسی کی نماز میں  
مگر مسجد ہی میں فس۔ رواہ الدارقطنی من حدیث ابی ہزیرۃ رضی وغیرہ اگرچہ بقول ابن حجر رحم اسکی کوئی اسناد  
قائم و ثابت نہیں مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول بھی تائید کے  
واسطے کافی ہے کہ جار مسجد کی نماز مسجد ہی میں ہے۔ وفسر وہ کل من سمع النداء۔ اور جار مسجد کی تفسیر علماء نے  
بیان کی کہ جو اذان کی آواز سننے وہ مسجد کا جار ہے فس۔ تو معلوم ہوا کہ جنکو محلہ کی مسجد جمع کرنی ہو سب میں جوار  
ہے کیونکہ یہ ضرور نہیں کہ سب کے مکانات بھی مسجد کے محض ہوں کیونکہ اذان کی آواز سننا بجا ہر موقوف نہیں تو مسلم  
ہوا کہ جوار محلی مراد ہے اگرچہ ملاصق نہ ہو۔ ولان المقصد بتر الجیران واستجابہ فیظم الملاصق وغیرہ الا انہ



لا بد من الاختلاط وذلك عند اتحاد المسجد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی کا مقصود یہ کہ بڑوسیمون کو نفع ہو بخلاف سے اور بڑوسیمون کا نفع ہو بخلاف اسباب اور یہ اسباب (کچھ ملاحظہ سے خاص نہیں بلکہ) ملاحظہ سے غیر ملاحظہ سب کو شامل ہو لیکن اتنی بات کہ باہم اختلاط ہونا ضروری تو اختلاط انہیں بھی مقصد ہونے سے ثابت ہو جائیگا کہ باہم ملکر نماز پڑھتے ہیں حتیٰ کہ اگر محلہ میں چھوٹی چھوٹی دو مسجد ہیں ہوں تو بھی اختلاط باقی سب میں ہوا ثابت ہو۔  
 ع۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ موصی کے گھر سے چاروں جانب دس دس گھر تک ہوا ہو۔ رواہ البیہقی و ضعفہ اور دیگر طرق سے بھی مروی ہو لیکن قابل جہر نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ لہذا شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وما قال الشافعی من ابجوار الی اربعین دار البیہد وما یروی فیہ ضعیف۔ اور جو امام شافعی رحمہ نے کہا کہ چار چالیس گھر دن تک ہو لایہ قول بعید ہے اور جو حدیث اس میں روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے۔ **ف۔** یعنی اسکے رادیوں میں کلام ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر پھر سے نزدیک تو نیاس سے ضعیف حدیث ادلی ہو پھر نئے بیان کیوں خلاف کیا جواب یکہ صحیح قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ضعیف اسناد سے مرفوع روایت کیا گیا ہے وہ سنیہ ہے کہ جوار۔ باعتبار اذان معتبر ہو تو کبیر گھر کی خصوصیت نہیں رہی اور عرفہ دینا س بھی اسکے مطابق ہے تو ہمنے ضعیف کو بقابلہ صحیح کے چھوڑا بقابلہ نیاس کے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قالوا ویستوی فیہ الساکن والمالک والذکر والانثی والمسلم والذی لاں اسم البجاریتنا ولہم۔ شاخ متاخرین نے کہا کہ بڑوسی ہونے میں جو اس محلہ میں ہو خواہ کسی طور پر رہتا ہو خواہ ذاتی مکان میں رہتا ہو خواہ مذکور ہو یا مؤنث ہو خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو سب بڑوسی میں کیونکہ بڑوسی کا لفظ ان سب کو شامل ہے۔ **ف۔** شاید شیخ مصنف رحمہ نے (قالوا) کے لفظ سے موافق عادت کے اختلاف اور ضعف کی جانب اسوجہ سے اشارہ کیا کہ جب اختلاط باہمی بذریعہ حضوری مسجد معتبر ہو تو ذمیون کا شامل ہونا بعید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔  
 پھر اگر اس محلہ میں کسی دوسرے محلہ والے کا غلام رہا کرتا ہو تو کیا وہ داخل ہوگا یا نہیں تو لکھیں گے۔ **و۔** یہ خل فیہ البیہد الساکن عندہ لا طلاقہ۔ غلام جو اس محلہ میں بستا ہو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وصیت میں داخل ہو جائیگا کیونکہ وصیت مطلق ہے۔ **ف۔** پس بقول امام رحمہ اگر موصی سے ملاحظہ ہو تو داخل وصیت ہوگا۔ وعندہما لایدخل لان الوصیۃ لہ وصیۃ لمولاه و ہو غیر ساکن۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اس واسطے کہ اس غلام کے واسطے جو کچھ وصیت ہو وہ اسکے مولیٰ کے واسطے وصیت ہے حالانکہ اسکا مولیٰ بیان نہیں رہتا اور وہ یہ کہ جو زمین غلام خود ہو لیکن غلام کے واسطے کوئی ملکیت نہیں بلکہ ہوال دیا جاوے وہ اسکے مولیٰ کی ملک ہوگا حالانکہ مولیٰ بیان نہیں رہتا۔ قال وسن اوصی لہ صہارہ۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے واسطے وصیت کی۔ **ف۔** اصہار جمع صہر۔ فالوصیۃ لكل ذی رحم محرم من امرأتہ۔ تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے واسطے ہوگی جو اسکی زوجہ کا ذی رحم محرم ہو۔ **ف۔** یعنی اسکی زوجہ کے فرامیون میں سے برودہ مرد جسکی قرابت اسکی زوجہ کے ساتھ ازراہ نسب کے ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ محرم ہو یعنی اسکی زوجہ کو اسکے ساتھ دائمی حرمت ہے جیسے باپ و بھائی و مامون و چچا وغیرہ۔ پس عورت کے لیے قرابتی اسکے شوہر کے اصہار میں اور یہ طرب کا عرفہ اور ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کرتے اور وہ فقط شوہر کے باپ پر حقیقتہ رکھتے ہیں پس مسئلہ مذکورہ پر جلسہ عورت عرب ہے۔ **ن۔** ما رومی ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج صفیہ اعتق کل من ملک من ذی رحم محرم منہا اگر اما لہا و کافوا لیسمون اصہار البنی علیہ السلام۔ اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ زہرہ سے نکاح کیا تو صفیہ زہرہ کے اکرام کے واسطے صفیہ زہرہ کے ہر ذی رحم محرم



جو ملک ہوا تھا آزاد کر دیا اور یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار کہلاتے تھے۔ فتنہ تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ  
 ہر ذی رحم محرم کو صبر کتے ہیں۔ و ہذا التفسیر اختیار محمد رحمہ والی علیہ رحمہ۔ اور اس تفسیر کو امام محمد و ابو حنیفہ  
 نے اختیار کیا، و فتنہ واضح ہو کہ صفیہ بنت حنی بن اخطب شرفاء یہود خبیثہ و نفع خیرین گرفتار ہوئیں  
 اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اپنے واسطے اختیار فرمایا پھر آزاد کر کے اسی آزادی پر نکاح کیا اور یہود  
 کو رہا کر کے بطور کاشتکاروں کے بنائی، جب تک چارین چھوڑ دیا پس صفیہ کے اقارب کو بعفت مذکورہ آزاد  
 نہیں کیا تھا لہذا محققین شارحین متفق ہیں کہ اس مقام پر صفیہ رحمہ کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کے علم سے سہو  
 اور صلہ اب بہ کہ جو بڑیہ بنت الحارث چلیے اور قصہ موافق روایت منازی محمد بن اسحق و مسند احمد و صحیح ابن حبان  
 وغیرہ یہ ہے کہ جو بڑیہ کا والد سردار بنی مطلق تھا جب بنو مطلق پر جہاد ہوا اور قوم فیدیکے کے تو بابر روایت حضرت  
 ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے جو بڑیہ رحمہ قید ہو کر ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ پانچویں بھائی کے حصہ میں پڑا اور انھوں نے  
 اپنے آپ کو مکاتیبہ کر لیا اور یہ عادت بہت لمبی تھی جس پر نظر لگتی تھی۔ بالکل جو بڑیہ رحمہ نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں  
 جو بڑیہ بنت الحارث ہوں اور جو کچھ میرا واقعہ ہوا وہ آپ پر پوشیدہ نہیں ہے اور میں ثابت بن قیس کے حصہ میں  
 پڑی پس میں نے اپنی جان کو مکاتیبہ کر لیا پس میں حضور میں اس غرض سے حاضر ہوئی ہوں کہ اپنے اداسے کما بہت  
 میں حضور سے سوال کروں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا اس سے بھر جا ہتی ہے۔ جو بڑیہ رحمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ  
 اس سے بتر کیا امر ہو فرمایا کہ میں جبری کاتب ادا کروں اور تجھے نکاح کروں۔ جو بڑیہ رحمہ نے کہا کہ جی ہاں۔ آپ نے  
 فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا۔ بالکل جب باہم لوگوں نے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بڑیہ سے نکاح کر لیا  
 تو جبکہ قبضہ میں بنو مطلق سے کوئی قیدی ملک تھا اسے رہا کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ لوگ قباہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے اصہار ہیں۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے کئی عورت اپنی قوم پر ہرکت والی جو بڑیہ رحمہ سے بتر کر  
 نہیں دیکھی کہ ایک تنوگہ لانے والے بنو مطلق کے اسکے سب سے آزاد کیے گئے۔ المانع۔ صحاح وغیرہ لغات  
 میں بھی عام طور پر زوجہ کے خاندان والوں کو اصہار کہا۔ خلیل رحمہ نے اصہار کے سولے انکو ضمن کہنے سے انکار  
 کیا۔ غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمد رحمہ کا قول در باب لغات کے حجتہ یہی ہے کہ ابو علیہ قاسم بن سلام نے غریبۃ  
 میں قول محمد رحمہ سے حجت لی۔ پس لغت موافق نص روایت ہے کہ زوجہ والے اصہار ہیں اور قول محمد رحمہ کہ وہ اس  
 عورت کے ذورحم محرم ہوں۔ حجت ہے۔ تو یہ میں ہے کہ شرط یہ کہ شوہر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اسکی زوجہ  
 موجود ہو باطلان جہی کی عدت میں ہو یعنی اس حالت میں اصہار سخت وصیت ہونگے ادا اگر انقطاع ہو گیا ہو اگر ہم بھی  
 وہ زوجہ تھی تو اسکے ذورحم محرم سختی ہونگے اگرچہ یہ لوگ کسی وقت میں اصہار تھے۔ بالکل اصہار اسکی زوجہ کے ذورحم  
 محرم ہیں۔ و کذا بدخل فیہ کل ذی رحم محرم من زوجۃ لہ سیر و زوجۃ ابنہ و زوجہ کل ذی رحم محرم منہ  
 لان الكل اصهار۔ اسی طرح اصہار کے تحت میں موصی کے باپ کی زوجہ اور اسکے پسری کی زوجہ اور اسکے ہر ذورحم  
 محرم کی۔ جبکہ ذورحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں۔ یعنی جیسے موصی کی زوجہ کے ذورحم محرم اصہار  
 ہیں اسی طرح موصی کے باپ کی زوجات کے ذورحم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے پسری کی زوجہ کے ذورحم محرم بھی  
 سب ذورحم محرم مانند چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی زوجات کے ذورحم محرم بھی اصہار ہیں پس اگر اسے وصیت کی کہ  
 میرا مالی میرے اصہار کے واسطے ہے تو موصی کی زوجہ موجودہ وقت موت و معتدہ رحمی کے ذورحم محرم اور اسکے ہر  
 اقربان محرم کی موجودہ یا معتدہ رحمی زوجات کے ذورحم محرم سب داخل ہونگے چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے زوجہ کے تمام



قید نہ کر صرح فرمائی بقولہ۔ ولومات الموصی والمرأۃ فی نکاحہ اوفی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر یستحق الوصیۃ وان کانت فی عدۃ من طلاق بائن لا یستحقہا لان بقاء الصہر یتبہ بقاء النکاح و ہو بشرط عند الموت۔ اور جب موصی ایسی حالت میں مرا کہ یہ عورت اسکے نکاح میں ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو صہر اس وصیت کا مستحق ہو گا اور اگر موت کے وقت یہ عورت اسکے طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر مستحق وصیت نہ ہو گا اس واسطے کہ صہر ہونا نکاح کے بھاریں ہو اور یہ موت کے وقت شرط ہو۔ خواہ حقیقہ و صورتہ باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے نکاح حقیقہ باقی ہو اگرچہ بعورت طلاق ہو۔ واضح ہو کہ عتایہ میں شمس الائمہ رحم سے نقل کیا کہ صہر کے یہ معنی عرف عرب ہو اور ہمارے عرف میں صرف موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے۔ قسستانی رحم نے کہا بلکہ عرف مشہور یہ کہ صہر فقط خسر ہی جیسے ختن یعنی داماد فقط دختر کا شوہر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ جب شمس الائمہ رحم کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہو تو ہمارے دیار میں بھی قول قسستانی جو نقل کیا ہے معتبر ہونا چاہیے۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی لاختانہ فالوصیۃ لزوج کل ذات رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اختان کے واسطے وصیت کی تو موصی کی فراتی جو عورتیں ذات رحم محرم ہوں ان کے شوہروں کو شامل ہو۔ اختان جمع ختن۔ ہر وہ شخص جسکو رشتہ دامادی حاصل ہو پس محاورہ عرب کے موافق موصی کی دختر و بہن و بھو بھی وغیرہ جسقدر عورتیں ذات رحم محرم ہیں سب کے شوہروں کو شامل ہو۔ و کذا محارم الازدواج لان کل یسمی ختناً۔ اسی طرح ازدواج کی ذرہم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ سب کو ختن کہتے ہیں۔ قبل ہذا فی عرفہم و فی عرفنا لا یتناول الا ازدواج المحارم۔ بعض شائخ نے کہا کہ اطلاق مذکور عرف عرب و کوفہ ہو اور ہمارے عرف میں سوائے محارم عورتوں کے شوہروں کے دوسروں کو شامل نہیں ہو۔ یعنی شوہروں کے ذرہم محرم کو شامل نہیں ہو۔ اور ہمارے عرف میں تو صرف دختر و شوہروں کو داماد کہتے ہیں اور بہن و بھو بھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں پس ہمارے عرف میں سوائے دختر و شوہروں کے کسی کو شامل نہ ہو گا۔ علی ما قالہ القسستانی۔ ویستوی فیہ النحر والبعد والاقرب والابعد لان اللفظ یتناول کلہما۔ اور واضح ہو کہ اس میں آزاد و غلام و نزدیک و دور سب شامل ہیں اس واسطے کہ لفظ ان سب کو شامل ہو۔ پس اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن ہو اسی طرح موصی کے باپ کی بہن کا شوہر ہو یعنی بھو بھی کا تو وہ بھی ختن ہو علی ہذا القیاس۔ اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ قال ومن اوصی لاقاربہ فقیل للاقرب فالاقرب من کل ذی رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو وصیت نزدیک اقرب بھراقرب کے واسطے جو اسکے ذی رحم محرم سے ہو ثابت ہوگی۔ اقارب جمع اقرب نہایت قریب ملتے کہ کہتے ہیں پس اسکی ذی رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ نہایت قریب ملتے دار کو شامل ہو۔ ولا یدخل فیہ الوالدان والولد۔ اور اس میں مان و باب و اولاد داخل نہ ہونگے۔ ہر چند کہ یہ لوگ زیادہ قریب ہیں لیکن عرف میں انکو اقارب نہیں کہتے ہیں لہذا وصیت مذکورہ انکو شامل نہیں ہو۔ اور اقارب لفظ جمع ہے لہذا فرمایا۔ ویکون ذلک للثمنین فصاعدا۔ اور یہ وصیت واسطے دو یا زیادہ کے ہوگی۔ یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جتنے ہو سب شامل ہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ جو مذکور ہوا سب امام ابو حنیفہ رحم کا مذہب ہے۔ و قال صاحبہ الوصیۃ لکل من ینسب الی اقصیٰ اسلم فی الاسلام۔ اور امام ابو یوسف و مجرہم نے کہا کہ یہ وصیت بلفظ اقارب اسکے تمام قریبیوں کے واسطے ہوگی جو اسلام میں اسکی انتہائی جد اعلیٰ کی جانب منتسب ہوں یا



ف۔ مثلاً نے اختلاف کیا کہ اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ وہ اول اب اسلم وہ اول اب جو اسلام لایا۔ یعنی موسیٰ کے آباء میں جو سب سے اعلیٰ اسلام لایا وہ اسلام میں ہکا انتہائی جد اعلیٰ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اسلام کا ضرور نہیں ہے خواہ اسلام لایا ہو۔ اول اول اب اور ک الا سلام وان لم یسلم۔ یا زمانہ اسلام میں جو اسکا اعلیٰ پر گزرا اگرچہ وہ مسلمان نہ ہوا ہو۔ پس یہاں اس عبارت کے یہی دو معنی ہو سکتے ہیں۔ علی حسب ما اختلف فیہ المثلح۔ بنا برائے جو اس عبارت کے معنی میں مثل نے اختلاف کیا ہو۔ پس اول قول پر حاصل ہوا کہ موسیٰ نے جو وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ بتائی ہو جو حقہ اس کے قریبی موسیٰ سے لیکر اس کے جد اعلیٰ تک جسے اسلام قبول کیا ہو پائے جاوین سب داخل ہیں خواہ کہیں ہوں بشرطیکہ زندہ ہوں۔ اور بنا بر قول دوم کے موسیٰ کا جو جد اعلیٰ کہ ایسے وقت میں گزرا جب اسلام کا زمانہ ہو چکا ہو اگرچہ وہ مسلمان نہ ہوا ہو سو وقت تک و ان میں سے جو زندہ ہوں سب ستم ہوں گے۔ اور فرق مٹائی ہوں ظاہر ہو گا کہ شلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اس وقت زید کا جد اعلیٰ شلاً خالد موجود تھا مگر وہ اسلام نہیں لایا تو قول دوم پر اسکی اولاد و فروعات سب قریبیوں کو زید کی وصیت میں استحقاق ہے اور بعد خالد کے خالد کا لیسر بکر مسلمان ہوا اور وہ زید کا جد اعلیٰ ہو تو موافق قول اول کے صرف بکر کی اولاد و فروعات اس وصیت کے مستحق ہوں گے۔ وفائدۃ الاختلاف تطہرت اولاد ابی طالب فائدہ اور ک الا سلام ولم یسلم۔ اور تحقیقاً اس اختلاف کا فائدہ تو ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہو گا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا مگر مسلمان نہیں ہوئے۔ ف۔ ابی طالب بن عبد المطلب جنہوں نے بعد عبد المطلب کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش میں جذبہ بیخ کیا لیکن بعد ظہور نبوت کے خود اسلام نہیں لائے ہر جہہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوشش فرمائی لیکن انکار کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر نہایت غمگین ہوئے اسی واسطے کہا گیا کہ اگر جذب قلبی و ہمت موثر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کون بڑھ کر ہو سکتا ہو حالانکہ ابو طالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی موثر نہ ہوئی۔ پھر ابو طالب کی اولاد میں سے حضرت علی و جعفر اسلام لائے ابی طالب و عقیل نے جو وقت وفات ابو طالب کے اسلام نہیں لائے تھے ابو طالب کی میراث بالی۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی کنز کی میراث سب عقیل نے لی اور تمام سے واسطے کچھ چھوڑا نہیں ہے پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے۔ یا بھلا اگر ابو طالب کی اولاد میں سے بعد زمانہ و زمانہ کے اب کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو قول اول پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسکا اعتبار ہے پس اولاد علی رضی اللہ عنہ یا اولاد جعفر و غیرہ میں سے جو جو اپنے جد اعلیٰ تک معتبر ہو گا اور بنا بر قول دوم کے ابو طالب کی کل اولاد داخل ہونگی۔ یعنی شلاً علوی نے وصیت کی تو قول اول پر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد داخل ہے اور قول دوم پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی داخل ہے۔ پھر واضح ہو کہ صاحبین کا خلاف یہاں کئی طور پر ہے از ا بطل بلکہ اقرب ہوتا امام رحمہ کے نزدیک مجتہد اور صاحبین کے نزدیک نہیں بلکہ بعد بھی داخل ہے۔ از ا بطل یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک دی رحم کا محرم جو نہایت بڑا شلاً موسیٰ کی چھوٹی یا چچا ہو اور صاحبین کے نزدیک صرف رحم چاہیے اور محرم شرط نہیں ہے پس بچا کی اولاد صاحبین کے نزدیک داخل ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں داخل ہے۔ لہذا ان القریب مشتق من القرابة فیکون اسما لمن قاست بہ منتظم بحقیقۃ مواضع الخلاف۔ صاحبین رحمہ کی دلیل یہ کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے تو جبکہ ساتھ قرابت قائم ہو اسکا نام قریب ہو گا پس اپنی حقیقت کے ساتھ اسم مذکور مواضع خلاف کو شامل ہے۔ یعنی خواہ قرابت محرم ہو یا غیر محرم ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہے۔







اسلام میں انتہائی بعد اعلیٰ سے سفید اور شاخی رہنے کے نزدیک سب سے قریب درجہ سے سفید و حسنہ علیہ السلام  
 خلق قرابت کا جب اعتبار نہیں رہا تو دل سے سفید ہو گا حتیٰ کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک  
 جہان کے لوگ داخل نہیں ہیں بلکہ والدین و اولاد نہیں داخل ہیں اور واسطہ جسکو واسطہ وصیت نہیں یعنی وہ  
 داخل نہیں ہے پس دلیل سے امام رحمہ اللہ کیا کہ اقرب بقدم ہیں اور غیر عرم قرابتی داخل نہیں ہیں۔ م۔ م۔ م۔  
 ظاہر اور اوچے میں دادا اور چھوٹے داخل ہیں اور کہا گیا کہ داخل نہیں ہیں اور مبالغہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ جو اور اختیار  
 میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ مبطون میں بنا بر قول صاحبین رحمہ اللہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے وقت میں آدمی کے قرابتی جو امام  
 کے جہا علی کی جانب منسوب ہوں کثرت کے ساتھ نہیں ہونے تھے اور ہمارے زمانہ میں بہت کثرت ہو گئی ہے۔  
 یہاں تک کہ (مثلاً علی فاذا لوزن کا حضرت علی رضی اللہ عنہ تک) شمار محال ہے اب ایسی وصیت ہو قرابت میں  
 وہ ہمداد تک اور مان و نانی و پر نانی تک قرابتیوں کو شامل ہوگی اور اس سے زیادہ متجاوز نہیں ہوگی۔ نہ ہی۔ ک۔ م۔ م۔  
 امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر یہ شکل پیش نہیں آتی کیونکہ امام رحمہ اللہ اقرب کا لفظ فرماتے ہیں۔ م۔ م۔ م۔ قال واذا اذ  
 لا قاربہ ولو کان و خالان فالوصیۃ لہم عندہ اعتبارا لا قارب کما فی الارسل وعندہما مہم اربابہ  
 اولہا لا یعتبر ان الاقرب۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے (انتہائی مال کی) وصیت کی حالانکہ اس کے قرابت  
 میں (نقص) دو چھا اور دو مامون موجود ہیں (اور اس کے سوا کسی نہیں ہے) تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک میراث کی طرح  
 سے یہ وصیت بھی نقص سے دو ذن جہا میں نصف نصف ہوگی (اور مامون محروم ہونگے) کیونکہ امام رحمہ اللہ اقرب کا اعتبار  
 کرنے ہیں اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک ان چاروں میں چار ٹکڑے ہو گئے کیونکہ صاحبین رحمہ اللہ اقرب کا اعتبار نہیں  
 کرتے ہیں۔ مترجم نے فقہ کی فقہ اس واسطے لگائی کہ صاحبین کے نزدیک جیسے اقرب کا لفظ نہیں اسی طرح کچھ  
 عرم کا بھی اعتبار نہیں پس سولہ کے دو کوئی موجود ہو وہ بھی شریک ہو گا۔ اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ بتا بر اصل مذکورہ  
 کے فرع ہے اور چونکہ اقارب کی کثرت جمع دوہو تو وہ ذن جہا کل وصیت کو بے بیگ۔ ولو ترک عا و ظل لین  
 ظلم نصف الوصیۃ والنصف للخالین لانه لا بد من اعتبار معنی الجمع و ہوا لانتان فی الوصیۃ کما فی  
 المیراث۔ اور اگر موصی نے لفظ ایک چھا اور دو مامون چھوڑے تو چھ کے واسطے نصف وصیت ہوگی (کل ہنر کی  
 اگرچہ وہ اقرب ہے) اور باقی نصف اس کے دو ذن مامون کے وہاں برابر ہوگی اس دلیل سے کہ لفظ اقارب میں  
 معنی جمع کا اعتبار ضروری ہے اور جمع یہاں وصیت میں بھی میراث کی طرح دو عدد ہی ہے۔ حالانکہ چھ مامون واحد ہے  
 و اسکو نصف دیگر باقی بعد چھ کے جو اقرب ہوں انکو رجحان سے حتیٰ کہ اگر مامون ایک ہو اسکا ایک قرابتی دیگر ہو تو  
 یکساں ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک چھا اور دو مامون میں تین ہائی ہوگی۔ پھر امام رحمہ اللہ کے نزدیک چھا اور دو ذن  
 مامون کا استحقاق مذکور اس وقت ہو کہ موصی نے لفظ جمع لینے اقارب کے ساتھ وصیت کی ہو۔ بخلاف ما اذا وصی  
 لہ فی قرابتہ حیث یکون للعلم کل الوصیۃ لان اللفظ للفر د فیہما واحد کلہا اذ ہوا لا قارب۔ یہ لفظ  
 اس کے اگر اپنے قرابتی کے واسطے وصیت کی مثلاً کہ اگر میرا انتہائی مال میرے قرابت واسطے کے واسطے میرا صاحب قرابت  
 کے واسطے ہو تو ایسی صورت میں کل وصیت اس کے چھا کو ملے گی اس واسطے کہ لفظ مذکور دو ایک فرد پر صادق ہو پس  
 ایک ہی کل وصیت ہے جائیگا کیونکہ چھا ہی سب سے اقرب ہے۔ ام چھ سے چھ لواء دو مامون ہوں یا  
 زیادہ و مختلف قرابتی ہوں کسی کو نہیں ملے گا اور یہ بنا بر قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ ولو کان لہ علم واحد قل نصف  
 اسکو لہا ہوا۔ اور اگر اسکا ایک چھا ہو تو اسکو کل مال وصیت یعنی تین مال میں سے نصف ملے گا۔ بل مذکور ہوا



و نہ جبکہ وصیت لفظ اقارب ہو کہ نزدیک اقارب کے لفظ میں کمتر ہوتا چاہیے ہیں۔ اگر سوائے ایک جملے کے کسی  
 اور تو چچا کو نصف دیگر بانی کو وارثان میں دیر یا جائیگا۔ و نہ ترک عا و عمہ و خالا و خالہ فالوصیۃ للعم و لعمہ منہما باسواء  
 لا ستواء قرابتہما ہی اقویٰ۔ اور اگر اسنے ایک چچا و بھوپھی چھڑی امی کے ساتھ میں ایک امون داخل چھڑی و وصیت  
 بلطف اقارب ہی تو کل وصیت اسکے چچا و بھوپھی کے در بیان سادی یعنی نصف نہ من سرگی کہو کہ چچا و بھوپھی دون کی  
 قرابت برابر ہو اور انکی قرابت بہ نسبت امون و خالہ کے زیادہ قوی ہر قسم۔ تو امون و خالہ محرم ہو گئی سا لگ لگ جادے کہ چچا و  
 بھوپھی میں یہ فرق ہو کہ چچا ارث ہوتا ہو اگرچہ اسوقت میں وارث نہ ہو مگر اور بھوپھی اسکے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہر چچا کو  
 ترجیح ہوتی ہے۔ بلکہ امون کو بھی بہ ترجیح ہو سکتی ہے۔ جواب یہ کہ بیان عصبت ہونے کا خیال نہیں ہے۔ و لعمہ وان لم یکن وارث  
 فی نسخہ للوصیۃ کا لو کان القریب رفیقاً او کافراً۔ اور بھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی، مگر وصیت ذوی الارحام کی وصیت  
 عصبت نہیں ہوتی ہرچہ تاہم وصیت کی مستحق ہوگی جیسے کہ قریب کسی غیر کا نام ہو یا کافر ہو۔ تو وہ وصیت کا مستحق  
 ہوتا ہو مگر چہ وہ وارث نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ وصیت کی صورت میں لہذا وارث ہونے کے ترجیح نہیں ہوگا  
 بظرف قرابت کے ترجیح ہو اور بھوپھی بہ نسبت امون کے قرابت میں قوی ہو اور چچا کے ساتھ سادی ہے۔ پھر اگر  
 ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھوپھی چچا و بھوپھی دون شریک ہو جائیں گے تاہم یہ سب سائل  
 تو لفظ اقارب مع برہن۔ و کذا لوصی لذوی قرابتہ اولاً قرابتہ اولاً سبباً فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلک  
 لفظ جمع۔ اور اسی اقارب کی طرح اگر اسنے اپنے صاحبان قرابت (یا قرابت والون یا قرابتیون) یا اقارب یا نسب والون  
 کے واسطے وصیت کی تو جملہ سائل میں جو اقارب میں حکم ہو ان میں بھی وہی حکم ہوگا اس واسطے کہ یہ سب بھی بر ایک لفظ جمع  
 ہے۔ پس سب سے صورت میں کہ اسکے اقارب یا اقارب یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت و نسب  
 کے الفاظ میں کوئی ذی رحم محرم ہو رہو۔ و لو اعدم المحرم لطلت الوصیۃ لانہا مقیدۃ بهذا الوصف۔ اور  
 اگر محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائیگی اس واسطے کہ وصیت اس وصف کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی بنا بر قول ابو حنیفہ رحمہ  
 کے یہ وصیت اقارب جو اتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے واسطے نہیں ہے بلکہ خاص مقید ہے کہ قرابتی لہا ہو  
 محرم اگر پس محرم کوئی نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائیگی۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر محرم ایسے ہوں جو وارث ہوں تو بھی  
 وصیت باطل ہونا چاہیے لیکن یہ تہائی بھی انکو بر اثبات میں مل جائیگی۔ پھر یہ سب اس وصیت میں کلام تھا و لفظ  
 اقارب یا اسکے مانند مشتق سے ہو۔ قال ومن اوصی لاهل فلان۔ اور اگر کسی نے اہل فلان کے واسطے وصیت  
 کی۔ اور مثال میں فرض کر دو کہ اہل کے واسطے وصیت کی تو اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا۔ فی علی زوجہ  
 عند اخی حنیفہ رحمہ۔ میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ لفظ اسکی زوجہ پر واقع ہوگا۔ تو یہ وصیت زوجہ کی زندگی کے  
 واسطے ہوگی۔ و قال لا یشاول کل من یولم و یتضمم نفقۃ اعتباراً للعرف و ہو یؤید بالنس قال ابن شبرا  
 و اقویٰ یا اہل جمعین۔ اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ اسکا اہل میں باعتبار عرف کے ہر وہ شخص داخل ہو جسکے عیال  
 میں ہو اور اسکا نفقہ انکو ملے ہو اور یہ قول ثوبید بنس قرآن میں چنانچہ استر قیل نے فرمایا و اقویٰ الخ۔ یعنی یوسف  
 علیہ السلام نے اپنے چچا کے عیال کے ساتھ رہا کہ تم اپنے سب اہل بیت میرے پاس آؤ۔ چنانچہ یہ دیکھ کر بعد ازاں  
 خادوم وغیرہ کے سر کو منتقل ہو گئے پس میرے کہ اہل کا اطلاق ان سب پر واقع ہوا۔ ولہ ان اسم الادل حقیقۃ فی  
 الادل و حقیقۃ شریک قول قیلے و سار باہل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ در حقیقت زوجہ کے سنی  
 ہے۔ اس کے واسطے قول الی و سار باہل۔ شاید کہ سنسنی برسی علیہ السلام اپنے اہل کو بیکر دعوت ہوا۔ و منہ قولہم اہل



کہا۔ اور اسی معنی میں عرب کا قول ہے کہ تامل بلبہ کنا یعنی اسنے فلان طہر میں تامل کیا۔ یعنی فلان  
 میں اہل بنایا جائے۔ نہ بد نکاح میں نہ۔ والمطلق یعنی صرف اہل حقیقت۔ اور جو لفظ کہ مطلق ہو وہ حقیقی معنی کی طرف  
 جاتا ہے۔ فسناء در بیان وصیت میں بھی اسنے مطلق اہل فلان کہا تو اہل سے حقیقی معنی یعنی زوجہ رکھی جائیگی۔  
 اسلئے اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ مجازاً زوجہ مع دیگر مرادین نہ الیہ اسرا اذ اہل سے مجازاً سب مراد ہو گئے۔ بالکل  
 اس مقام پر حتی اہل پر یعنی ہر اور قرآن مجید میں دو وزن اطلاق میں مانند دعلے و طعلیہ السلام رب غنی و اہل  
 لون۔ پس ظاہر ہے کہ حضرت و طعلیہ السلام نے صرف اپنی ذات و اپنی زوجہ کے واسطے نجات نہیں مانگی کیونکہ مراد  
 اب سے نجات ہے جو بدیل جواب یعنی قولہ فسناء و اہلہ الامراتہ۔ اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جو بعض نے  
 دیا کہ استثنائہ کے قرینہ سے بیان معلوم ہوا کہ اہل عام ہے۔ یہ جواب ساقط ہے اسولئے کہ دعلے و طعلیہ السلام  
 اپنی قرینہ نہیں ہے اور زوجہ کے معنی میں جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا و قولہ فسناء و اہلہ الامراتہ رحمۃ اللہ  
 علیکم اہل البیت۔ اور رہا قولہ فسناء۔ دکان یا مراد بالصلوۃ و الزکوۃ الیہ۔ یعنی حضرت اسماعیل علیہ السلام  
 اہل کو نماز و زکوۃ کا حکم فرمایا تھا۔ اس میں دو وزن معنی میں لیکن ظاہر معنی عام ہیں۔ مگر جم کہتا ہے کہ یہ سے نزدیک  
 حقیقہ کی تقریر دلیل یہ ہے کہ اہل کا اطلاق بطور خصوص و بطور عموم دونوں طرح آتا ہے اور کبھی اہل باہلہ کسی تعلق  
 کے ایک جماعت پر مطلق ہوتا ہے جہیں زوجیت و عیال داری بھی نہیں ہوتی جیسے اہل القرآن و اہل طاعت  
 فی دہائے و طعلیہ السلام میں حسن ہیں کہ اپنے اہل طاعت کی نجات چاہی اور وہ لوگ اس قوم کا فکری منکر  
 نظر ہیں اور یہی معنی حضرت اسماعیل علیہ السلام کی روح میں ہیں۔ پس جب بدیل کے واسطے اطلاق ہے  
 سب میں اخص زوجہ کے معنی ہیں اور عام غیر محصور تو اسی پر یقین و مدار ہے جبکہ اسنے اہل کو مطلق رکھا اور کسی  
 اسے مقید نہیں کیا۔ ہذا معنی و اہلہ الامراتہ من اوصی الی فلان فہو لائل ربیہ لان الال البقیلہ یعنی  
 ما الیہا۔ اگر کسی نے اہل فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت اسکی اہل بیت کے واسطے ہوگی اسولئے کہ آل وہ  
 جسکی جانب یہ شخص منسوب کیا ہوا ہے۔ فسناء یعنی شہادہ دینے کا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے واسطے ہے دینے والے  
 نے کھرانے والوں کو دیا جائیگا کیونکہ اسی کھرانے کی جانب خالد منسوب ہے اور آل وہ قبیلہ جسکی جانب آدمی منسوب ہو  
 اوصی لائل بیت فلان یدخل فیہ ابوہ و جدہ لان الاب اصل البیت۔ اور اگر دینے والے خالد کے اہل بیت  
 کے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا داخل ہوگا کیونکہ بدیل کو کھرانے کا اصل ہونا ہوگی باپ اور باپ کا  
 اصل وصیت ہے۔ و لو اوصی لائل نسبہ او بحدنسہ فالنسب عبارتہ عن نسب الیہ۔ اور اگر کسی نے  
 النسب کے واسطے یا اپنی جنس کے واسطے وصیت کی تو نسب ایسے شخص سے عبارت ہے جسکی طرف وہ منسوب  
 ہے لیکن نسب مستبرہ ہونا چاہیے کیونکہ آدمی کسی مان کی طرف مجازاً منسوب ہوتا ہے۔ والنسب یکون من جہتہ  
 و۔ اور نسب تو باپ کی طرف سے ہوتا ہے۔ حتی کہ جسکی ان سیدہ ہو اور باپ کوئی دوسری قوم ہو  
 اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔ ان مان کی وجہ سے ایک طرح کی شرافت آجادیگی جسکا اعتبار نسب میں نہیں ہے۔  
 لیکن اگر باپ سیدہ ہو اور ان دوسری قوم ہو تو یہ اپنے باپ کی نسب پر ہے۔ و جئہ اہل بیت ابیہ و بن  
 لان الانسان یخس بابیہ۔ اسی طرح اسکی جنس وہ لوگ بن جو اسکے باپ کے خاندان سے ہیں نہ ان کے  
 آدمی اپنے باپ کے ساتھ خنس ہوتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اسکے باپ کے  
 اسلئے موافق مذکورہ بالا کے اقرب فاقرب ستمق ہونگے اور ان واسطے نفی نہیں ہونگے۔ بخلاف قرابتہ حیث







کے قول کی تلبیک نہیں ہو سکتی ہے۔ دوم یہ کہ انہیں سے محتاجوں کے لیے وصیت قرار دی جاوے اور یہ بھی اس وجہ سے  
 نہیں ہو کہ اسنے لفظ شاپ سے وصیت کی اور اس لفظ میں کوئی معنی محتاجی کے نہیں نکلتے ہیں تو وصیت باطل  
 ہے۔ وثی الوصیۃ للفقراء والمساکین بحسب الصنف الی اثینین منہم اعتبار المعنی الجمع و اقلہ اثینین فی انصاف  
 ہا۔ اور در صورتیکہ وصیت فقیروں و مسکینوں پر واقع ہو تو ہر قسم کے دو آدمیوں پر وصیت نافذ کرنا واجب ہے بلحاظ  
 جمع کے اور صاحبان میں کمتر جمع دو عدد ہی جیسا کہ اسی باب میں گزر چکا ہے بنسب قیاس میراث کے کہ وصیت اسکی نہیں  
 میراث میں کمتر جمع دو ہی تو وصیت میں کمتر جمع دو ہی۔ ولہذا وصی یعنی فلان یا دخل فیہ الاناث فی قول ابی حنیفہ  
 ل قولہ و ہو قولہما لان جمع الذکر یتناول الاناث۔ ہوا کہ بنو فلان کے واسطے وصیت کی تو اس میں عورتوں  
 شامل ہونگی۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول اور یہی صاحبین کا قول ہے اس واسطے کہ مذکورہ کی جمع عورتوں کو شامل ہوتی ہے  
 نہ بات یہ کہ بنو فلان۔ در اصل فلان کے بنون۔ بن اور بنون بیٹوں کو کہتے ہیں جو بیٹیاں اس میں شامل نہ ہونگی  
 شامل ہونگی۔ پس یہاں دو طور پر لحاظ ہے ایک یہ کہ عرب میں بیٹوں پر منحصر کرتے اور بیٹیوں سے نام نہیں چلتا ہے بلکہ  
 نہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے پس اگر فلان سے کوئی قبیلہ وغیرہ کا  
 اعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ فلان کی اولاد میں لڑکے و لڑکیاں ہزاروں موجود ہیں اور یہ سب بنو فلان کہلاتے ہیں تو معلوم ہوا  
 بتات فلان نہیں بلکہ بنو فلان کناسرت اسی جاہلانہ افتخار یا نام چلنے پر مبنی ہے اور عرب کے انساب میں اس طرح بیان  
 روت تھا کہ اول شعب حسین لکھی قبائل بنون جیسے قریش میں سمجھو کہ شعب تو خیر یہ تھا جسکے مختصر میں کئی قبائل ہیں۔  
 بنو قبیلہ کتا ہے اور قبیلہ کے تحت میں عمارہ ہوتے ہیں چنانچہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے تحت میں بطون ہوتے  
 چنانچہ قحطی بطون ہے اور بطون کے تحت میں قحذ ہوتے ہیں چنانچہ ہاشم قحذ میں اور قحذ کے تحت میں نفیل ہوتے ہیں  
 بنو عباس نفیل میں۔ پس تا کی اول شعب سے پہوٹ کر نکلتے ہیں اور حنفی نہیں کہ بعد زمانہ کے بنی عباس بھی کہوٹ  
 گئے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو بنو فلان کے لفظ سے وصیت میں غور کیا جاوے کہ فلان دو حال سے خالی نہیں  
 ایک بڑا گروہ ہو گا یا مثلاً ہمارے محلہ میں جو رہ رہتا ہے اسکی نسبت کہا کہ میرا نہائی مال بنو دیر کے واسطے ہے یا  
 ام ابو حنیفہ کا اول قول اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ بنو فلان کی وصیت میں ہر صورت فلان کے لڑکے و لڑکیاں  
 ل ہیں کیونکہ لڑکوں سے جمع بوجہ لڑکت کو غلبہ دینے کے ہے۔ ثم رجع وقال یتناول الذکور خاصۃ لان  
 حقیقۃ الاسم للذکور و انتظامہ للاناث یجوز و الکلام لحقیقۃ۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ نے قول اول سے  
 یہ کہا کہ لڑکیاں کہ یہ وصیت فقط بیٹوں سے نہ مذکورہ کے واسطے ہوگی کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی تو فقط مذکورہ کے ہیں  
 عورتوں کو شامل ہونا بطور مجاز و حالانکہ کلام مذکور اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا کان بنو  
 فلان اسم قبیلۃ او قحذ حیث یتناول الذکور والاناث لانہ لیس براد بہا اعیانہم اذا ہو مجز و اناتسا  
 یعنی آدم۔ برخلاف اس کے اگر بنو فلان کسی قبیلہ یا قحذ کا نام ہو کہ اس صورت میں یہ لفظ اس قبیلہ یا قحذ کے مردوں و  
 عورتوں سب کو شامل ہو گا اس واسطے کہ اس لفظ سے ان کے ایمان مراد نہیں ہوتے ہیں کیونکہ یہ تو خالی نسبت دینے  
 کے واسطے ہے جسے بنی آدم و بنی آدمی کا لفظ صرف نسبت ہے جس سے جراثیم سے اعتبار ہوا اس سے  
 یہ تصور نہیں ہوتا کہ آدم علیہ السلام کے فلان و فلان و فلان وغیرہ بیٹے بخلاف بنو زید۔ کہ بہر ان زید بطور اعیان مقصود  
 ہوتے ہیں اور جہان خالی نسبت ہوا ان نسبت مقصود ہے کہ اسکی اولاد کو دوسروں سے امتیاز ہو۔ ولہذا یہ دخل فیہ  
 یعنی العاقۃ والموالات و طہارہم۔ اور اسی وجہ سے اس نسبت میں اسکے ملحقہ و ملحقہ المولات و طہارہ

بنو فلان



بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ یعنی مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ ایک غیر محصور جماعت ہے تو انہوں نے جس قدر  
 آزاد کیا تو وہ بھی بنو العباس میں سے کہلا رہے ہیں اسی قبیلہ کی طرف منسوب رہیگا حالانکہ وہ اولاد میں سے نہیں  
 اس وجہ سے کہ آزاد کیا ہوا اپنی ولا کو کسی دوسرے کی طرف نہیں پھیر سکتا ہے اور موالات میں بھی جب بوجہ اسلام  
 موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے خصوصاً جبکہ انکی طرف سے قوم وادوں نے عام  
 طور پر نادان اٹھایا ہو اور حلیف جو قسم سے باہم مددگاری پر جمع ہوئے ہیں اسلام میں اگرچہ حصہ داری کی  
 نہیں لیکن دماء جاہلیت میں جو ملت ہو چکی ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مانی ہیں تو وہ بھی اسی  
 کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نہیں اولاد میں سے نہیں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے  
 ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں جب بنو فلان کے واسطے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلان مذکور کوئی شخص  
 شخص ہو کہ اسکی اولاد محصور ہیں مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں ہیں اور دس پوتے ہیں اور چار بیٹیاں  
 ہیں تو اس صورت میں امام رحمہ کے نزدیک صرف اس کے لڑکے داخل ہیں کیونکہ اعیان مقصود ہیں تو پسر و بیٹی  
 بطور حقیقت ہے اور دوم یہ کہ فلان مذکور کسی قبیلہ کا جد اعلیٰ ہو جسکے تحت میں قوم غیر محصور ہیں تو لڑکے و لڑکی  
 سب شامل ہیں اور صاحبین رحمہ کے نزدیک اول صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ دوم  
 صورت میں امام و صاحبین رحمہ کا اتفاق ہے۔ جواب یہ کہ ان دوسری صورت میں یہ اتفاق ہے کہ لڑکے لڑکیاں  
 شامل ہیں لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اس واسطے کہ جب یہ لوگ غیر محصور ہیں تو تمیک ممکن نہیں ہے  
 فقہاء کی وصیت کا اشارہ نہیں ہے لہذا شیخ مصنف رحمہ نے اول صورت کو وصیت میں رکھا اور اس میں اختلاف  
 بیان کیا کہ صاحبین کے نزدیک مذکور وراثت سب ہیں اور امام رحمہ کے نزدیک فقط مذکور ہیں واسطہ تعالیٰ اعلا  
 قال پھر یہ اختلاف صرف بنی فلان کے لفظ میں جاری ہو سکتا ہے کیونکہ عرب اسی لفظ کو قبیلہ وغیرہ پر بدون لحاظ  
 و بیٹی کے اطلاق کرتے ہیں اور جب قبیلہ معدت ہو تو اختلاف امام و صاحبین ہے کہ حقیقہ بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں کو  
 شامل ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ قال و من اوصی لولد فلان۔ اور اگر کسی نے فرزند ان فلان کے واسطے  
 وصیت کی فتوہ لفظ شمل بنی فلان کے نہیں ہے بلکہ فرزند بالاتفاق بیٹا و بیٹی دونوں کو شامل ہے۔ فالوصیہ  
 منہم والذکر والانثی فیہ سوار لان اسم الولد یقظم الکمل انتظاماً واحداً۔ پس یہ وصیت ان اولاد کے دہیاد  
 مشترک ہوگی اور مرد و عورت اس میں برابر ہونگے (کچھ مرد کو عورت سے زیادہ استحقاق نہوگا)۔ اس واسطے کہ فرزند کا لفظ  
 سب کو ایک ہی شمول سے شامل ہے فتوہ جیسے لڑکا و مرد مستحق ہوگا اسی طرح لڑکی و عورت مستحق ہوگی اور لفظ فرزند  
 میں کوئی اشارہ نہیں جس سے ایک کو دوسرے پر ترجیح سمجھی جاوے۔ و من اوصی لورثۃ فلان فالوصیۃ منہم لذلک  
 شمل حظ الانثیین۔ اور اگر کسی نے وارثان فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت ان سب کو مرد و عورت سے  
 کے حساب سے مشترک ہوگی۔ لانه لما نص علی لفظ الورثۃ اذن ذلک بان قصده التفصیل کما فی المیراث  
 اس واسطے کہ جب موصی نے لفظ وارثان کی تصریح کی تو اسنے بتلایا کہ موصی کا مقصود ویسی تفصیل ہے جیسے میراث میں ہوتی  
 ہے۔ توضیح یہ کہ وارثان میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں ہوتی ہیں پس لفظ مذکور بھی فلان کے کنبہ و  
 مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک ہوتے ہیں تو عورت سے  
 مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک ہوتے ہیں تو عورت سے  
 مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک ہوتے ہیں تو عورت سے  
 مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک ہوتے ہیں تو عورت سے



جہیل و کبیر کرنے والا گنہگار جو بقولہ قناتے خانہ اٹھ علی الدین پیدا نہ۔ پس جب موسیٰ کے اس شرط مذکور سے وصیت کی  
و وصی ہو کر شایاں اس کا قصہ یہ ہو کہ سب کو برابر ملے لیکن ہر کو قسمت سے تعلق نہیں کہہ کر یہ واسطہ قناتے کو معلوم ہو کہ ہم نعمت  
کے مفہوم کا کام پر اعتماد کرینگے کہ یہ دلیل ہو اور احتمال مساوات کا دلیل ہو پس جب دلیل شرعی پر عمل کیا تو گناہ نہیں ہو  
بنحو ان کے جب تمیل کرنے والے نے بلا دلیل سب کو مساوی کر دیا تو گنہگار ہو۔ ملاحظہ جی کہ اگر دو وزن خماون میں سے کسی صاحب  
دلیل قائم ہو تو تمیل غیر ممکن ہوگی۔ و سن اوصی لموالیہ۔ اگر کسی نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی فت حالہ کہ موالی جمع ہوئے  
ہو اور موالی آزاد کرانے والے کو کہتے ہیں اور اس عام کو بھی جو آزاد کیا گیا مثلاً زید ایک وقت میں خالد کا غلام تھا کہ اس کو خالصتہ  
آزاد کر دیا تو خالد موالی یعنی آزاد کرنے والا ہو اور زید موالی یعنی آزاد کیا ہوا ہو حتیٰ کہ اگر زید نے بعد اس کے غلام حاصل کیا جس کا نام زید  
بکرہ اور بکرہ کا آزاد کیا تو زید اس کا موالی یعنی آزاد کرنے والا ہو گیا پس زید میں موالی کے دو وزن معنی جمع ہیں اور ہم فرض کرتے ہیں کہ  
جسے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی اس میں بھی یہی صورت ہو کہ۔ انہو ال عتقتم۔ اس کے چند موالی ہیں جن کو اس نے خود آزاد کیا۔ و  
موال عتقوہ۔ اور موصی کے چند موالی ایسے ہیں جنہوں نے نہ سارا آزاد کیا تھا نہ شتا اس کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے سزا  
پاؤ تھا اور بیٹوں نے ملکر آزاد کیا تو یہاں کسی جانب دلیل قائم نہیں ہوئی کہ آزاد کرانے والے اور مین یا آزاد کر کے ہوئے موالی مرثیہ  
فالوصیہ باطلہ۔ تو وصیت مذکورہ باطل تر بننے تمیل نہیں ہو سکتی۔ و قال الشافعی تہ فی بعض کتبہ ان الوصیۃ لعم جیسا  
اور امام شافعی رحم نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ وصیت مذکورہ ان دو وزن فرق کے واسطے ہوگی فت کہا گیا  
کہ یہی زفر داہم رحم کا قول ہے کہ شتا موسیٰ کے چار آزاد کیے ہوئے ہیں اور چار آزاد کرنے والے ہیں تو وصیت کے  
آئندہ حصے ہونگے۔ اور واضح ہو کہ عبارت صنف رحم محفل ہے کہ شاید مراد یہ ہو کہ علما نے شافعیہ کی بعض کتابوں میں قول  
شافعی رحم اس طرح مذکور ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ کہ فورام شافعی نے اپنے بعض تصانیف میں ایسا بیان فرمایا ہے لیکن یہ  
تصانیف شافعی رحم کا ہی معنی اول ہیں۔ اور قول صنف رحم مفید معنی ثانی کہ۔ و ذکر فی موضع آخر انہ یوقفت حتی تصالحا  
اور دوسرے مقام پر بعض کتب میں شافعی رحم نے ذکر فرمایا کہ مال وصیت روک رکھا جائیگا بیان تک کہ دو وزن فریق  
بہم صلح کریں فت یعنی ہر دو فریق خود صلح کر کے آدین کہ یہ مال ہر کو دیا جاوے کہ یہ ہم دو وزن فریق کے واسطے  
وصیت مشترکہ ہے۔ اور مترجم کتا ہے کہ شاید قول مذکور اس بنا پر ہو کہ ایک لفظ مشترک کو استعمال واحد میں اسکے دو وزن  
معنی میں لینا امام شافعی رحم کے نزدیک جائز ہو۔ ولہ ان الکسم قینا ولہم لان کلا منہم یسمی مولیٰ فصار کلا نفع  
اور امام شافعی رحم کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ ان دو وزن فریقوں کو شامل ہے کیونکہ انہیں ہر ایک کو موالی کہتے ہیں پس یہ  
ایسا ہو جیسے بھائیوں کا لفظ عرف۔ مثلاً زید کے بھائیوں کے واسطے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف بھائی ہیں  
ایک بھائی تو ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرا فقط باپ سے یعنی مائیں مختلف ہیں اور قسیر فقط ماں سے یعنی اسکی ماں  
دوسرا نکاح کیا تھا پس بھائی کا لفظ ان سب پر صادق ہے لہذا زید کے ان سب بھائیوں کے واسطے وصیت ہوگی اور ان  
کچھ خلاف نہیں ہے اسی طرح موالی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب پر صادق ہے تو یہ دو وزن وصیت میں  
داخل ہونگے۔ ولتا ان اجماع مختلف لان اصحابا یسمی مولیٰ النعمۃ والاخر منعم علیہ فصار مشترکا۔ اور ساری  
دلیل یہ ہے کہ حجت مختلف ہے اسول سے کہ ایک فریق کو مولیٰ نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو منعم علیہ کہتے ہیں تو یہ لفظ ان  
دو وزن میں مشترک ہو گیا فت یعنی جسے موسیٰ کو آزاد کیا وہ مولیٰ یعنی ولی نعمت ہے اور جس کو موسیٰ نے آزاد کیا وہ مولیٰ  
یعنی انکو موسیٰ نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے تو موالی ان دو وزن پر مختلف جہت سے بولا جاتا ہے تو  
بوجہ اختلاف معنوی کے معلوم ہوا کہ موالی ان دو وزن معنی میں مشترک ہے۔ برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے اذام



شال ہو تو ایک ہی ہمت سے ان تینوں صحابہوں پر صادق ہو۔ اور فرق یہ کہ بعض لفظوں مختلف اقسام کو بطور اپنے افراد کے شال ہوتا ہے جیسے قرآن اپنے اقسام کو شال ہوا اور آگ کو شال ہوا نہیں یہ مشترک نہیں ہو۔ اور بعض لفظ مختلف معانی کے واسطے موضوع ہوتا ہے جیسے عین معنی آگ کہ چشمہ و آفتاب وغیرہ مشترک ہونے آگ کہ یہ سب اسکا آزاد ہونے اسی طرح بول بھی آزاد کنندہ اور آزاد کردہ کے واسطے مشترک ہو۔ فلاں غلطیہا لفظ واحد فی موضع الاثبات۔ و اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شال نہیں ہوگا۔ یعنی پرسئلہ یہ کہ لفظ مشترک جب استعمال کیا گیا تو کیا اسی استعمال میں اسکے سب معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگر جہ نسبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائیگا تو سوائے ایک معنی کے زیادہ مراد ہونا معدوم ہے جیسا کہ ہول لفظ میں مل بسین ہر کہ شعر کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا حلف لا یکن موالی فلان حیث یشاؤں الا علی والا سفل۔ بر خلاف اسکے جب قسم کھائی کہ فلان کے موالی سے کلام نہیں کرے گا تو یہ البتہ اسکے آزاد کرنے کے لئے اور آزاد کیے ہوئے سب کو شال ہو سلائے مقام انہی۔ اس واسطے کہ یہ مقام نفی ہو۔ حتیٰ کہ اگر کوئی مولیٰ موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائیگا۔ ولاتنافی فیہ۔ اور نفی کی صورت میں دونوں قسم کے مراد لینے میں کچھ منافات نہیں ہوتی۔ کیونکہ دونوں معنی کا جمع کرنا لازم نہیں آتا اور نفی کرنا مختلف بلکہ متضاد چیزوں کا ایک کلمہ سے ممکن ہے حتیٰ کہ جان میں جہ نسبت ہے عین میں اور باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں سب سے اور بیت کی نفی کرنا جہ سے کی گئی پس معلوم ہوا کہ جو لفظ مشترک ہو اسکے معانی میں سے اثبات کرنا ایک استعمال میں ایک سے زیادہ نہیں ہوتا اور نفی کرنا سب معانی کا ممکن ہے لہذا موالی سے کلام نہ کرنے میں دونوں فرق سے نفی ہے پس آزاد کرنے والوں یا آزاد کیے ہوئے جن سے کلام کرے حادث ہوگا اور موالی کو اپنے مال میں غلبہ کرنا بطور وصیت کے دونوں متناہین کو شال نہیں ہو سکتا جب بھی کسی مراد معلوم نہ ہو تو جمیل خیر ممکن ہے۔ مان اگر اسکی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اسنے اپنے آزاد کیے ہوئے بیان کیے تو وصیت انہیں کے واسطے ہوگی۔ ویدخل فی ذہ الوصیت من اعتقہ فی لصتہ والمرض۔ اور آزاد کیے ہوئے موالی کی وصیت میں سب آزاد کیے داخل ہونگے خواہ اسکو وصیت میں آزاد کیا ہو یا مرض میں آزاد کیا ہو۔ کیونکہ ہمد موت مومی کے جب لفظ وصیت کا وقت ہے اسوقت ہر ایک آزاد ہو۔ ولایدخل مدبر وہ واجہات اولادہ لان عقیق ہولار قبیت بعد الموت والوصیتہ لقضات الی حالہ الموت فلا بد من تحقق الکلام قبلہ۔ اور اس وصیت میں اسکی ام ولد باندہ بیان واسکی مدبر ملوک داخل ہونگے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا مومی کی موت کے بعد ہوتا ہے ہر حال میں وصیت تو حالت موت کی جانب معنات ہوتی ہے تو موت سے پہلے یہ نام تحقق ہو جاتا ہے۔ ضرر ہر فن۔ یعنی وصیت کا تحقق وہ ہوگا جو مومی کی موت کے وقت آزاد کیا ہو مومی ہوا ہے جیسا کہ موت سے پہلے اسکی آزادی پوری ہو چکی ہو تو ام ولد یا مدبر جسکی آزادی ہمد موت مومی کے پوری ہوئی ہے کوئی داخل نہ ہونگے۔ دین ابی یوسف انہم یدخلون لان سبب الاستحقاق لازم۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے توادرین ذآ ہے کہ وصیت میں اسکی ام ولد وہ لوگ بھی داخل ہونگے اسواسطے کہ انکی آزادی کا سبب استحقاق بھی لازم ہوتا ہے یعنی ام ولد کے آزاد ہونے کا سبب یہ کہ مومی نے اس باندی کو تحت ین لا کر اپنے بچہ کی مان بایا جس سے جو نیت پیدا ہو گئی اور یہ سبب ایک امر لازمی ہے تو وہ گویا ابھی آزاد ہو گئی لیکن شیع نے مومی کی زندگی تک اسکو استملع دیا کہ حال ہی ہو جاوے اور اسی طرح جس غلام کو یا باندی کو مدبر کر دیا اس سے رجوع نہیں کر سکتا تو دنیا بھر اس سے خدمت لینے کا نفع دیا گیا تاکہ تکلیف ہو ورنہ وہ ابھی استحقاق آزادی ہے اسی وجہ سے وہ ام ولد یا مدبر کو فرحت نہیں کر سکتا ہر دو معلوم ہوا



کہ ان کے آزاد ہونے کا جو سبب ہو وہ لازمی سبب ہو تو ان کو پہلے ہی سے آزادی کا استحقاق ہو تو گویا وہ پہلے ہی سے آزاد ہیں پس وصیت کے مستحقین میں شامل ہونگے۔ م۔ لیکن قول اول اسح ہر کہ یہ لوگ داخل وصیت نہ ہونگے کیونکہ ان کو حقیقی آزادی حاصل نہیں ہوئی کہ ابھی ان کو در حقیقت غلام کہتے ہیں۔ غ۔ ویدخل فیہ عہد قال لہ مولاً ان لم اضربک فانت حر لان العتق ثبت قبیل الموت عند تحقق عجزہ۔ اور وہ غلام اس وصیت میں داخل ہو جائیگا جسکی نسبت موصی نے کہا ہو کہ اگر میں نے تجھ نہ مارا تو آزاد ہو (پھر نہیں مارا یہاں تک کہ مر گیا) اس لیے سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اسکی عاجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی۔ غ۔ کیونکہ شرط یہ تعلیق کے بعد جب موصی نے نہیں مارا تو ابھی حالت ہو گا یہاں تک کہ مارنے سے عاجزی ثابت ہو جاوے اور یہ عاجزی کچھ دیر پہلے موت سے ثابت ہو جاتی ہو تو غلام اسی وقت آزاد ہو گیا پس موصی کی موت کے وقت وہ آزاد ہووے ہر آزاد کے ہونے کے بعد کون کی وصیت میں یہ بھی داخل ہو گا۔ پھر وضع ہو کہ موصی وہ بھی ہوتا ہو جسکو موصی الموالا کہتے ہیں یعنی جو اسکے ہاتھ پر سلمان ہوا اور اپنے کفار و فرامیوں سے شتعلع ہو کر گئے اس سے موالا کر لی چنانچہ کتاب الموالا میں مفصل بیان ہو چکا۔ اور اگر زید نے اپنے موصی الموالا کی وصیت کی تو اسکو طبعی۔ اور اگر اسنے یوں کہا کہ میرا تھالی ال برے موصی کے واسطے ہر حال میں زید کے آزاد کر کے دے موصی نہیں بلکہ ایسے موصی ہیں جنکو اسنے آزاد کیا ہو تو یہی مستحق ہیں جبکہ زید کی موت سے پہلے انکی آزادی ثبوت ہو گئی ہو۔ ولو کان لہ موال واولاد موال و موالی موالا یدخل فیہا مستقوہ واولادہم دون موالی الموالا۔ اور اگر زید کے موصی ہوں اور موصی کے اولاد ہوں اور اسکے موالا موصی ہوں تو موالا کے موصی مستحق وصیت نہ ہونگے بلکہ آزاد کے ہونے موصی وانکی اولاد البتہ داخل وصیت ہیں۔ وعن ابی یوسف انہم یدخلون ایضا واصل شہر کار لان الاکم یتناولہم علی السواء۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہو کہ موصی موالا بھی داخل وصیت ہونگے اور سب قسم کے موصی اس میں شریک ہونگے یعنی سادی حضار ہونگے کیونکہ موصی کا لفظ ان سب کو یکساں شامل ہے۔ لیکن امام محمد رح اس سے انکار کرتے ہیں اور انکا قول وہی اولیٰ ہے۔ و محمد رح یقول ابجہ مختلفہ فی العتق الا لغام و فی الموالی عقد الا التزام۔ اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ دونوں فرق پر اطلاق کی جہت مختلف ہو یعنی آزاد کردہ پر لغام کرتے کی راہ سے موصی کہتے ہیں یعنی لغام کیا ہوا اور موالا دے دے کو البتہ ای عقد کی جہت سے موصی کہتے ہیں۔ غ۔ یعنی موالا کیا ہوا تو موصی کا اطلاق ان دونوں پر مشترک طور پر ہوتا ہے لیکن بیان ترجیح مکن ہے اس طور پر کہ جسکے ساتھ موالا ہو وہ زندگی تک رہی بلکہ زندگی میں بھی اعتبار میں لازمی نہیں ہوتی بلکہ کبھی آخر تک لازمی نہیں ہوتی حتیٰ اگر موصی نے موصی کے واسطے وصیت وغیرہ کی حالت میں شرکت کی ہو تو اسفل کو اختیار ہوتا ہے کہ اسکو چھوڑ کر دوسرے سے موالا کر لے پس عقد موالا لازمی نہیں ہے۔ والا عتاق لازم۔ اور عتاق امر لازم ہے۔ غ۔ حتیٰ کہ آزاد کر کے رجوع نہیں ہو سکتا۔ فکان الاکم لہا حق۔ تو موصی کا لفظ آزاد کیے ہوئے کے واسطے اق وایق عرف میں جب موصی کے واسطے وصیت کی اور موصی کا آزاد کیا ہوا موصی کا موالا موصی کے وجود پر تو وصیت کا استحقاق نقطہ آزاد کیے ہوئے کے واسطے ہو گا۔ ولا یدخل فیہم موصی لغامی۔ اور آزاد کیے ہوئے موصی میں موصی کے موصی داخل ہونگے۔ غ۔ یعنی موصی نے موصی کے واسطے وصیت کی اور زید کے آزاد کیے ہوئے موصی کے وجود پر موصی اور ان لوگوں نے بھی بعد آزادی کے اپنی طرف سے غلاموں کو آزاد کیا ہو تو انکے آزاد کیے ہوئے وصیت میں انکے ساتھ مستحق نہ ہونگے اگرچہ انکی دوا بھی زید کو پہنچی ہو۔ لا فہم موصی غیر حقیقہ۔ کیونکہ



یہ لوگ درحقیقت موصی کے سوا کسی دوسرے کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ موصی کی وصیت مرنے کے بعد  
 کیے ہوئے مگر کون کے واسطے ہے۔ بخلاف موالیہ و اولاد ہم لا نتم فیہوں الیہ باعتبار حق و جبریت۔ برخلاف موصی  
 کے موالی اور انکی اولاد کی کہ یہ سب موصی کی طرف بوجہ ایسے اعتاق کے نسب ہیں جو موصی کے نسل سے پایا گیا ہے۔ اگرچہ  
 اولاد کو اپنے اجداد سے آزاد نہیں کیا لیکن انکا آزاد پیدا ہونا اسی وجہ سے کہ انکے باپ ان کو موصی ہی نے آزاد کیا ہے  
 تو موصی ہی کے اعتاق سے انکا عتق حاصل ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ موصی کے حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود ہو تو موالی کے  
 آزاد کیے ہوئے مستحق وصیت نہ ہوں گے۔ بخلاف ما اذالم یکن لہ موال ولا اولاد الموالی۔ برخلاف اسکے جب موصی کے  
 حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود نہ ہو۔ تو وصیت نہ کرے اسکے موالی کے موالی کے واسطے ہوگی یعنی جنکے موالی سے  
 آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے۔ لان اللفظ لہم مجاز فیصرف الیہ عند تعذر اعتبار بحقیقۃ۔ اس واسطے کہ لفظ موالی موصی کے موالی  
 آزاد کیے ہوئے لوگوں کے واسطے مجاز ہے کہ وہ بھی مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں۔ تو درحقیقت لفظ موالی کے حقیقی  
 معنی کا اعتبار مکن نہ تو اسکے مجازی معنی کی طرف پھر اجاوبے۔ واد اسوجہ سے کہ موصی کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے  
 جبکہ حقیقی معنی مکن نہیں ہیں یا اسوجہ سے کہ مراد بواسطہ خبر ہے تو جہاں تک مکن ہے مراد پوری کی جاوے۔ پھر  
 جان لینا چاہیے کہ موالی لفظ جمع ہے اور وصیت میں میراث کی طرح کثیر جمع دوسرے سے جاری ہوتی ہے۔ ولو کان لہ  
 مستحق واحد و موالی الموالی۔ اور اگر موصی کا حقیقی آزاد کیا ہو صرف ایک موجود ہو اور اسکے آزاد کیے ہوئے موالی  
 کے آزاد کیے ہوئے لوگ موجود ہیں۔ تو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا غریب کی وصیت کی طرح جب مجازاً  
 ہون کی مثال میں گمراہی سے بھی نفع اسکے حقیقی ہونے کو یا جاوے اور باقی اسکے مجازی موالی اپنے موالی کے موالی کو  
 دیا جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ فالنصف لعتقہ و الباقی للورثۃ۔ پس وصیت میں سے نصف تو موالی حقیقی کو  
 دیا جاوے اور باقی اسکے ورثوں کے واسطے ہوگا۔ و۔ کیونکہ ہم حقیقی موالی کے ساتھ میں موالی کے موالی کو جمع نہیں  
 کر سکتے۔ لتقدر اجمع من الحقیقۃ و المجاز۔ کیونکہ مستحق حقیقی اور مستحق مجازی کو جمع کرنا منع ہے۔ یعنی موصی نے  
 موالی کے واسطے وصیت کی لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لے یا مجازی مراد لے اور جو کہ حقیقی موالی موجود ہو مجازی  
 مکتبہ ہوا لیکن حقیقی صرف ایک ہو تو اسکے نصف کا استحقاق ہوا اور باقی کا کوئی مستحق نہیں تو وصیت سے پھر میراث  
 وارث کی میراث اسے ملا یہ خل فیہ موالی اعتقہ امہ او ابوہ لا نتم لیوا بموالیہ لا حقیقۃ ولا محانا۔ اسوجہ سے  
 ہو کہ موالی کی وصیت میں ایسے موالی داخل نہیں ہوں گے جنکو موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو اسواسطے کہ یہ لوگ  
 حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح موصی کے موالی نہیں ہیں۔ پس اگر زید نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی حالہ کر کے  
 کسی کو آزاد ہی نہیں کیا یا آزاد کیا تھا مگر وہ مر گیا اور کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور نہ اسنے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی غیر  
 نسل کے معدوم ہوا لیکن موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ کچھ مستحق نہ ہوں گے۔ اگر کہا جاوے کہ  
 جب زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا تو اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے جو موالی میرے باپ یا بیٹے  
 کے ہیں وہ یا دین تو مجازاً انکو دیا جائے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ وصیت ہر اور وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی  
 معنی پر ہوگا حقیقی غیر مکن ہو گا اور بیان موالی کے حقیقی معنی فاراد میں اور اسی طرح مجازی بھی فاراد میں ہوا  
 کہ جنکو اسکے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی موصی کے موالی نہیں ہیں پس جب لفظ کامل حقیقی و مجازی  
 مدون نہ ہو تو کلام را لجان ہو گیا مگر کہا جاوے کہ باپ یا بیٹے کے موالی سے جب انقطاع ہو تو میراث بھی  
 منقطع ہوگا کہ میراث ملتی ہے تو انقطاع کما اطل ہے۔ صورت یہ کہ شکر زید کے باپ نے کسی کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور



نزدیک اسکا وارث ہے پھر کچھ بھی لاولد مر گیا اور اسکا کوئی وارث نہیں ہے تو کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی تو معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کیے ہوئے کی میراث سے ان کا تعلق نہیں ہے بلکہ باپ کے مولیٰ کی میراث پائی۔ جواب یہ کہ میراث پہلے سے میراث نہیں آتا کہ کلو مذکورہ کا بھی مولیٰ ہے۔ واما مذکورہ میراث فم بالعصۃ ہے۔ اور ان مولیٰ وراثت کی میراث پاتا تو عصیہ ہونے کی وجہ سے اسے میراث کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جسے کسی کو آزاد کیا پھر آزاد کیا ہو بغیر وارث کے مر گیا تو اسکی میراث اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوتی ہے۔ اور اگر آزاد کرنے والا بھی مر چکا ہو تو آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصیہ کو ملتی ہے لہذا زید کے باپ یا بیٹے نے جسکو آزاد کیا تھا اور وہ بے وارث مرا اور صرف زید موجود ہے تو زید کو اسکی میراث کچھ اسوجہ سے نہیں ملی کہ وہ زید کا مولیٰ ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اسکی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے یا آزاد کرنے والے کے عصیہ کے واسطے ہوگی اور چونکہ زید ہی عصیہ ہے تو اسنے عصیہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی۔ بخلاف معتق البعض (الصواب معتق المعتقد۔ ک۔) لانه فیسب الیہ بالولاء والاعتداع بالعتق برخلاف اس مولیٰ کے جسکو موصی کے مولیٰ نے آزاد کیا ہو اسواسطے کہ وہ تولاء کی جہت سے موصی کی جانب منسوب ہوتا ہو وائستہ تعالیٰ اعلم۔ فقہ یعنی موصی کے مولیٰ کا مولیٰ اگرچہ درحقیقت موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں بلکہ اس کے آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہے لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اسوجہ سے ہوتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی تولاء حاصل ہو اور آزاد کیے ہوئے کی تولاء حاصل ہو تو موصی کو اس ذریعہ سے مولیٰ کے مولیٰ کی تولاء حاصل ہو تو وہ مجازاً موصی کا مولیٰ ہے۔ وائستہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب الوصیۃ بالسکنی و الخدمۃ و الثمرۃ

یہ باب وصیت سکونت و خدمت و بھل کے بیان میں ہے۔

یعنی جو چیز کہ بالفعل بطور عین موجود نہیں بلکہ حاصل ہو سکتی ہے جیسے زید نے کہا کہ میری وفات پر اس باغ میں اس سال جو بھل آدن میں نے وہ بکر کے واسطے وصیت کیے یا کہا کہ میری اس باندی باغلام کی یا ایک باندی باغلام کی خدمت ایک سال کے واسطے بکر کے لیے وصیت ہے یا میرے اس مکان کی سکونت اسکیے وصیت ہے۔ قال و يجوز ان یوصی بخدمۃ عبیدہ و سکنی دارہ سنین معلومہ و يجوز بذلک ابداً مختصر میں تو کہ اسے باغلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی شخص کے لیے سالہ اسے معلومہ تک کی وصیت کرنا جائز ہے اور ہمیشہ کے لیے بھی اسکی وصیت جائز ہے فقہ پس جو ارکی دلیل چاہیے پھر اس کے فروع سائل کہ مثلاً غلام کا کھانا پیرا کھانے ذمہ ہے اور مکان کی مرمت کون کرے اور انکی ذاتی ملکیت کس کے واسطے ہوگی اور کیا وہ اس غلام و مکان کو فروخت و منہدم کر سکتا ہے یا نہیں وغیر ذلک۔ لہذا پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے سلطان المنافع یصح تملیکہا فی حالۃ الحیات ببدل و غیر بدل فلذا بعد الامات لِحاجۃ کما فی الاعیان۔ اس دلیل سے کہ منافع ایسی چیز ہیں کہ غیر کو انکا مالک کرنا موصی کی زندگی میں بعوض و بغیر عوض دو وزن طرح درست ہے (جیسے بعوض اجرت کے اجارہ دینا و مفت احسان سے عاریت دینا منافع کی تملیک ہے) پس اسی طرح موصی کی طرف سے اپنی موت کے بعد مالک کرنا بھی جائز ہے کیونکہ یہاں بھی موصی کا احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں جائز ہے فقہ یعنی قیاس مقتضی تھا کہ منافع کی تملیک جائز ہو کیونکہ وہ کوئی موجود چیز نہیں اور اس میں فساد کے وجہ ہیں لیکن شیعہ نے لوگوں کی احتیاج سے اسکو جائز فرمایا حتیٰ کہ اجارہ و عاریت منصوص ہے پس وصیت بھی جائز ہے کیونکہ موصی کو وصیت کی احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں وصیت جائز ہے



تاکہ موصی کو ثواب حاصل ہو چون ہی شافع سے ثواب حاصل ہونے کا نفع عظیم ہے چنانچہ اگر موصی کو مکان سکونت حاصل ہو تو غالباً وہ اجرت سے حاصل کرے پس وصیت سکونت بنو اور عطا سے اجرت ہی بھر غنی نہیں کہ اعیان ذکر دار ثون کی ملکیت ہو جاتی ہیں جبکہ انکی ذات سے حق البیئر متعلق نہوا در بیان مثلاً مکان کی سکونت کی وصیت کی تو اس مکان کی دو حصت ہیں ایک یہ کہ رقبہ مکان میں غیر کافق متعلق نہیں ہے نہ دار ثون کی ملکیت ہونا چاہیے حتی کہ اس میں ہر طرح خدمت وغیرہ کا تصرف کر سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ منفعت مکان سے موصی کو کافق سکونت متعلق ہے تو چاہیے کہ وارث اس میں کچھ تصرف نہ کر سکیں۔ لہذا جسے دو ذون وجہوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا اور شیخ نے فرمایا۔ ہو یکون بموجباً علی ملک فی حق منفعت حتی یتملکھا الموصی لہ علی ملک۔ اور یہ مکان یا غلام اپنی منفعت کے حق میں خود موصی کی ملکیت پر روکا ہوا ہو بیگا در اگر چہ بحق رقبہ وہ دار ثون کا ہو جاوے حتی کہ موصی کو نہ متعلق کی ملکیت خود موصی کی ملکیت سے حاصل ہوگی فن۔ اور موصی ہی کو ثواب ہوگا اور دار ثون کی ملک کو چیز سے یہ منفعت موصی لہ کے واسطے نہ ہوگی جس سے موصی کو کچھ ثواب نہ ہوگا۔

کایستوفی الموقوفات علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الواقف۔ جیسے وقف کے منافع وہ شخص جس پر وقف ہو وقف کنندہ ہی کے حکم ملک پر حاصل کرتا ہے فن۔ پس وصیت میں جو قول ہے کہ اسکی پوری نظیر یہ وقف ہے کہیہ کہ کتاب الوقف میں معلوم ہو چکا کہ اگر دیدنے اپنا گاون بکر و خالہ وغیرہ پر وقف کیا تو رقبہ مذکور خود زمین کی ملکیت باقی ہے حتی کہ بکر و خالہ وغیرہ اسکو فروخت و بیوارہ نہیں کر سکتے ہیں بلکہ انکو صرف حاصلات و شرائط واقف کے ہر کی بھر جب زید مراد لازم آیا کہ یہ گاون اسے ترک چھوڑا تو یہی صورت ہو وصیت مذکورہ میں ہے بیان بھی پیدا ہوئی کہ رقبہ مذکور دار ثون کی میراث ہونا چاہیے لیکن یہ نہیں ہوتا ہے۔ بھراگر وہم ہو کہ اچھا دار ثون کا بیوارہ نہوا لیکن جب رقبہ انکی ملکیت ہو گیا تو بکر و خالہ وغیرہ انکی ملکیت سے حاصلات ملتی رہے تو یہی سختی ثواب ہوئے اور زید خارج ہو گیا تو باوجود مصلحت وہ ہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی سختی ثواب رہتا ہے پس اسنے معنی یہی نکلا کہ منفعت کی راہ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملک پر چلتا باقی ہے اور جن لوگوں کو متعلق و حاصلات ملتی ہے انکو واقف موصی ہی کی ملک حکمی سے اسی کی طرف سے ملتی ہے تب ہی وہ ثواب جمیل کا مستحق ہے پس اس بارہ میں وقف و وصیت باہم نظر فرمیں اور دو ذون جائز ہیں۔ و بجز موقوف و موبدا لکافی العاریتہ۔ اور وصیت مذکورہ خواہ کسی وقت محدود کے لیے ہو یا دائمی ہو ہر صورت مثل عاریت کے جائز ہے فن۔ چہاں متعلق ثواب سے جو از تھا اور محدود تھیک کی نظیر عاریت ہے چنانچہ عاریت میں وہ عاریت کا وقت محدود تک بلا خلاف غنار ہے اور وصیت نظیر عاریت ہے۔ فانہا تخلیک علی اصلہا۔ کہ عاریت ہمارے ہول پر تخلیک شافع ہے فن۔ اگرچہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک منافع کی اباحت ہے اور فائدہ خلاف خود عاریت میں مذکور ہو چکا۔ یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جیسے وصیت منافع یعنی قائم مقامی مطلقہ نہیں بلکہ منافع کی تخلیک ہے یہی عاریت میں جو ہے تو جیسے عاریت ایک وقت محدود تک جائز ہے اسی طرح وصیت مذکورہ بھی محدود جائز ہے اور رہی دائمی وصیت تو اس میں کچھ تردد ہی نہیں ہے۔ باجملہ جیسے اس وصیت کہ بطور تخلیک کے صحیح ٹھہرایا۔ بخلاف المیراث لانہ خلاف فیما ملکہ المورث و ذلک فی عین سقوی و المنفعۃ عرض لایسقی۔ برخلاف میراث کے کہ وہ نیابت و قائم مقامی ہر ایسی چیز میں جو عاریت کی ملکیت میں حاصل ہو جاوے اور یہ بات ایسے ال عین میں ممکن ہے جو باقی رہتا ہو حالانکہ منفعت تو عین نہیں بلکہ عرض ہے جو باقی نہیں رہتی ہے فن۔ تو منافع کی وصیت ہو جانے سے میراث میں خلل نہوا۔ یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث صرف عین مکان و عین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں تو وارث زمین موصی کا قائم مقام خلیفہ ہو گیا اور منافع مکان یا غلام میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعراس میں جو باقی نہیں رہتے ہیں لیے



منفعت کو غیر موجودہ چیز پر پھر خدمت یا سکونت جو حاصل ہو وہ وقتاً فوقتاً حاصل ہوتی و فقار ہوتی جائیگی پس مکان و غلام  
 میں دو وزن یا میں ٹھیک ہو گئیں کہ اگر وہ ذات کے میراث ہیں اور یہی محل میراث ہے اور اگر وہ منافع کے موصی کی ملکیت پر  
 باقی ہو کر وصیت ہیں کیونکہ منافع محل میراث نہیں ہوتے ہیں (قاعدہ) قولہ جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جائے" اشارہ  
 کیا کہ مثلاً زید نے ایک غلام خریدا جس میں خیار شرط ہے پھر زید مر گیا اور خیار ساقط ہوا تو یہ بھی قولہ کہ میں میراث ہے ہو گا کیونکہ مورث  
 کی ملکیت حاصل ہو گئی۔ اسی واسطے یون نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نہایت ہے جو مورث کی ملکیت ہو۔ یا بعد نبوت  
 ہوا کہ سکونت مکان و خدمت غلام کی وصیت محدودہ و غیر محدودہ و دائمی سب جائز ہیں۔ و کذا الوصیۃ بقللہ العبد  
 و المملو لانہ بدل المنفعۃ فاخذ حکمہا۔ اور اسی طرح کرایہ مکان و اجرت غلام کی وصیت بھی جائز ہے یعنی مثلاً کہا  
 کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت دکر یہ زید کو دیا جائے کہ جسے وہ جائز ہے اس واسطے کہ یہ مال ان دو وزن کے منافع کا  
 عوض ہے تو اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم مل گیا۔ فن کہ جیسے منافع کی تلبیک بطور وصیت جائز ہے ویسے ہی عوض  
 منافع کی تلبیک بھی جائز ہے۔ و المعنی لشمکھا۔ اور معنی مذکورہ ان دو وزن کو شامل ہیں فن۔ یعنی جو امر جائز کرنا  
 ہے وہ منفعت اور حاصلات دو وزن کو شامل ہے پس جائز کرنے والا امر یہ کہ موصی کو اپنی عاقبت کے لیے ایسی وصیت  
 کی حاجت ہے تو حاجت ردائی کے واسطے منفعت کی وصیت جائز ہوئی تھی یون ہی اجرت منفعت و حاصلات کی وصیت  
 بھی جائز ہوئی پس استدلال کے ساتھ ثابت ہوا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان کی سکونت  
 کی یا غلام کی کوئی کی یا مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تو جائز ہے۔ قال فان خرجت رقبۃ العبد  
 من الثلث۔ پھر دیکھا جاوے کہ موصی کے تہائی حریکے اسکا غلام کا رقبہ برآمد ہوتا ہے فن۔ یا نہیں پس  
 اگر موصی نے مال کثیر خریدا جسکی تہائی یہ غلام ہے تو۔ یسلم الیہ لیخدمہ لان حق الموصی لہ فی الثلث لا تراحم  
 الورثۃ۔ یہ غلام موصی کے سپرد کیا جائیگا تاکہ اسکی خدمت کیا کرے اس واسطے کہ موصی کا حق صرف تہائی حریکے میں ہے  
 اس سے تجاوز نہیں ہے حالانکہ وارث لوگ اس کے مزاحم نہ ہوں گے فن۔ یا کہا جاوے کہ جب موصی کا حق تہائی  
 کے اندر رہے تہائی تک جو تو دور ہے اس کے مزاحم نہیں ہوتے ہیں کیونکہ سیت کا اپنی تہائی میں اختیار ہے۔ اسی طرح اگر  
 تہائی سے نام نہ ہو لیکن وارثوں نے اجازت دیدی تو بھی موصی کہ یہ غلام دیا جاوے تاکہ اسکی خدمت کیا کرے۔  
 وان کان لا مال لہ غیرہ۔ پھر اگر رقبہ غلام تہائی سے برآمد نہیں ہوتا اس طرح کہ سیت کا سلسلے اس غلام کے کچھ مال  
 نہیں ہے فن۔ حریکے غلام مذکور میں سے دو تہائی وارثوں کا حق ہے اور صرف ایک تہائی میں سیت کی وصیت جائز ہے  
 اگرچہ رقبہ غلام ہر حال میں کل وارثوں کی ملکیت ہے۔ خدم الورثۃ یومین و الموصی لہ یوما۔ تو غلام مذکور تو دور ہے  
 وارثوں کی خدمت کیا کرے اور ایک مذکور موصی لہ کی خدمت کرے سلطان حقہ فی الثلث و حقہ فی الثلثین  
 فی الوصیۃ فی الحین و لا یکن قسمہ البعدا جزا لانہ لا یتجزی فصرنا لے المہایاۃ ایفاۃ المصن۔ اس  
 کہ موصی کا حق صرف تہائی میں ہے اور بیان وہ صرف غلام مذکور کی تہائی ہے اور وارثوں کا حق دو تہائی ہے جیسے وصیت  
 میں میں ہوتا ہے اور غلام کو بطور اجزاء کے باہمنا ممکن نہیں اس واسطے کہ اس کے جو نہیں ہو سکتے ہیں تو لا جاوے مہایاۃ غلبا  
 کی تاکہ دو وزن خرق کے حق ادا ہوں فن۔ پس موصی کو اپنی تہائی کا حق خدمت ایک مذکور یا دو سے اور وارثین باقی  
 دو تہائی کے دو وزن یا دین اور یہ غلام میں اس وجہ سے کہ وہ خود تقسیم نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الوصیۃ بسکنی الدار  
 انما کانت لا تخرج من الثلث حیث یقسم عین الدار انما لا تفلع لانہ یکن القسمہ بالاجزاء و ہو  
 محل للتسویۃ مہما زاننا و زاتنا۔ بر خلاف اس کے اگر سکونت مکان کی وصیت ہو تو جب وہ تہائی کے سے برآمد ہو



و زمین مکان کو زمین حصہ پر تقسیم کر دیا جائیگا تاکہ ورثہ و موصی نہ اختلاف حاصل کریں اس واسطے کہ اجراء سے بچا جائے ممکن ہے اور یہ بظوارہ بہ نسبت مہایات کے زیادہ عدل ہے کیونکہ زمین ذات و زمانہ دونوں طرح سے مساوات ہو جاتی ہے و زمین یعنی ایک ہی چیز کی ذات سے موصی نہ و ورثہ دونوں نفع اٹھاتے ہیں اور دونوں کو اپنے حق میں ایک ہی وقت نفع اٹھانا ممکن ہے اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہیں ہے۔ و فی المہایا یا ہ تقدیم احد ہما زمانا۔ اور مہایا سے زمین و دونوں فرق سے ایک کی تقدیم ہے۔ یعنی چارہ نہیں کہ باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کے واسطے پہلے شروع کیا جاوے یا موصی نہ کے واسطے اگرچہ قرعہ سے ہو پس جو وقت تک ایک فرق نفع اٹھاوے اس وقت تک دوسرا خالی رہیگا پھر جب وہ بارے تو اول خالی رہیگا۔ یہ بظوارہ اس وقت کہ فریقین میں کسی بات پر قرار داد نہ ہو۔ و لو اقسما و المہایا یا ہ سن حیث الزمان یجوز البضالان الحق لہم الاولان الاول و ہوالا عدل اولے۔ اور اگر موصی نہ و وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کا بظوارہ کر لیا تو بھی جائز ہے کیونکہ حق ارتفاع تو انھیں میں منحصر ہے لیکن صورت اول بہتر ہے کہ وہ زیادہ انصاف ہے۔ و لیس للورثۃ ان یمسوا مانی ایدیم من ثلثی الدار و عن ابی یوسف ان لہم ذلک لانہ خالص لہم۔ اور ظاہر الروایہ میں وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان کے قبضہ میں ہے اسکو فروخت کریں (اور یہی قول مالک و شافعی رحمہما علیہما ہے۔) اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اس قدر حصہ مکان انکی خالص ملک ہے۔ اور باقی تہائی کا رقبہ بھی اگرچہ وارثوں کی ملک ہے لیکن زمین موصی کی طرف سے بظوارہ اس طرح ہے کہ اسنے رقبہ و وارثین کی خلافت میں چھوڑا اور حق ارتفاع موصی نہ کو دیا ہے۔ یا بطل سوائے تہائی کے باقی مکان تو وارثوں کی خالص ملک ہے جس سے کچھ تعلق غیر نہیں تو اسکو فروخت کر سکتے ہیں اور یہی امام احمد رحمہ سے منصوص ہے۔ وجہ الظاہر ان حق موصی نہ ثابت فی سکنی جمیع الدار بان ظہر لیت مال آخر و تخرج الدار من اثلاث دیکذا لہ حق المزا حمتہ فی مانی ایدیم اذا خرب مانی یدہ و البیع فیضمن البطلان ذلک فمشوا عنہ۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ موصی نہ کا حق اس کل مکان کی سکونت میں ثابت ہے باین طور کہ میت کا دوسرا مال ظاہر ہو اور یہ کل مکان اس کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو جاوے اور نیز موصی نہ کو وارثوں کی مقبوضہ میں مزا حمت کا حق اس وقت حاصل ہو جائیگا جب موصی نہ کا مقبوضہ خراب و منہدم ہو جاوے اور بیع کرنا اس حق کے مٹانے کو متضمن ہے لہذا وارثوں کو بیع سے نہت کی گئی۔ و لیس فی مانی یدہ کہ موصی نہ کو مکان میں حق سکونت حاصل ہے اور اس پر مکان کی مرمت واجب نہیں ہے کیونکہ کسی حال میں رقبہ کا مالک نہیں ہے پس اگر موصی نہ کے ساتھ وارثوں نے ارتفاع کے لیے بظوارہ کیا کہ مکان میں سے تہائی موصی نہ کو دیا جائے میت کا ترکہ سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ موصی نہ اس تہائی کا مالک ہو گیا بلکہ مرمت ہی معنی میں کہ ہم اور تم اس مکان سے یکساں نفع اٹھاؤں لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ موصی نہ کو حق ارتفاع کچھ اسی تہائی سے خاص نہیں ہے بلکہ مکان مذکور میں سے کسی جانب سے کوئی تہائی ہو اسکو نفع کا استحقاق ہے حتیٰ کہ اگر یہ تہائی اتفاق سے کر جاوے اور جو وارثوں کے پاس ہو وہ سالم رہے تو زمین سے موصی نہ کو ارتفاع سکونت کا حق حاصل ہے پس اگر وارثوں کو اجازت ہو کہ وہ اپنا مقبوضہ فروخت کریں تو موصی نہ کا یہ حق مٹ جائیگا تو ایسے امر کی اجازت نہیں ہوتی جس سے غیر کا حق مٹا ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ موصی نہ نے اس کل مکان سے ارتفاع کی وصیت حق موصی نہ کی تھی تو کل مکان سے ارتفاع کو نہت کا حق صرف موصی نہ کو تھا اور وارثین اس سے خارج ہیں لیکن جب موصی نہ کا اختیار مال ظاہر ہوا جس کی تہائی یہ مکان ہو تو اس وجہ سے وارثوں کو زمین دو تہائی کی



مراعت ہوئی باوجود اسکے عقل پر کہ میت کا فرضہ کچھ ملے لوگوں پر جو جس سے اطلاع نہ تھی اور جو دے لوگ اگر ادا کرتے  
 حتیٰ کہ آپ کل حرکت سے یہ مکان تھائی جو داروں کی مراعت یہ مکان سے بالکلہ مرتفع ہو جائیگی اور کل مکان سے  
 انتفاع کا حق صرفت موصی کے حاصل ہوگا نہ معلوم ہو کہ موصی کے واسطے کل مکان سے انتفاع کا حق ظاہر ہے۔ پس  
 وارثوں کو فروخت کی عبارت دیکھئے میں اس کا حق ظاہر شا جاتا ہے لہذا منتفع ہوا۔ پھر مانع ہو کر حق انتفاع صرف موصی  
 کے واسطے اس کی زندگی تک ہے۔ قال فان كان مات الموصي له عا دالے اور ثقلان الموصي اوجب  
 الحق للموصي له ليستوفي المنافع على حكم فدية۔ پس اگر موصی نہ مر گیا یعنی بعد موت موصی کے کسی وقت موصی نہ بھی  
 مر گیا تو مکان مذکور موصی کے وارثوں کی جانب سے ہوگا (اور موصی کے وارثوں کو حق انتفاع ہوگا) اس واسطے کہ موصی  
 نے موصی کے واسطے حق سکونت دیا تھا تاکہ وہ موصی کے حکم ملکیت پر اس کے منافع حاصل کرے۔ پس وارثوں  
 کے وارثوں کے لیے واجب نہیں کیا تھا۔ فلو انتقل الے وارث الموصي له استحقا ابتداء من ذلک  
 الموصي من غیر مرضاتہ و ذلک لا يجوز۔ پس اگر حق انتفاع وارثان موصی کے کی جانب منتقل ہو کہ موصی کی  
 ملکیت کے حکم پر اس مکان سے منتفع ہوں) تو موصی نہ کا وارث از سر نو اس کو موصی کی طرف سے بدون اس کی رضائی  
 کے منتقل ہو حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ پس موصی کی طرف سے یہ رضامندی باقی نہیں گئی۔ و لو مات  
 الموصي له في حياة الموصي لطلت لان ایجا بہا تعلق بالموت علی ما بینا ہ من قبل۔ اور اگر موصی کی زندگی  
 میں موصی نہ مر گیا تو وصیت باطل ہو گئی اس واسطے کہ وصیت مذکورہ کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر معلق تھا جیسا کہ ہم  
 سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ و لو اوصی بقلیہ عہدہ او دارہ فاستخرد من نفسه او سكنها نفسه۔ اور اگر صورت  
 یہ ہو کہ ایک نے اپنے غلام کی کماٹی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام  
 سے اپنی خدمت لی یا اس مکان میں خود رہا۔ پس حتیٰ کہ اجرت و کرایہ نہیں آیا تو کیا یہ جائز ہے۔ جواب یہ کہ اس میں  
 اختونی و قول ہیں۔ قبل يجوز ذلک لان قيمة المنافع لبعیہا فی تحصیل المقصود۔ بعض منافع (شیع  
 ہو کر اس کے لئے کہا کہ یہ جائز ہے اس واسطے کہ مقصود انتفاع پر آکر کرنے میں منافع کی قیمت بھی مثل عین منافع کے  
 ہے۔ والا منفع اذ لا يجوز لان الغایہ در اہم او دنا یر وقد وجبت الوصیۃ بہا و ہذا استیفاءا لمنافع  
 و ہما متغا یران و متفاو ین فی حق الورثۃ۔ اور مانع قول یہ ہو کہ موصی نہ کے واسطے منافع استعمال کرنا نہیں  
 جائز ہے اس واسطے کہ غلام یا مکان کی حاصلات تو درم و دینار ہوئے ہیں اور انھیں کی وصیت واجب ہوئی ہے اور موصی نہ  
 نے جو کچھ حاصل کیا وہ منافع ہیں حالانکہ درم و دینار میں اور منافع میں یا ہم مغایرت ہے اور وارثوں کے حق میں بھی انتفاع  
 ہر قسم۔ پس وصیت میں تغایر ہو جانا تو ظاہر ہے کہ درم و دینار واجب ہوئے اور موصی نہ نے منافع پائے پس عین  
 وصیت پر ہی ہوئی۔ اور وارثوں کے حق میں تفاوت ہونا اس بیان سے سمجھنا چاہیے کہ شرع میں بیت کے ترک سے  
 اول اس کا قرضہ ادا کرنا واجب ہے پھر ادا سے قرضہ کے بعد جو کچھ بچے اس میں وصیت و میراث جاری ہوئی تو اس میں  
 مذکورہ میں جب وارثوں نے وکالت لیا اور موصی نہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا سکونت  
 کا نفع حاصل کیا تو فرق یہ ہو کہ اجرت و کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا وہ حاصل ہوا بلکہ منافع موصی نہ کے کام  
 آئے حالانکہ فرضہ بیت کی صورت میں تفاوت ہے۔ فانه لو ظہر دین۔ کیونکہ اگر بیت پر فرضہ ظاہر ہوا یعنی بعد از  
 اٹھنوں بھی نہ کہتے تھے برس دو برس بعد کسی نے بیت پر فرضہ کا دعویٰ کیا اور گواہوں سے ثابت کیا حتیٰ کہ وارثوں پر  
 جھوٹون نے ترک لیا یا لازم آیا کہ جلد ترک سے یہ فرضہ ادا کریں تو ان کو موصی نہ کے فعل مذکور سے نقصان لازم ہو گا کہ



موسیٰ کہ اجرت دکر ایہ لٹا ہوا کا آمد تھا کہ۔ یکنہم ادا وہ من الغلہ بالاسر وادمنہ بعد استغلا لہا ولا یکنہ من  
 المنافع بعد استغلا ہا بعینہا۔ موسیٰ کہ سے یہ رہیہ اجرت دکر ایہ کا واپس لیکر اس سے قرضہ ذکر ادا کر کے چھوڑ  
 موسیٰ کہ سے یہ منافع حینہ حاصل کرے انکو واپس لینا ہی ممکن نہیں کہ اس سے ادا کرنا محال ہو۔ پس مدین  
 وجوہ ذکر وہ سے ہی اصح نظر کہ موسیٰ کہ کو غلام دکان کو کر ایہ لٹکا ادا اسکو یہ اختیار نہیں کہ غلام سے خدمت یا مکان  
 سے سکونت حاصل کرے۔ اگر بوجھا جاوے کہ بھلا اسکے برعکس جائز ہو یعنی موسیٰ کہ نے شکر ویر کے واسطے اپنے غلام کی  
 خدمت یا مکان کی سکونت کی وصیت کی تو کیا وہ بجا سے خدمت و سکونت کے انکو کر ایہ پردے سے سکتا ہے کیونکہ اس میں نقصان  
 نہیں نظر آتا جو برعکس میں ذکر ہوا بلکہ مفید نظر آتا ہے۔ جواب دیا کہ۔ لیس للموسیٰ کہ بالخدمۃ و السکنی ان یو اجم  
 العبد او الذار۔ ہمارے نزدیک جس موسیٰ کہ کے واسطے غلام کی خدمت کی یا مکان کی سکونت کی وصیت کی گئی ہو وہ ہمارے  
 نہیں کہ غلام کا جوارہ پر یا مکان کو کر ایہ پردے۔ وقال الشافعی رحمہ ذلک لانہ بالوصیۃ لک المنفعت  
 فیکلک تلک ما من غیرہ ببدل او غیر بدل لانہا کالاعیان عندہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ منفعت کے  
 موسیٰ کہ کو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان کی منفعت کا مالک ہو گیا پس مالک کو اختیار ہوا  
 کہ اسکو دوسرے کی ملکیت میں دے (جیسے جوارہ دکر ایہ پردے) یا بغیر عوض دے (جیسے عاریت  
 ہو) اسلئے کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک یہ منافع مثل اعیان کے ہیں۔ یعنی مانند دم و دینار کے یا مکان و غلام کے  
 منافع بھی موجودات حقیقیہ ہیں۔ چنانچہ اجارہ میں اسکا بیان ہو چکا۔ اگر کیا جاوے کہ جب امام شافعی رحمہ کے نزدیک  
 منافع مثل اعیان کے ہیں تو چاہیے کہ اگر دینے والے کو ایک گھوڑا واسطے سواری کے عاریت دیا تو بکر اسکو بطور عاریت  
 کے خالہ کو دے دے کیونکہ وہ منافع کا مالک ہوا تو دوسرے کو مالک کر سکتا ہے حالانکہ امام شافعی رحمہ سے مستحضر ہو کر مستحضر  
 کو اختیار نہیں کہ دوسرے کو عاریت دے یا لازم آوے گا کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو نسبت  
 میں کہوت اختلاف کیا گیا۔ جواب یہ کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک منافع مثل اعیان ہیں تو وصیت میں جب تلک ہوئی تو  
 انکی تلک بروض یا بغیر عوض جائز ہے کہ موسیٰ کہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے۔ بخلاف العاریۃ لانہا بالاح  
 علی اصلہ و لیس تلک۔ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعی رحمہ کی اصل پر عاریت کہ تلک منافع نہیں بلکہ باعث ہے۔  
 فس۔ یعنی مستحضر کو تسلیم کر دیا کہ اسکی منفعت سے انتقال اٹھاوے اور مالک نہیں کیا تو جب مستحضر مالک ہی نہیں ہوا  
 تو دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا اور باعث و تلک میں ہی فرق ہے لہذا اگر کسی نے دوسرے کی دعوت کی؟  
 گمانے میں سے جو قرار جائے گا وہ ہے اور یہ اختیار نہیں کہ دوسرے کو دے اور اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا یا زہر کو  
 اختیار کر دوسرے کو دے پس حال یہ تھا کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک اصل یہ کہ منافع مثل اعیان ہیں۔ دم و اصل ویک  
 وصیت کے نزدیک تلک منافع ہی ہے ہمارے نزدیک بھی اور عاریت کے نزدیک باعث باعث ہوا ہمارے نزدیک بھی تلک ہی ہے  
 جاری اصل یہ کہ منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو یہ تھا کہ مستحضر دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے جو کہ سیر کے تحت خود مستحضر مالک ہوتا  
 کہ جوارہ پر نہیں دے سکتا۔ اسی سے کل آیا کہ موسیٰ کہ جوارہ پر نہیں دے سکتا جیسے مستحضر میں۔ ایک شخص کہ کہلان الود  
 تلک بغیر بدل مضاف الی ما بعد الموت فلا یلک تلک ببدل اختیار بالاعارۃ فانہا تلک بغیر بدل  
 فی حالۃ الحیات علی اصلہ و لا تلک المستعیر الا جوارۃ لانہا تلک ببدل کما ہذا ہمارے واسطے ہنر  
 یہ کہ وصیت بغیر عوض ملک کرنا جو زمانہ بعد موت کی جانب منفعات ہے تو موسیٰ کہ اسکو بغیر عوض تلک نہیں کر سکتا جیسا قانون  
 اپنے کے کہ عاریت دینا بھی بغیر عوض کے تلک بحالت حیات ہی موافق جاری اصل کے باعث نہیں ہے اور مستحضر کو جوارہ



دینے کا اختیار نہیں کیونکہ اجارہ و بیع و تملیک ہر اسی طرح وصیت کا حکم ہر فن۔ خلاصہ یہ کہ ہنر وصیت مال میں کیا  
 مثل جہ کے پاپا اور وصیت منافع کو مثل عاریت کے پاپا کیونکہ عاریت اپنی حیات میں اپنی چیز کے منافع کا غلام وقت سے  
 غلام وقت تک دوسرے کو مفت مالک کرنا ہے کیونکہ ہمارے اصل پر یہ اباحت نہیں بلکہ تملیک ہر اور وصیت منافع پر کہ  
 بعد موت کے مالک کرنا۔ صرف عاریت و وصیت منافع میں زمانہ حیات اور زمانہ بعد موت کا فرق ہر ورنہ مفت مالک  
 کرنے میں وہ دن برابر ہیں جو جیسے مستغیر کا اجارہ کا اختیار نہیں اسی طرح موصی کہ بھی اختیار نہیں ہر۔ اور کتاب الاموال  
 میں استدلال کیا کہ مستغیر کو عاریت دی تو یہ لازمی عقد نہیں حتیٰ کہ جب چاہے پھیرے اور مستغیر کا اجارہ دینا  
 عقد لازمی ہر تو غیر لازمی اجارہ سے لازمی امر کی اجازت لازم نہیں آتی اور اصل یہ کہ ہر چیز اپنے سے کمتر کی  
 متضمن ہوتی ہر اور اپنے سے اعلیٰ کو متضمن نہیں ہوتی ہر تو عاریت دینے سے اجارہ کی اجازت نہیں ملتی پس  
 اجارہ جائز نہوا اور یہاں موصی کہ کا اجارہ جائز نہونے کے لیے یہ استدلال کیا کہ عاریت دینا مفت تھا اور اجارہ  
 بعض ہوتا ہر تو اجارہ نہیں ہو سکتا اسی طرح وصیت مفت تھی تو موصی کہ اسکو بعض نہیں دے سکتا لیکن وارد ہوتا ہر  
 کہ وصیت و عاریت میں فرق ہر کیونکہ عاریت تو امر لازمی نہونے سے اجارہ لازمی جائز نہوا اور وصیت لازمی ہوتی  
 ہر تو اجارہ لازمی جائز ہونا چاہیے پس قیاس رد ہو گیا۔ جواب یہ کہ اور میں اصل کا کاذب ہوتا ہر اور اصل میں وصیت بھی  
 مثل عاریت کے لازمی نہیں ہر۔ اگرچہ موصی کے عمر جانے سے رجوع نہیں ہو سکتا تو وصیت لازمی ہو گئی۔ و تحقیق  
 التملیک ببدل لازم و بغیر بدل غیر لازم۔ اور اسکی تحقیق یہ ہر کہ جو تملیک بالعوض ہو وہ لازمی ہوتی ہر جیسے  
 بیع و اجارہ و ہبہ بالعوض وغیرہ اور جو تملیک بغیر عوض ہو وہ لازمی نہیں ہوتی فن۔ جیسے عاریت و ہبہ وغیرہ  
 اور اصل مقرر یہ ہر کہ۔ ولا یملک الا قوی بالا ضعف والا کثر بالا قلیل۔ اضعف کے ذریعہ سے اقویٰ کا  
 اختیار نہیں ہوتا اور اقل کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہر فن۔ تو بیان بھی غیر لازمی وصیت کے  
 ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار حاصل نہوگا کیونکہ وصیت غیر لازمی ہونے سے اضعف ہر اور اجارہ ہر وجہ لازمی ہونے  
 کے اقویٰ ہر۔ والوصیۃ تبرع۔ امد وصیت بھی ایک تبرع ہر فن۔ یعنی آدمی ہر وصیت کرنا کسی کے واسطے  
 لازمی نہیں ہر بلکہ عمد اختیار یا احسان ہر چاہے ہر کرے یا نہ کرے۔ غیر لازم۔ لازمی نہیں ہر فن۔ ہر تبرع  
 غیر لازم ہوتا ہر تو وصیت بھی تبرع غیر لازم ہر۔ اگر کہا جاوے کہ وصیت کا نفاذ واجب ہر تو غیر لازمی کیونکہ ہر۔ جواب  
 یہ کہ وصیت نہایت عمد و خلالت ایک تبرع ہر و لازم نہیں ہوا کرتا ہر کیا نہیں دیکھتے ہر کہ وصیت سے رجوع کرنے کے  
 مسائل اور بیان ہر ہر کہ ہن۔ الا ان الرجوع للتبرع لا یغیرہ والمتبرع بعد الموت لا یکن الرجوع فلهذا یقطع  
 لیکن اتنی بات ہر کہ رجوع کرنا صرف متبرع کے اختیار میں ہوتا ہر غیر کے اختیار میں نہیں ہر تو بیان موصی چاہتا ہر  
 کرتا اور وارث وغیرہ سے رجوع نہیں ہو سکتا اور بیان متبرع سے موت کے بعد رجوع کرنا ممکن نہیں ہر تو اسوجہ  
 سے رجوع منقطع ہوگا فن۔ پس اگر موصی زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا پس معلوم ہوا کہ ایک خارجی امر سے یعنی  
 موصی کے مرنے سے رجوع جائز نہا ہر جس سے وصیت بحال ہو رہی۔ اما ہونی وضعہ تغیر لازم۔ لیکن وصیت  
 اپنی اصل وضع میں لازمی نہیں ہر فن۔ پس اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ وصیت غیر لازمی مفت تملیک کو وہ اجارہ  
 ہر بالعوض کی تملیک نہیں کر سکتا ہر۔ ولان المنفعة لیست بالعلیٰ اصلنا۔ اور ہمارے واسطے دوسری  
 دلیل یہ ہر کہ ہماری اصل پر نفعت کچھ مال نہیں ہر فن۔ بلکہ سوال میں دیگر میں اور ان اعیان کے منافع ہر  
 دیگر میں چنانچہ ہر شخص اسکو جانتا ہر۔ پس جب منافع کچھ مال نہیں ہیں تو انکے مال کے عوض مالک کرنا بھی جائز نہیں ہر۔



و فی تملیکہا بالمال احدث صنفہ المالیۃ فیہا تحقیقا للساواة فی عقد المعاوضۃ۔ حالانکہ ان منافع کو مال  
 اجرت کے عوض میں مستاجر کو مالک کرنے میں ان منافع کے لیے مالیت کی صفت پیدا کن لازم آتا ہے اس وجہ سے عقد  
 معاوضہ میں مساوات ثبوت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جب موصی نے انکو مال کے عوض اجارہ دیا تو یہ عقد معاوضہ ہوا اور  
 عقد معاوضہ میں دونوں جانب مساوات چاہیے یعنی ایک جانب مال ہو تو دوسری جانب سے مال ہو کیونکہ معاوضہ  
 کے معنی نفعت میں جابین سے عوض کا مقابلہ و تبادلہ ہے تو مال کا عوض مال ہونا ضروری ہے۔ (۱) اگر عقد معاوضہ ثبوت  
 العینہ ضرورت نہیں ہے اور اجارہ بلا خلاف عقد معاوضہ ہے پس لازم آیا کہ مستاجر سے مال یا قاس کے عوض میں مال دے  
 حالانکہ منافع دیتا ہے تو ضرور ہو کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کرے اور یہ صفت پیدا کرنا ایسے شخص سے ممکن ہے  
 جسکو یہ ولایت و اختیار عطا ہوا ہو پس دیکھا جاوے کہ موصی کو یہ ولایت حاصل ہے یا نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ موصی کو یہ ولایت  
 حاصل نہیں ہے۔ فانما تثبت ہذہ الولایۃ لمن یملکها تبعاً للمالک الرقبۃ اول من یملکها یعقد المعاوضۃ۔  
 کیونکہ یہ ولایت یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کی ولایت فقط دو شخصوں کو ہوتی ہے ایک تو اس شخص کو جو ملکیت  
 عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے مشتری موارث و مال عین کا موصی) اور فقیر جسے صدقہ پر قبضہ پایا ہو نیز مالک  
 یا اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جسے معاوضہ کے عقد سے منافع کی ملکیت پائی ہو۔ جیسے مستاجر وغیرہ۔ پس  
 انھیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ ولایت ہوتی ہے کہ منافع کو مالی صفت دے۔ یعنی مال کے معاوضہ میں  
 اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے۔ حتیٰ یکون مملکاً لہا بالعنفۃ الہی تملکها۔ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے  
 ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا ہو جس صفت پر اسنے ملکیت حاصل کی ہے۔ کیونکہ خود اسنے عین رقبہ کے  
 ضمن میں مال کے عوض منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما  
 اذا تملکھا مقصوداً بغیر عوض ثم تملکھا بعوض کلن مملکاً اکثر ما تملکہ معنی و ہذا لایحوز۔ (۲) کہ اگر اسنے منافع  
 کو خاص مقصود کر کے (بدون ضمن عین کے) صفت حاصل کیا ہو (جیسے منافع کا موصی) پھر وہ چاہتا ہے کہ دوسرے  
 کی ملک میں بالعوض دے یعنی منافع کو اجارہ پر دے تو معنی یہ ہونے لگتا ہے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد  
 کی تملیک کرے حالانکہ یہ امر جائز نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ اس مقام میں انتہائے تدقیق ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ  
 کے واسطے اس مسئلہ میں تحریر دلیل کا دوسرا طریقہ اختیار کروں یعنی مسئلہ یہ کہ زید کے بکر کے واسطے اپنے غلام یا مکان  
 کی منفعت خدمت و سکونت کے چار برس کے واسطے خلا وصیت کی تو امام شافعی رحمہ کے نزدیک بکر مختار ہے چاہے چار برس  
 تک غلام یا مکان کو اجارہ پر دے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنے مال کا اجارہ دینا جائز  
 ہوتا ہے اس دلیل سے کہ وصیت مذکورہ بعد موت زید کے بکر کے حق میں واجب ہوتی جبکہ بکر اس وقت قبول کی لیکن  
 اور یہ بیان ہوا ہے کہ یہ غلام یا مکان اپنی ذات سے زید کے وارثوں کی ملکیت ہے اور بکر کے لیے صرف حق منفعت از جانب  
 زید اس وجہ سے حاصل ہے کہ وصیت کا حق اسکی تہائی سے متعلق ہے لیکن جب اسنے بکر کے واسطے عین غلام یا مکان کی وصیت  
 کی تو یہ وارثوں کی ملکیت ہو گئی ہے۔ صورت یہ ہوتی ہے کہ بکر کو ایک حق معدوم ایسی چیز میں حاصل ہے جو وارثان زید کی ملک  
 ہے لیکن یہ معدوم تھوڑا تھوڑا کر کے موجود ہو سکتا ہے اس طرح کہ بکر اس چیز سے منفعت حاصل کرتا جاوے اور اجارہ کا  
 جائز ہوتا ہے وجہ سے بالکل خلاف فہاس ہے لیکن شریعہ سے حکم اسکا جواز معلوم ہوا ہے لیکن وہ ایسی صورت ہے  
 کہ رقبہ کی ملکیت کے ساتھ جیسے اپنی ملک کو چیز کسی کو اجارہ دے یا منافع حاصل بطور معاوضہ میں یعنی کسی سے ایک  
 مکان اجارہ لے کر دوسرے کو اجارہ دے یا اور یہ صورت بیان متفق نہیں ہے تو یہ عدم جواز پر رہا جب تک کہ کسی نص سے



جو معلوم ہو کہ وہ وارثان موصی کی ملک سے رفتہ رفتہ کر کے یہ حقوق حاصل کرے تب مقبوض ہو کر قابل اجارہ ہو۔  
 بخلاف اجارہ لی ہوئی چیز کے کہ وہ مخصوص طریقہ پر انتفاع ہو۔ خلاصہ یہ کہ اگر کسی سے عین ملکہ اجارہ لی یا اجارہ  
 لیکر دوسرے کو اجارہ دی تو جبکی ملک عین اسی کی طرف سے انتفاع کی اجازت ہو۔ اور موصی کہ اجارہ دینا ہو  
 سے نہیں جائز کہ غلام یا مکان وارثوں کی ملکیت ہو تو مالک عین کی طرف سے اجارہ نہوا پس یہ خلاف مخصوص ہر قہ  
 اصل قیاس پر منوع رہا جب تک کہ کوئی نفس حاصل نہ ہو حالانکہ کوئی نفس نہیں ہو تو یہ اجارہ باطل ہو۔ مگر جو اس مقام پر  
 بھی تقریر ظاہر ہوئی اور میرے نزدیک یہ تحریر نسبت مشوش قیاسات کے اصوب ہو۔ استدقائے علم ہم مسئلہ  
 زید نے جو کوہ زمین رہتا ہے غلام کی خدمت کی بکر کے واسطے وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر کوہ زمین رہتا ہے تو کیا سطرین ساتھ  
 لے جاوے اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا ہو تو کیا وہاں لے جاوے۔ جواب یہ کہ۔ و لیس للموصی لہ ان یخرج  
 العبد من الکوفۃ الا ان یكون الموصی لہ والہ فی غیر الکوفۃ فخرجہ الی اہلہ للمخدۃ ہنا ملک اذا کان سن  
 الثالث لان الوصیۃ انما تنفذ علی ما یعرف من مقصود الموصی فاذا کان لوفائی مضرہ مقصودہ ان یکنہ سن  
 خدمتہ فیہ بدون ان یلزمہ مشقۃ السفر و اذا کان لوفائی غیرہ مقصودہ ان یحل العبد الی اہلہ لخدمتہ منی لہ  
 کو یہ اختیار نہیں کہ اس غلام کو شہر کوہ سے باہر لے جاوے مگر اس صورت میں کہ موصی لہ دسکے اہل و عیال سوائے  
 کوہ کے غیر شہر میں رہتے ہوں (یعنی موصی کو اپنی زندگی میں بحالت وصیت یہ بات معلوم ہو) تو موصی لہ اس غلام کو  
 لے جاوے تاکہ غلام وہاں اسکی خدمت کرے بشرطیکہ غلام مذکور موصی کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو اس واسطے کہ موصی کا مقصود  
 سمجھ میں آتا ہو اسی پر وصیت نافذ کی جاتی ہے پس جب موصی لہ اسی شہر میں رہتا ہو تو موصی کا مقصود یہ ہے کہ اسی شہر میں  
 موصی لہ اس غلام سے خدمت لینے کا قابو دے بدون اسکے کہ غلام کے ذمہ سفر کی مشقت لازم کرے اور جب موصی لہ  
 کے اہل و عیال دوسرے شہر میں ہوں تو موصی کا مقصود یہ کہ موصی لہ اس غلام کو اپنے اہل و عیال میں لے جاوے تاکہ  
 وہ ان لوگوں کی خدمت کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے شہر میں لیجانے تک اجازت ہے لیکن وہاں سے  
 بھی سطرین خدمت کے لیے نہیں لیجا یگا۔ اور اگر موصی نے کسی امر کی تصریح کر دی ہو تو اسکی تصریح پر ہمارا ہو گا کیونکہ اپنی  
 سمجھ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور یہ اس وقت کہ پورا غلام تہائی سے برآمد ہو اور اگر ترکہ صرف بھی غلام ہو تو جسے غلام کا قیہ  
 وارثوں کی ملک ہو اسی طرح دو تہائی حق خدمت انکو حاصل ہو تو موصی لہ اسکو دوسرے شہر میں مطلقاً نہیں لیجا یگا۔  
 مگر آنکہ وارث اجازت دین کیونکہ انکو اپنے حق میں اختیار ہے۔ م۔ ولو اوصی لغلمہ عبیدہ او لغلۃ وارثہ محمداً یضاً  
 لانیہ یدل المنفعۃ فاخذ حکم المنفعۃ فی جواز الوصیۃ بہ کیف و انہ عین حقیقۃ لانیہ و راہم او ذناہم و کان  
 باجواز اولیٰ لہم لیکن لہ مال غیرہ کان لثلاث غلۃ ملک اسنۃ لانیہ عین مال یحتل القسمہ بالاجزاء۔  
 اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہے سوائے کہ مال مذکور  
 منفعت کا عوض ہو تو اسکو بھی منفعت کا حکم لا کہ اسکے ساتھ بھی وصیت جائز ہو اور کیونکہ جائز نہوا لاکہ عوض مذکور نہ ہو  
 مال میں ہو (اور منافع کو بضرورت اندھ میں کے قرار دیا جائے) اس واسطے کہ عوض مذکور درم میں یا دینار میں تو انکے ساتھ  
 وصیت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی اور اگر موصی کا کچھ مال سوائے اس غلام و مکان کے نہ ہو تو موصی لہ کو اس سال کا تنائی مال  
 اجارہ لگا یعنی جو کچھ غلام نے کمایا اور جو کچھ مکان کا کرایہ آیا جبکہ سالانہ اجارہ ہو تو اسکا تنائی لگا کیونکہ یہ مال ایسا مال  
 میں ہے جو کرے کرے بڑا رہے قابل ہے۔ اور ایسے کل اموال میں ہی حکم ہوتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہوتا جاوے  
 اسکا تنائی دیا جاوے جبکہ کل کی برادریت کی تہائی سے نہیں ہے۔ ع۔ فلو اراد الموصی صلیۃ الدار مینہ و مین الوتر



لیکون ہو الذی یستغل ثمنہا لم یکن لہ ذلک الا فی روایۃ عن ابی یوسف رحمہ فانیہ یقول الموصی لشریک الوارث وللشریک ذلک فلذلک الموصی لہ الا انا نقول المطالبۃ بالقسمۃ مبنی علی ثبوت الحق للموصی لہ فیما یلاقیہ القسمۃ اذ ہو المطالب ولا حق لہ فی عین الدار واما حق فی الغلۃ فلا ملک المطالبۃ بالقسمۃ الدار اگر اس موصی نے جس کے واسطے کرایہ مکان کی وصیت کی کئی اور درخواست کی کہ یہ مکان اسکے اور وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جائے (جبکہ مرنے ہی مکان ترک کرے) تاکہ موصی خود ہی تنہا مکان کو کرایہ پر چلا دے شاید اسکی کوشش سے کرایہ زیادہ آئے تو موصی لہ کو ایسے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے یعنی اسکا مطالبہ باطل ہے اور یہی جملہ روایات میں مذکور ہے سو ایک روایت کے جو ابو یوسف رحمہ سے آئی کہ مطالبہ ساعت ہو گا چنانچہ ابو یوسف رحمہ اس دعویٰ میں کہتے ہیں کہ موصی لہ یہاں وارثوں کا شریک ہے اور ہر شریک کو ایسے بخوارہ کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے تو موصی لہ کو بھی یہ حق ہوا لیکن ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ بخوارہ کا مطالبہ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس چیز کا بخوارہ ہو گا اس میں موصی لہ کے واسطے حق ثابت ہے کیونکہ مطالبہ یہی حق ہوتا ہے حالانکہ موصی لہ کے واسطے رقبہ مکان مذکور میں کچھ حق نہیں ہے اور اسکا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے پس وہ مکان کے رقبہ میں کچھ مطالبہ بخوارہ نہیں کر سکتا ہے۔ ولہذا موصی لہ بخمدہ عمدہ ولاخرہ رقبہ وہ ہو یخرج من الثلث فالرقبۃ لصاحب الرقبۃ والخدمۃ علیہ لصاحب الخدمۃ لانه اذ جب لکل وجہ شہما شیئاً معلوماً عطفاً منہ لاحد ہما علی الآخر فتعتبر ہذہ الحالۃ بحالہ الا انفرادہ۔ اگر زید نے ایک کلام میں اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کر کے واسطے کی اور اسی غلام کے رقبہ کی وصیت خالد کے واسطے کی اور حال یہ ہوا کہ غلام مذکور زید کے تنہا حرکت سے نکل آیا (حتی کہ وارثوں کا حق نہیں رہا) تو غلام مذکور کا رقبہ خالد کے لیے ہے جس کے واسطے رقبہ کی وصیت ہے اور اسکی گردن پر حق خدمت اس موصی لہ کے لیے جس کے لیے خدمت کی وصیت ہے یعنی بکر کے واسطے خدمت ہے اس واسطے کہ موصی نے بکر و خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم چیز واجب کی کیونکہ اسنے ایک کو دوسرے پر عطف کیا جس سے معلوم ہوا کہ ایک کے لیے معطوف علیہ ہے اور دوسرے کے لیے معطوف ہے یعنی ایک چیز دوسری چیز سے مطاوعہ ورنہ عطف بقاء نہ ہو پس اس حالت کو تنہائی کی حالت پر قیاس کرینگے۔ فت۔ یعنی اگر تنہا رقبہ غلام کی وصیت خالد کے لیے ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے اور تنہا خدمت کی وصیت بکر کے واسطے صرف خدمت ہے اسی طرح دونوں کو بطریق عطف کے بیان کرنے میں بھی یوں ہی ہو گا بخلاف اسکے اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے رقبہ و خدمت کی وصیت بکر و خالد کے واسطے کی تو اس صورت میں دونوں کو کل میں شرکت ہوگی۔ اور اگر یہ غلام تنہا سے برآمد ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک میں سے بقدر حصہ رقبہ کے مستثنی ہو گا لہذا کہا کہ یہ غلام تنہا سے نکل آیا۔ تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔ ثم لما سمعت الرقبۃ لصاحب الخدمۃ فلو لم یوص فی الرقبۃ بشئی لصارت الرقبۃ میراثاً لملوئشہ مع کون الخدمۃ للموصی لہ فلذلک اذا وصی بالرقبۃ للانسان آخر الخدمۃ لوجوب المیراث من حیث ان الملک غیب فیہا بعد الموت۔ پھر جب یہ وصیت اس طرح صحیح ٹھہری کہ خدمت کی وصیت بنام بکر صحیح ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اگر وہ رقبہ غلام کی بابت کچھ وصیت دے گا تو غلام کا رقبہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوتا ہوا ہو دیکھ کر کے واسطے اسکی خدمت مستحق ہوتی پس اسی طرح جب اسنے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لیے رقبہ کی وصیت کی تو رقبہ غلام اس موصی لہ خالد کی ملک ہو جائیگا (جبکہ تنہائی سے نکل آیا) یعنی رقبہ جیسے وصیت ہونے میں میراث ہے جاتا ویسی وصیت ہونے میں خالد کی ملک ہو گیا اس واسطے کہ وصیت بھی میراث کی ہیں اس واسطے ہر کوئی وصیت و میراث دونوں میں موصی کی موت کے بعد وارث و موصی لہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے



فہم پس یہ امر کچھ عجیب نہیں ہے کہ خدمت ایک کے لیے ثابت ہوا اور ملک رقبہ دوسرے کے لیے مجتہد ہو۔  
 جیسے پہلے میراث میں بیان کر دیا۔ ولہذا نظائر و ہوا اذ اوصی بائینہ لرجل و بانی لہما لا خیر فی  
 من الثلث اذ اوصی لرجل بثلث و لا خیر لہما و قال ہذا القصرۃ لفلان و ما فیہا من لہم لفلان  
 کان کما اوصی و لا شئی لصاحب النظر فی المنظوف فی ہذا المسائل کما۔ اور اس کے نظائر چھ سو سال  
 دیگر ہیں۔ ایک یہ کہ اپنی باندی کی وصیت دیک کے بے کی اور جو باندی کے بیٹے میں اس کی وصیت دیک کے واسطے ہر  
 باندی سے بیٹے کے طرف سے اس پر چھ اس میں منظوف ہے تو دیک کے بے طرف کی وصیت کی اور بکر کے بے منظوف کی وصیت  
 کی اور حالت یہ کہ باندی مذکورہ اس کی تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی ہے۔ (حتی کہ وارثوں کا کچھ تعلق نہیں رہا) یا دوسرے مسئلہ  
 یہ کہ دیک کے واسطے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور بکر کے واسطے اس کے نگینہ کی وصیت کی۔ یا تیسرا مسئلہ کہ دیک کے واسطے  
 زینل یا ذکرہ کی وصیت کی اور بکر کے بے جو چھوڑے اس طرف میں من ان کی وصیت کی و ان سب مسائل میں  
 یون ہی حکم ہوتا ہے جیسے اس نے کہا اور ان سب مسائل میں جس کے بے طرف کی وصیت کی ہے یعنی دیک کے بے منظوف  
 میں سے کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ فہم اگر کہا جاوے کہ در صورتیکہ رقبہ غلام کی وصیت بنام دید ہوا اس کی خدمت  
 کی وصیت ہمیشہ کے واسطے بنام بکر ہو تو زید اس میں فروخت وغیرہ کا کچھ تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس کو کیا فائدہ ہے۔  
 جواب یہ کہ جیسے وارثوں کو فائدہ تھا وہی موجود ہے چنانچہ اگر کسی خدمت یعنی بکر مرگیا تو دیک کے واسطے رقبہ مع بہت  
 کے خالص ہو گیا اور اس سے کم نہیں کہ آخر بکر کبھی مر گیا تو چاہے زید پہلے مر جاوے بہر صورت یہ غلام خواہ اس کے  
 لیے یا اس کے وارثوں کے بے خالص ہو جائیگا بخلاف خدمت کے کہ وہ وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے۔ م۔  
 بھر یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے ایک ہی کلام میں دو وزن کے واسطے اس طرح وصیت کی کہ کما میں نے  
 اپنے اس غلام کے رقبہ کی خالہ کے بے اور اس کی خدمت کی بکر کے بے وصیت کی حتی کہ ایک ہی رجا ب میں  
 دو وزن کے واسطے بھل کر دیا۔ اما اذا فصل احد الایجابین عن الآخر فیہما فکذلک الجواب  
 عند ابی یوسف رحمہ اللہ۔ اور اگر ان مسائل مذکورہ میں دو وزن ایجاب میں سے ایک کو دوسرے سے الگ  
 کر دیا تو بھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فہم کہ ہر موصی لہ کے واسطے جو چیز بیان کی وہی اس کے واسطے ہوگی  
 نہ باندی ایک کے واسطے وصیت کی اور باندی کا بچہ دوسرے کے واسطے وصیت کیا تو ہر ایک اپنی وصیت پاوے گا۔  
 و علی قول محمد رحمہ اللہ موصی لہ بہا و الولدینہما لصفان و کذلک فی آخر التہامہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے  
 قول پر جس موصی اس کے واسطے باندی کی وصیت کی اس کو باندی ملے گی اور بچہ دو وزن موصی لہ کے در بیان نصف  
 مشترک ہو گا اور یہی حکم اس کے نظائر میں ہے۔ فہم کہ انگوٹھی اس کی موصی لہ کے واسطے ہے اور نگینہ دو وزن کے در بیان  
 مشترک ہے اور ذکر یہ اپنے موصی لہ کے واسطے ہے اور غلام دو وزن میں مشترک ہیں۔ غرض کہ دو وزن میں سے جس کے بے طرف  
 کی وصیت ہو وہ طرف کو بدون شرکت پاوے گا اور جس کے بے منظوف کی وصیت ہو تو منظوف اس کے اور صاحب طرف کے در بیان  
 مشترک ہو گا۔ اور مثال کلام یہ ہے کہ میں نے زید کے واسطے اپنی اس باندی کی وصیت کی۔ پھر کسی وقت کما کہ میں نے  
 بکر کے واسطے اپنی اس باندی کے بچہ کی وصیت کی۔ لابی یوسف ان یا ایجابہ فی الکلام الثانی بنین ان مرادہ  
 من الکلام الاول ایجاب الامتہ للموصی لہ بہا دون الولد۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کلام دوم میں ایجاب  
 سے ظاہر ہو گیا کہ کلام اول میں اس کی مراد زید کے واسطے بدون فرزند کے فقط باندی کا ایجاب تھا۔ یعنی زید کے  
 واسطے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ فقط باندی بدون بچہ کے زید کے واسطے وصیت ہے۔ اور تو صحیح یہ کہ باندی



باندی کی وصیت کرتا بھل ہو کہ دو باتوں کو متقل ہو ایک یہ کہ زید کے واسطے باندی سے بچہ ہو کہ بچہ اسکے تابع ہو سارو دوسرے بچہ زید کے واسطے فقط باندی جو بچہ ہو تو جب اسنے دوسرے کلام سے بچہ واسطے بکر کے بیان کیا تو یہ کلام اول کے بیان ہو گیا یعنی بھل کلام اول اب واضح ہو گیا کہ اسمین نقد باندی مراد ہو اگر اعتراض ہو کہ تمنا سے اصول الفقہ میں مقرر ہو کہ بھل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہو نہ جدا کر کے صحیح نہیں ہوتا بلکہ اول بھل کا حکم ثابت ہو جاتا ہو پھر جدا کلام سے اسمین تفسیر کرنا بطریق بیان نہیں بلکہ رجوع یا نسخ ہو بشرطیکہ ممکن ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہو گا۔ جواب دیا کہ وذا البیان منہ صحیح وان کان مقصود لالان الوصیہ لا تلزم شئیانی حال حیات الموصی فکان البیان المقصود فیہ والموصول سوار کما فی وصیۃ الرقبۃ والخدمۃ۔ موصی کی طرف سے یہ بیان صحیح ہو اگرچہ اسنے کلام اول بھل سے جدا کر کے بیان کیا ہو اسوجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کچھ لازم نہیں کرتی تو اسمین بیان خواہ جدا ہو یا ملا ہو دو وزن برابر ہیں چنانچہ غلام کے رقبہ واسطے خدمت کے بارہ میں بالاتفاق صحیح ہو نہ غلط یہ کہ بیان جدا اسواسطے باطل تھا کہ حکم بھل پہلے ثابت ہو چکا اب اسکا نسخ ہو گا نہ بیان اور بیان وصیت کا یہ حال ہو کہ موصی کی موت سے پہلے بھل ہو یا مبین ہو کسی کا کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا تو بھل کا کچھ حکم نہوا بلکہ حکم بعد موت موصی کے ثابت ہو گا تو اسوقت تک یہ سب کلام موصول ہو گئے۔ اور نظیر اسکی یہ کہ رقبہ غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اس سے بنا کر کہ اس غلام کے نہ دست کی وصیت بکر کے واسطے کی تو دو وزن صحیح اور ہر ایک اپنی وصیت کا مستحق ہو اسی طرح باندی واسطے بچہ میں ہو گا۔ اور اگر فرض کر دو کہ بھل کا حکم ثابت ہو تو غایت یہ کہ اسنے بیان مذکور سے بچہ کے بارہ میں رجوع کر لیا اور یہ بالاتفاق جائز ہو۔ ولحمدا ان اسم الخاتم یناول الحلقۃ ورفص وکذا لک اسم البجاریۃ یناولہا ومانی لبطنہا واسم القوصۃ کذا لک۔ اور امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ انکو ٹھی کا نام اسکے حلقہ و گبنہ دونوں کے شال ہو اور اسی طرح باندی کا لفظ اسکی ذات کو مع اسکے پیش کے بچہ کو شال ہو اور تو صرہ یعنی ٹوکر کی خرافہ و ذکر کری و طرما کو شال ہو نہ۔ تو اسمین سے کئی لفظ بھل نہیں ہو بلکہ عام ہو۔ ومن اصلنا ان العام الذی موصی ثبوت احکم علی سبیل الاحاطۃ بمنزلۃ الخاص۔ اور ہمارے اصول میں سے یہ امر مستقر ہو کہ لفظ عام جسکا جو صبیہ کہ بطور احاطہ کے مگر ثبوت ہو تو یہ عام بھی بمنزلہ خاص ہوتا ہو نہ۔ تو باندی وغیرہ کا لفظ عام بطور احاطہ کے عزت و عظمت دونوں کو شال ہو جائیں اول شخص کے واسطے اسنے باندی سے بچہ کے وصیت کی۔ لیکن بعد اسکے اسنے دوسرے کے واسطے بھی بچہ کی وصیت کی۔ جیسے اول کے واسطے انکو ٹھی کی وصیت میں حلقہ و گبنہ دونوں کی وصیت ہوئی پھر اسنے گبنہ کی وصیت دوسرے کے واسطے کی۔ فقہ اجماع فی الفص وصیتان وکل منہما وصیۃ بايجاب علیحدۃ۔ پس گبنہ کے حق میں دو وصیتیں جمع ہوئیں یعنی زید کے واسطے بھی وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی وصیت کی اور دو وزن میں سے ہر ایک بايجاب علیحدہ وصیت ہو نہ۔ یعنی ہر ایک وصیت سے علیحدہ گبنہ کا ايجاب کیا گیا ہو تو یہ دو طریقہ بر ہو سکتا ہر ایک یہ کہ گبنہ کے حق میں زید کی وصیت سے رجوع ہو اور دوم یہ کہ زید کے واسطے بانی ہو نہ اور بکر کے واسطے بھی ہو لیکن ان دو وزن میں سے دوم ادنی ہو تو یہی نہیں ہو گا۔ فیجعل الفص منہما نصفین و لا یكون ايجاب الوصیۃ فیہ للثانی رجوعا عن الاول۔ پس گبنہ زید و بکر دونوں کے در بیان نصفان نصف مشترک گنا جائیگا اور گبنہ میں دوم لینے بکر کے لیے وصیت کرنا اول سے رجوع نہیں ہو گا۔ فقہ کہو نہ وہ نصیب کے بے غیر ضروری ہو تو اسکی جانب جانا جائز نہیں ہو چیدا۔ کہ اصول میں مستقر ہوا۔ کما اذا اوصی للثانی بالخاتم۔ جیسے اگر دوسرے شخص کے واسطے انکو ٹھی کی وصیت کرنا تو بھی یہی حکم متعارف ہو گا اس سے زید کی وصیت سے

بجاریۃ



رجوع نہیں بلکہ دید و بیکر دونوں انگوٹھی میں مشارک ہو جائے ہیں اور اس میں کچھ خلافت نہیں ہو پس جیسے پورے انگوٹھے میں صد دید کے بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ شریک کرنا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں دونوں کی شرکت ہو جائیگی۔ اسی طرح باندی کے بچہ میں اور ڈگری کے خرمین دونوں کی شرکت ہو جائیگی۔ اور یہ کلام ایسی چیزوں میں رجوع وعت یا ثقت کی حقیقت سے عموم و شمول سے احاطہ کون جیسے انگوٹھی و باندی و خرمین یا ڈگری اور بختلہ الخدمت مع الرقبہ۔ رخلون مسئلہ خدمت مع رقبہ کے فن۔ یعنی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے استدلال میں نہیں کیا گیا کہ جب زید کے لیے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لیے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہو حالانکہ اس میں شرکت کا حکم نہیں ہوا تو جواب دیا کہ باندی و اس کے نظائر سے یہ خلاف ہے۔ لان اس الرقبہ لا ینا ول الخدمۃ۔ اس واسطے کہ رقبہ کا لفظ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہے فنہو جس شخص کے واسطے رقبہ کی وصیت کی تھی وہ رقبہ کے شمول میں خدمت کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا یعنی رقبہ کے شمول کے طور پر استحقاق نہیں تھا بلکہ۔ وانما یستخذمہ الموصی لہ بحکم ان المنفعۃ حصلت علی ملک۔ موصی لہ کو خدمت لینے کا استحقاق صرف اس حکم سے حاصل ہوتا ہے کہ ینفقت اس کی ملکیت پر حاصل ہوئی ہو فن۔ حتیٰ کہ اگر رقبہ غلام کی وصیت فقط زید کے واسطے ہو اور خدمت کی وصیت کسی غیر کے واسطے نہ تو جب زید کو یہ غلام حاصل ہوا سو وقت وہ اس کی خدمت کا اسوجہ سے مستحق ہوتا ہے کہ اس کی ملک سے جو کچھ منافع پیدا ہوں اسی کے واسطے ہیں اور یہ اسوجہ سے نہیں ہوتا کہ موصی نے زید کے واسطے خدمت کی بھی وصیت کی ہو تو وہ خدمت لے سکتا ہے جیسے مشتری نے صرف غلام خریدا جس سے خدمت لیتا ہے اور یہ نہیں کہ مشتری نے غلام اور اس کی خدمت خریدی ہو۔ پس معلوم ہوا کہ رقبہ کا لفظ کچھ رقبہ مع خدمت کے واسطے شامل نہیں ہے۔ فاذا اوجب الخدمۃ لغيرہ لا یسقی للموصی لہ فیہ حق۔ پس جب موصی نے خدمت کی وصیت کسی دوسرے کے واسطے کر دی تو اہل موصی لہ کے واسطے خدمت میں کچھ حق نہیں رہا فن۔ بان اگر بطور شمول کے خدمت کی وصیت بھی اول کے نام ہوتی تو وہ شرکت کا مستحق ہوتا لیکن معلوم ہوا کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا۔ اور واضح ہو کہ اول کو دوسرے کی وصیت میں شرکت جمع ہوئی ہے کہ اول کے واسطے بطور شمول وصیت ہونے کے بعد دوسرے کام سے دوسرے کے واسطے وصیت ہو بخلاف ما اذا کان الکلام موصولاً لان ذلک دلیل تخصیص والا ستثنای فقیہین انہ اوجب لصاحب الخاتم الحلقۃ خاصۃ دون الفص۔ برخلاف اسکے جب وصیت واسطے زید و بکر کے ایک ہی کلام موصول میں ہو تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت بدون شرکت ہوتی ہے اس واسطے کہ کلام متصل میں اس طرح وصیت کرنا تخصیص استثنای کی دلیل ہے پورے کلام کے معنی لگانے سے نکلا کہ اس نے مثلاً زید کے واسطے فقط باندی کی وصیت کی اور بچہ مستثنیٰ کر لیا جبکہ اسی کلام میں بکر کے واسطے کی یا انگوٹھی اگرچہ مع نگینہ ہے لیکن ایک ہی کلام میں دوسرے کے لیے نگینہ کی وصیت کرنا دلیل ہے کہ اس نے زید کے واسطے انگوٹھی سے نگینہ خاص مستثنیٰ کر لیا ہے تو ظاہر ہوا کہ اس نے انگوٹھی والے کے واسطے بدون نگینہ کے فقط طلق کی وصیت کی ہے فن۔ پس اشارت مصنف رحمہ اللہ اور قوت دلیل سے ظاہر ہوا کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول اصح ہے وامتہ تعالٰی اعلم۔ پھر میں نے عینی میں بھی دیکھا۔ قال ومن اوصی لآخر ثمرة بستانہ ثم مات وفیہ ثمرة فله ہذہ الثمرة وحدہ۔ اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے بجلون کی وصیت کی پھر زید مر لا اور اس وقت اسکے باغ میں بجل ہیں تو بکر کے واسطے فقط یہی بجل ہونگے فن۔ جبکہ نہائی سے برآمد ہوں اور اس سے زیادہ نہیں ملگا۔ وان قال لہ ثمرة بستانانی اباقلہ ہذہ الثمرة وثمرتہ فیما یستقبل اعاش ۲



اور اگر اسے کہا ہو کہ بکر کے واسطے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں بکر کو پہلے لٹکا دینا چاہیے جب تک  
بکر زندہ رہے تب تک سب پھل پاتا رہیگا۔ سنت اور جب بکر مرے تو وصیت ختم ہو جائیگی۔ وان اوصی لہ للفلان  
یستأنہ فله الفلانی القائمة و غلہ فہا یستقبل۔ اور اگر دیسے بکر کے واسطے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی  
باغ کے حاصلات کی ذکر کے واسطے یہ غلہ جو وقت موت زید کے موجود ہو اور آئندہ جو کچھ غلہ حاصل ہو سب لٹکا دے  
جب تک بکر زندہ رہے۔ پس معلوم ہوا کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے۔ اور واضح ہو کہ غلہ ہر چیز  
کی حاصلات ہے چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ و باغ کے پھل یا بھلون کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پر  
پس پھل تو خاص ہے اور غلہ عام ہے کہ پھل ہون یا نقد جو کچھ حاصلات ہو حتیٰ کہ ساکھ کے جمل سے جس میں پھل نہیں ہوتا  
میں غلہ حاصل ہوتا ہے۔ بالجملہ غلہ میں فرق ہے۔ والفرق ان الثمرۃ اسم للوجود عرفاً فلا یتناول المعدم  
الابطلانہ زائدہ شل التخصیص علی الابدلانہ لایتناول المعدم والمعدم مذکور وان لم یکن  
شیئاً۔ اور فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عزت میں موجود کا نام ہے پس یہ لفظ ایسے بھلون کو شامل ہرگز ہونی الحال معدم میں  
سوائے ایسی صورت کے کہ کسی لفظ سے زائد کی دولت ہو یعنی موجود سے زائد پر وہ لفظ دولت کرے جیسے روحی  
(ہمیشہ) کے لفظ سے نصیب کر دی تو معدم کو بھی شامل ہے اس واسطے کہ چودہ پھل کے واسطے ہمیشگی نہیں ہو سکتی مگر  
اسی طرح کہ جو پھل ابھی معدم میں انکو شامل کیا جاوے اور معدم اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن وہ مذکور ہوتا ہے  
یعنی اگر کوئی اعتراض کرے کہ تمہارے علاقے مشکین کہتے ہیں کہ چیرہ جو موجود و ثابت ہو تو معدم پھل کچھ چیز نہیں  
کیونکہ وہ موجود یا ثابت نہیں ہیں تو انکی وصیت باطل ہونا چاہیے۔ اور جواب یہ کہ ہاں معدم کوئی چیز نہیں ہے لیکن  
معدم کو ذکر کیا جاتا ہے یعنی معدم کو بیان میں مذکور کرنا ممکن ہے تو وصیت میں ان معدم بھلون کا ذکر ہر لہذا جب بھی  
موجود ہون و سوقت وصیت نافذ ہوگی حتیٰ کہ اگر یہ باغ ہی تلف ہو جاوے تو وصیت باطل ہو جاوے پس بیان وصیت  
میں موجود کی شرط نہیں ہے جبکہ سبب موجود ہے اور تحقیق آتی ہے۔ بالجملہ بیان صرف یہ اشکال تھا کہ معدم بھلون کی  
وصیت کے کیا معنی ہیں جبکہ تمہارے مشکین کے نزدیک معدم کچھ چیز نہیں ہوتا، اور جواب یہ کہ معدم چیز نہیں  
موجود نہیں ہوتا لیکن مذکور ہوتا ہے تو موصی نے معدم بھلون کی وصیت میں مذکور کیا کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکے  
میں موجود ہے تو جب اس سے پھل پیدا ہوتا وہ فلان کے واسطے وصیت میں۔ پھر میں اس نزدیک سے مٹھ ہو کر اصلی  
بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ پھل کی وصیت اور غلہ کی وصیت میں یہ فرق ہے کہ عزت میں ثمرہ و پھل بھی موجود ہوں پس جو آئندہ  
پیدا ہونے لگے انکو شامل نہیں کر جبکہ صاف کہہ دے کہ موجود پھل اور جو آئندہ پیدا ہوں یا اسی معنی کے مفید لفظ کہ جسے  
ہمیشہ میرے باغ کے پھل بکر کے واسطے ہیں کیونکہ موجود پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عزت و عقل سے ہی معنی  
نکلے کہ آئندہ جب اپنے موسم پر پیدا ہونے لگے ہاؤین بکر کے واسطے وصیت میں کہ یہی ہمیشگی کی صورت ہے۔ رہا یہ امر کہ  
ہمیشگی صرف بکر کی زندگی تک ہوگی تو یہ اس واسطے کہ بکر کے واسطے خود ہمیشگی نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ وصیت موصی کے لیے  
خاص ہے اس کے وارثوں کی میراث نہیں ہوتی، عزت ہمیشگی کے ہی معنی ہوتے کہ جب تک بکر زندہ رہے۔ بالجملہ ثمرہ کے ساتھ  
جب تک ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود بھلون سے زائد کی دولت ہوتی ہو تب تک صرف موجود پھل پادیکہ۔ اما الفلانی منظم الموقوف  
و الیکون بمعرفہ الوجود مرة بعد اخرى عرفاً۔ باغ غلہ تو وہ موجود کا واسطے سوائے بھی و بار بار موجود ہونے کا ہے  
سب کو عزت میں شامل ہوتا ہے لہذا فلان یا کل من غلہ یستأنہ و من غلہ ارضہ و دارہ۔ چنانچہ عزت میں  
ہو کر لے ہیں کہ فلان شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے یا اپنی زمین و مکان کے غلہ سے کھاتا ہے یعنی فلان



کی بسر اوقات اپنے بلغ یا زمین یا مکان کی حاصلات سے مشغول ہو چکا کسی کا ذکر نہیں تو کہاں سے بسر ہوتی ہو تو اس کے جواب میں یوں بولتے ہیں اور یوں نہیں کہتے کہ وہ اپنے بلغ کے بھل کھاتا ہے۔ اس واسطے کہ بھل تو ہمیشہ موجود ہونے کی چیز نہیں اور ہر روز وہ فوراً کی نہیں ہو۔ اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے یعنی حاصلات مذکورہ جو سال بیکار اپنے انقطاع پر وصول ہوا کرتی ہو اس سے بسر اوقات ہو تو معلوم ہوا کہ غلہ مکر بار بار حاصلات کو شامل ہے۔ فاذا اطلقت متاعا لهما فانما موقوف علی دلالتہ آخری۔ پس جب غلہ کا لفظ اطلاق کیا گیا تو وہ عوت میں موجود کو اور آئندہ پیدا ہونے والے کو دونوں کو شامل ہوتا ہے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی دلالت پر موقوف ہو فن۔ یعنی اس کے ساتھ میں کسی ایسے لفظ دیگر کی ضرورت نہیں جو آئندہ کے شمول پر دلالت کرے بلکہ غلہ کا لفظ ہی معدوم و آئندہ موجود ہونے والے پر دلالت کرتا ہے۔ اما النمرة اذا اطلقت لا يراد بها الا الموجود۔ اور نمرہ کا لفظ جب اطلاق کیا گیا ہے اس کے ساتھ کوئی قید ہمیشگی وغیرہ کی نہیں لگائی گئی تو اس سے سوائے نمرہ موجود کے زائد مراد نہیں ہوتی۔ فلنذا يقتصر الانصراف الی دلیل زائد۔ اسی واسطے موجود سے زائد کے معنی لینے میں دلیل زائد کی ضرورت ہوتی ہے فن۔ یعنی موجودہ بھل کے اطلاق سے پھرنے میں ضرورت ہو کہ بیان لفظ زائد ہو۔ قال ومن اوصی لرجل لصوص غنمه ابدآ او بادلا دھا او بلبنها ثم مات فله ما فی بطونہا من الولد وما فی ثمر و عھما من اللبن و ما علی ظھورہما من الصوف یوم یموت الموصی سوار قال ابدآ او لم یقل لانه ایجاب عند الموت فیعتبر قیام ہذہ الاشخاص یوم یموت۔ اگر دینے کے واسطے ہمیشہ کے لیے اپنی بکریوں کے بانوں کی یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی وصیت کی پھر زید مرا تو اس کی موت کے روز ان بکریوں کے پٹ میں جو بچہ ہوں یا جو بچہ دودھ ان کے مخزن میں ہو یا جو بال ان کی پشت میں ہوں وہ بکر کو لینے خواہ زید نے (ہمیشہ) کا لفظ کہا ہو یا نہ کہا ہو یعنی ہمیشہ کہنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو موت کے وقت ایجاب ہو رہی ہے نہ کہ بیان ہو چکا تو موت کے روز ان چیزوں کا وجود معتبر ہے فن۔ اور آئندہ جو بچہ وغیرہ ہوں وہ بالفعل معدوم ہیں تو وصیت میں ان کا اعتبار نہیں ہو گا کیونکہ وصیت صرف اس موجود سے متعلق ہوتی ہے جو ایجاب کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تنہ بھلون وغیرہ میں یہ کہاں اعتبار کیا جبکہ معدوم کو بھی شامل کر لیا۔ جواب یہ کہ جملہ وصیات میں قیاس کے موافق یہی حکم ہو کہ موت کے وقت جو موجود ہو اسی سے وصیت متعلق ہوتی ہے۔ و ہذا بخلاف ما تقدم۔ اور یہ مذکورہ سابق کے خلاف ہے فن۔ یعنی بھلون وغلہ کے سلسلے سے خلاف ہے بلکہ بھلون۔ تاکہ اس سلسلے سے خلاف اور قیاس سے خلاف ہے۔ والفرق ان القیاس یالی تملیک المعدوم لانه لا یقبل التملک الا ان فی الثمرة والغلة المعدومہ جابر الشرع بورود النفع علیہا کالمعدوم والاحارة فانتفی ذلک جازہ فی الوصیۃ بالطریق الاولی لان بابہا وسیع۔ فرق یہ ہے کہ معدوم چیز کی تملیک سے قیاس منکر ہے یعنی قیاس مقتضی نہیں کہ معدوم چیز کی تملیک کی جاوے (کیونکہ جس چیز کو دوسرے کی ملک میں دیتا ہے وہ معدوم ہے فعل کا اثر لغوی) کیونکہ معدوم اس قابل نہیں کہ ملک ہو لیکن بھل وغلہ معدوم ملک ہے حال ہے کہ انہر عقد وارد ہونا شرع میں آگیا ہے جیسے درختوں کی بنائی کا معاملہ ہے یا عقد اجارہ ہے کہ کیشہ ہاں ہے تو یہ مقتضی ہے کہ ان کی وصیت جنبہ اولے جائز ہو اس واسطے کہ باب وصیت زیادہ وسیع ہے فن۔ جب ان معدوم بھل وغلہ کے عوض دوسرے کا مال لینے کا عقد اجارہ جائز ہوا تو وصیت جو غلہ جائز ہے۔ لہذا ہنہ بھلون وغلہ کی وصیت میں معدوم موجود سب کی وصیت میں جواز کا۔



فلان بجز ایراد العقد علیہا اصلاً ولا یستحق بعقد ما فکذا لک لا یدخل تحت الوصیۃ سرایکچہ معدوم اور اس کے  
 مدون ساقی۔ یعنی بکریوں کے معدوم بچوں یا صوف و دودھ کی وصیت تو انکا یہ حال ہو کہ انہر عقد دار و کرنا یا لکھ نہیں جا  
 سکتا اور کسی عقد کے ذریعہ سے انکا استحقاق نہیں ہوتا اور وصیت کے تحت میں بھی یہ معدومات نہیں داخل ہونے کے  
 مستحق اگر کہا جائے کہ بچہ جو وقت موصی نے وصیت کی تھی، سو وقت کچھ بھی موجود نہیں تھا اور ساگر ہوتا تو موصی لہ کو  
 نہیں ملتا اور بلکہ جو وقت موت کے موجود ہوتا اور حالانکہ یہ وصیت کے وقت معدوم تھا تو چاہیے کہ جو وقت موت  
 موجود ہے یہ بھی موصی لہ کو نہ دیا جائے۔ جواب یہ کہ وصیت تو در حقیقت موت ہی کے وقت ایجاب ہے اور سو وقت جو  
 موجود نہیں ہوتا۔ بخلاف الموجود منہا۔ بخلاف اس کے جو ان اشیاء میں سے موجود ہوں یعنی  
 جو بچہ یا دودھ و صوف کہ موجود ہوتا اور داخل ہو جائیگا۔ لانیہ بجز استحقاقاً تبعاً بعقد البیع و مقصود بعقد  
 الخلع فکذا بالوصیۃ والتمہ تعلیٰ اعلم۔ اسوئے کہ پٹ میں جو بچہ یا تخن میں جو دودھ یا بکری کی پیٹریہ ہوتی  
 ہے وہ مقصد سے ذریعہ سے تابع کر کے مستحق ہو جاتا ہے اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد کر کے مستحق ہوتا ہے تو اسی طرح  
 بذریعہ وصیت کے بھی مستحق ہو جائیگا۔ یعنی اگر حاملہ باندی یا بکری خریدی تو اس کے تابع ہو کر اسکا بچہ بھی مشتری  
 کی ملک ہو گا جبکہ بعد انہیں ہوا ہے۔ اور اسی طرح بکری کے تخنوں کا دودھ یا صوف بھی مشتری کے واسطے ہے اور اگر  
 عورت نے باندی کے بچہ پر جو حمل ہے شوہر سے خلع کیا تو جائز ہے اور یہ بچہ اسکا عوض ہو گا پس موجود حمل و دودھ و  
 صوف ایسی چیز ہے کہ اس پر بعض عقد وارد ہوتا ہے خواہ تبعاً یا قصداً تو اسی طرح وصیت سے بھی انکی ملکیت موصی لہ  
 کو حاصل ہو جائیگی۔ والتمہ تعلیٰ اعلم۔

## باب وصیۃ الذمی

یہ باب ذمی کی وصیت کے بیان میں ہے۔

قال واذا صنع یهودی او نصرانی بیعۃ او کنیتہ فی صحۃ علم مات فهو میراث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر  
 یهودی نے بیعہ بنایا یا نصرانی نے کنیتہ بنایا اور حالیکہ وہ تندرست ہے (مریض مرض الموت نہیں ہے) پھر مر گیا تو یہ اس کے  
 وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ اس میں اللہ شہد متفق ہیں اگرچہ تخریج کے طرق میں فرق ہے لان ہذا بمنزلہ  
 الوقف عند ابی حنیفہ رحمہ والوقف عندہ یورث ولا یلزم فکذا ہذا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 ذمی کا یہ نسل بمنزلہ وقف ہے اور ابو حنیفہ رحمہ کے اجتہاد میں اوقات کچھ لازم نہیں ہوتے بلکہ میراث ہو جاتا ہے  
 قسماً یهودی و نصرانی کے اس وقف میں ہو گا۔ کہ یہ میراث ہو جائیگا اور لازمی نہیں ہو گا۔ اما عندہما  
 فلان ہذا معصیتہ فلا تقصع عندہما۔ رہا صاحبین کے نزدیک اسکا میراث ہو جاتا اسوجہ سے کہ وقف اگرچہ لازم  
 ہوتا ہے لیکن یہ فعل معصیت ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہو گا۔ اسی امام مالک و شافعی و احمد  
 کا قول ہے۔ قال ولو ادنی بذلک لقوم مسلمین فهو من الثلث معناه اذا ادعی ان یبنی وارثہ بیعۃ او  
 کنیتہ فهو جائز من الثلث لان الوصیۃ فیہا معنی الاستخلاف ومعنی التملک ولہ ولایۃ ذلک فان  
 قصیحہ علی اعتبار المعنیین۔ اور اگر یهودی یا نصرانی نے ایک قوم سسی کے واسطے بیعہ یا کنیتہ کی وصیت کی تو  
 یہ وصیت اسکی تہائی ترکہ سے جائز ہوگی اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اسنے وصیت کی کہ میرا یہ مکان واسطے فلان و فلان  
 و فلان سسی لوگوں کے واسطے بیعہ یا کنیتہ بنایا جائے تو اسکی تہائی مال سے جائز ہے اسواسطے کہ وصیت میں وہی معنی

معنی بیعہ  
 کنیتہ  
 بیعہ



ہوئے ہیں ایک یہ کہ موسیٰ کو بچا ہے اپنے خلیفہ کیا اور دوم یہ کہ مالک کرد بالینی جس چیز کی وصیت کی تو موسیٰ کو اس  
 چیز کے حق میں اپنا خلیفہ کیا یا یہ چیز اس کی ملک میں رہی اور دوسری کہ بھی دو وزن باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار حاصل ہی  
 تو اس کے قول مذکور دو وزن معنی کے لحاظ سے صحیح کہنا ممکن ہے۔ پس یہ نصرت صحیح راہ لیکن مارٹون کے حق متعلق  
 ہونے سے نصرت مذکور صرف ایک نہائی سے جائز ہوگا یہ اس وقت کہ قوم مذکور معین سمی ہوں۔ قال وان اوصی  
 ببارہ کنیستہ لقوم غیر سیمین جازت الوصیۃ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال الوصیۃ باطلہ لان ہذہ معصیۃ حقیقۃ فان  
 کان لی مقتدا ہم قریبہ والوصیۃ بالمعصیۃ باطلہ لمانی تنفیذ ما من تقریر المعصیۃ۔ اور اگر اسے وصیت کی کہ ایک  
 مکان ایک قوم غیر سیمی وغیر معین کے واسطے کنیستہ بنا دیا جاوے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وصیت جائز ہے اور فقہاء  
 رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت باطل ہے (اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اس واسطے کہ وصیت مذکورہ در حقیقت  
 معصیت ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں ایک فعل طاعت تقرب ہو اور معصیت کی وصیت باطل ہوتی ہے اس واسطے کہ ایسی وصیت  
 کے نافذ کرنے میں معصیت کو مستحکم کرنا لازم آتا ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان ہذہ قریبہ فی مقتدا ہم ونحن بامرنا ان نزلہم  
 و ما یدعون فجوز بنا علی اعتقاد ہم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ امر مذکور ان کے اعتقاد میں طاعت ہے اور  
 حکم رکھا گیا ہے کہ ہم ذمہ دار نہ بنیں کہ ان کے اعتقادی اعمال پر جو ٹہرن تو برائے ان کے اعتقاد کے یہ وصیت جائز ہوتی ہے۔  
 ہور ان کے دینی افعال میں کچھ حقیقت کا لحاظ ضروری نہیں ہے۔ الامامی انہو اوصی بیا ہو قریبہ حقیقۃ لکن معصیت  
 فی مقتدا ہم لا تجوز الوصیۃ اعتبارا لا اعتقاد ہم فلذا عکسہ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسے ایسے امر کی وصیت کی  
 جو در حقیقت قریبہ ہے لیکن ان کے اعتقاد میں معصیت ہے تو ان کے اعتقاد کا لحاظ کر کے یہ وصیت جائز نہیں رکھی جاتی ہے  
 (بالاعتقادی) تو اسی طرح اس کے برعکس میں حکم ہوگا۔ کہ جو در حقیقت معصیت ہو لیکن ان کے اعتقاد میں تقرب ہے وہ  
 نافذ کی جائیگی۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہیہ و کنیستہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اگر خود  
 کنیستہ بیعہ بنانا بھروسہ جاتا تو وہ میراث ہو جاتا تو ابو حنیفہ رحمہ نے ان دو وزن میں فرق کیا۔ ثم الفرق لابی حنیفہ رحمہ  
 بین بناء البیۃ و الکنیستہ و بین الوصیۃ بہ ان البناء لنفسہ لیس بسبب لزوال ملک البانی و انما یزول  
 ملک بان یصیر محرزا خالصا لہ تعالیٰ کما فی مساجد المسلمین و الکنیستہ لم تصر محرزۃ لہ تعالیٰ حقیقۃً فبقی  
 ملک البانی فتورث عنہ ولا ینتم بنون فیہا الحجرات ویستکنونہا فلم یحزرتعلق حق العباد بہ و فی ہذہ اوصاف  
 تورث المسجد ایضا لعدم تحرزہ بخلاف الوصیۃ لانه وضع لازالۃ الملك الا انہ انتفع ثبوت مقتضا و فی غیر  
 ما ہو قریبہ عندنا فبقی فیما ہو قریبہ علی مقتضاہ فیزول ملک فلا یورث۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے بیعہ و کنیستہ  
 بنانے میں (حتی کہ وہ میراث ہو جاتی ہے) اور بیعہ و کنیستہ کی وصیت کرنے میں (حتی کہ وصیت صحیح ہو جاتی ہے) فرق کی  
 دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں جو بنانے والے کی ملکیت زائل ہو جائے کاسبب ہو بلکہ اس کی ملکیت جیسا کہ  
 ہوتی ہے کہ ایسا سبب پایا جاوے جس سے یہ عمارت احراز کے طور پر خالص لہ تعالیٰ ہو جاوے جیسے مسلمانوں کی  
 مساجد میں ہوتا ہے بننے بندہ ملک کا تعلق اس سے بالکلیہ منقطع ہو جاوے اور بیعہ و کنیستہ در حقیقت اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 محرز نہیں ہوا تو بنانے والے کی ملکیت باقی رہا پس وہ اس کے وارثوں کی میراث ہو گیا اور اس دلیل سے کہ ذمی ہو وہ  
 نصاریٰ اپنی بیعہ و کنیستہ میں جبرے بناتے اور اسمین رہتے ہیں تو اس سے بندہ دن کا حق متعلق ہونے سے احراز  
 خالص نہیں ہوا تو ایسی صورت میں تو احراز نہونے سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے۔ یہ تو بنانے میں تھا۔ برخلاف اس کے  
 جب بیعہ و کنیستہ کے واسطے وصیت کی تو ملکیت نہیں رہتی ہے اس واسطے کہ وصیت تو ملک دور کرنے کے واسطے موقوف ہے



لیکن اتنی بات ہو کہ جس صورت میں وصیت اسکے اعتقاد میں تعرب ہو تو وصیت کا مقتضائے یعنی ازالہ ملک کا حکم بہت  
 منوگا پس جس صورت میں اسکے نزدیک تعرب ہو اس میں مقتضائے وصیت ثابت ہو جائیگا پس ملکیت ذائل ہو جائیگی تو  
 میراث ملین ہو سکتی ہو۔ اور مترجم کے نزدیک یہ وجہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہو اور اسے یہ کہ صرف بیان  
 فرق میں اسی قدر اتفا کیا جاوے کہ عمارت بنا کر چھوڑنا بزرگ وقت ہو اور وہ بطور لازم ہو برخلاف وصیت کے کہ وہ ہر  
 رجوع کے لازم ہو جاتی ہو۔ اور انتہائے اعلم۔ م۔ نظم الحاصل ان وصایا الذی علی اربعۃ اقسام نہا ان یکون قریب  
 فی معتقد ہم ولا یکون قریب فی حقا و ہوا ذکرناہ وما اذا اوصی ان تمنع حازیرہ و تطعم المسکین و ہذہ  
 علی الخلاف اذا کان القوم غیر مسلمین کما ذکرناہ والوجہ بابناہ۔ پھر حاصل کلام یہ کہ ذمیوں کی وصیتیں جائز  
 قسم ہوتی ہیں۔ از انجملہ یہ کہ وصیت ایسی ہو جو ذمیوں کے اعتقاد میں تعرب ہو اور جادے نزدیک وہ تعرب نہیں ہو  
 اور اسکی ایک مثال یہی جادہ پر مذکور ہوئی یعنی بیعہ و کنیسہ بنانے کی وصیت کرنا اور وہم یہ کہ تعربانی نے وصیت کی اسکی  
 سور میں ذبح کر کے مشرکوں کو کھائی جادہ اور ایسی وصیت میں امام رحم و صاحبین کا اختلاف جاری ہو جبکہ وہ لوگ  
 غیر مسلم ہوں جنکے واسطے وصیت کی ہر چنانچہ منشاء پر کی مثال میں بیان کیا اور اسکی وجہ بھی وہی جو ہم او پر بیان کر چکے  
 ہیں۔ فہم۔ جکا حاصل یہ کہ امام رحم کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تعرب سمجھتے ہیں ہم انکو اسکے اعتقاد پر چھوڑ دینے اور  
 کچھ تعرب نہیں کرینگے اور صاحبین رحم کے نزدیک جو امر کہ معیت حقیقی ہو اسکے اجزاء میں معیت کی امانت ہو پس  
 وہ باطل کی بجائے غیر ازینکہ جب تلک ممکن ہو تو تلک کر دی جاوے۔ و نہا اذا اوصی بما یکون قریب فی حقا  
 ولا یکون قریب فی معتقد ہم کما اذا اوصی بان یسجد او بان یسبح فی ساجد المسلمین و ہذا  
 الوصیہ باطلۃ بالا جماع اعتبارا بالاعتقاد ہم الا اذا کان القوم باعیا ہم لوقوعہ تلک لانہم علومون و ابحت  
 مشورۃ۔ از انجملہ ایسی وصیت جو جادے حق میں تعرب ہو اور ذمیوں کے اعتقاد میں تعرب نہیں ہو مثلاً ذمی نے وصیت  
 کی کہ میرے مال سے خانہ کعبہ کا حج کرایا جاوے یا مسلمانوں کے واسطے مسجد بنوائی جاوے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں  
 چراغ روشن کیا جاوے اور ایسی وصیت باطلہ باطل ہو لہذا اسکے اعتقاد کے دیکھ صاحبین کے نزدیک اس ملک  
 کہ یہ تقربات حقیقۃ ذمی کے حق میں ضائع ہیں لیکن اگر ایسی وصیت کسی قوم معین کے حق میں ہو تو تاخیر کیا جائیگی بطور  
 تلک کے اس واسطے کہ یہ لوگ معلوم ہیں اور طریقہ کو مشورہ قرار دیا جائیگا۔ مثلاً اسنے کہا کہ (دیکھ حج کرایا جاوے  
 تو اسکے یہ معنی لگائے جادہ کہ اسقدر مال زید کو دیا جاوے اور میں اسکو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ اس مال سے حج کرے  
 پس وصیت اس شخص معین کے واسطے تلک مال ہو اور حج کی جہت کو بطور مشورہ سمجھا گیا کیونکہ وہ فوج کا معتقد نہیں  
 ہو اور یہ فعل اسکا بطور ناموری قرار دیا جائیگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مساجد میں چراغ روشن کرنے کی وصیت بہر حال  
 باطل ہو کہ نہ تلک ممکن نہیں ہو مگر اگر یوں کہے کہ اسقدر مال فلاں شخص و فلاں کو دیا جاوے کہ وہ مسجدوں میں  
 چراغ روشن کریں تو یہ ان لوگوں کے واسطے تلک ہو۔ نہا اذا اوصی بما یکون قریب فی حقا و فی معتقد ہم  
 اذا اوصی بان یسبح فی بیت المقدس او یغزی الشک و ہو من الروم و ہذا جائز سواہر کان القوم باعیا ہم  
 او بغیر اعیانہم لانه وصیہ بما ہو قریب حقیقۃ و فی معتقد ہم البتہ۔ از انجملہ یہ کہ اسنے ایسی چیز کی وصیت کی جو ہر  
 حق میں اور اسکے حق میں بھی تعرب ہو مثلاً یہودی یا نصرانی نے وصیت کی کہ بیت المقدس میں چراغ روشن کیا جاوے  
 یا روم کے یہودی نے وصیت کی کہ اس مال سے ۴۰ مارہون پر جہاد کیا جاوے یعنی جس قوم میں جینی و تاتاری بے ہمت  
 برودہ ہیں ان پر جہاد کیا جاوے یہ ہاں جو خواہ اسنے کسی قوم معین کے واسطے وصیت کی ہو یا غیر معین کے واسطے وصیت



ہوا سو اسلئے کہ یہ وصیت ایسی چیز کی ہے جو حقیقت تقرب ہر امت کے اعتقاد میں بھی تقرب ہر فرد سے ملتی ہے۔  
 جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تفصیل، اسلئے کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا اور قدرت میں یہودیوں کے  
 واسلئے غیر منسوخ تھا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام مابعد کے پیغمبروں نے برابر جہاد کے بلکہ انہیں جہاد کے احکام میں  
 یہ تھا کہ بدعت کے جن کافروں نے دین تورات قبول کیا انکو قطعاً قتل کر دو پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل منسوخ ہو  
 اور والد دیا گیا کہ اسکے بعد خاتم المرسلین پیغمبر آ رہا وہ جہاد فرار کا اور بہت سے فضائل و کمالات حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
 نے مع نام مبارک احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کیے اور تورات میں خود فضائل مشروح تھے اور تمام پیغمبران بنی اسرائیل  
 میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و صلیہ و صفات معلوم و مشہور تھے۔ م۔ و منها اذا اوصی بیا  
 کیون قرآن لانی حقنا ولا فی حقہم کما اذا اوصی للمغنیات والناسکات فان ہذا غیر جائز لانہ معصیت فی  
 حقنا ولا فی حقہم الا ان یكون لقوم باعیا ثم فیصح تملیکہا واستخلافا۔ از انجیل یعنی قسم جہاد میں ایسی وصیت جو قطعاً  
 تقرب نہ ہو یعنی نہ ہمارے حق میں تقرب ہو اور نہ ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہو مثلاً ذمی نے گائے دالیوں یا مٹے دیر  
 کے واسلئے مال کی وصیت کی۔ مثلاً کہا کہ میرے مال سے اس قدر زئیر یوں اور بچہ یوں کو دیا جاوے یا کہا کہ  
 ان عورتوں کو دیا جاوے جو اسکے مرنے پر توجہ کرنے آئیں۔ م۔ تو ایسی وصیت نہیں جائز ہے جتنے نہ تہذیب کی جائیگی اور  
 کہ ایسی وصیت ہمارے حق میں اور ذمیوں کے حق میں معصیت ہو لیکن اگر اسنے یہ وصیت کسی قوم عین کے واسلئے  
 کی ہو تو بطور تملیک و استخلاف کے صحیح ہے مثلاً اسنے کہا کہ اس قدر مال فلا نہ دلا نہ گائے والی کو یا فلا نہ  
 دلا نہ روئے دلے کو دیا جاوے تو یہ مال ان خاص عورتوں کو دیا جائیگا بدو ن اسکے کہ لگانے یا روئے دلے کو دیا جائیگا  
 یوں قرار دیا جائیگا کہ گائے اسنے اپنے مال سے اس قدر مال ان عورتوں کی ملک میں دیا ہے یا اسنے بچے اسے اس مال  
 میں انکو خلیفہ کیا ہے غرض کہ یہ وصیت بطور تملیک و بطور استخلاف کے صحیح ہو سکتی ہے تو نافذ کیا جاوے اور یہ بھی ممکن ہے  
 کہ یہ عورتیں سبھی و سبب ہوں کیونکہ مجہول غیر عین کو ایک یا خلیفہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آپ نے ذمیوں  
 کی وصیتیں بیان فرمائیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقہ مانند خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ و بائعہ وغیرہ کے  
 موجود ہیں تو انکے دمایا کے احکام فرمائیے۔ جواب یہ کہ اسلام سے گمراہ ہوئے دلے و دھال سے خالی نہیں ہیں  
 ایک یہ کہ انکی گمراہی اس حد تک پہنچی کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے ہیں حالانکہ مشرکوں سے بدتر ہیں جیسے  
 روافض میں نصیر یہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت کے قائل ہیں یا فرقہ دیگر کہتے ہیں کہ نبوت حضرت علی  
 رضی اللہ عنہ کے واسلئے تھی مگر حضرت جبریل سے غلطی ہوئی اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 پر توڑا ہو گیا اور بعد ازاں سب انکی تعلیم کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انہیں چند لوگوں کو باکربائت غصہ  
 آگ میں جلا دیا اور یہ سرغندہ حقیقت یہودی تھا جسے اسلام میں رخنہ ڈالنا جائز۔ جیسے یہ اس نے نصرانیوں میں بھی  
 جلا دیا یا انھوں نے حقیقت نصیر یہ کہ نصرانیوں سے کم نہیں اور فرقہ دوم بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مزدلوں میں  
 اور دوم وہ فرقہ ہیں جو گمراہ و ماسی و بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک انکی ذمت نہیں پہنچی بلکہ اللہ تعالیٰ کی  
 تو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت اور حقیقت قرآن مجید کے قائل ہیں پس انہیں اسی تفصیل سے  
 حکم دیا جائیگا چنانچہ شیخ سعید نے فرمایا۔ و صاحب الہوی ان کان لا یکفر فہو فی حق الوصیت بمنزلۃ المسلمین  
 لانہ امرنا ببناء الاحکام علی الظاہر وان کان کافر فہو بمنزلۃ المرتد فیکون علی اختلاف المذہب فی تصفیہ  
 میں ابی حنیفہ رحم و صاحبیہ اور ہوائی بدعتی یعنی جسکے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکا کفار نہیں ہے



یعنی وہ کافر نہیں ہوا تو وہ وصیت کے حق میں ہنزلہ مسلمانوں کے ہر اس واسطے کہ ہر حکم و لکھا کہ احکام کو ظاہر حال پر مبنی  
 کریں لیکن ظاہر حال سے جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگادین۔ اور اگر شخص جسے ظاہر اعتقاد نکالا ہو ایسا بدعتی ہو جس کا کفار  
 کیا گیا یعنی اسکے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا تو وہ ہنزلہ مرتد کے ہر لیکن اسلام سے بھر گیا تو اسکے نفرتات نافذ ہونے میں  
 امام رحمہ و صاحبین رحمہ کے درمیان اختلاف سورت ہر قسم کہ صاحبین رحمہ کے نزدیک مرد مرتد کے نفرتات جائز ہیں  
 اور امام رحمہ کے نزدیک اسے جو نفرت کیا وہ ابھی متوقف ہے پس اگر اسلام لایا تو نافذ ہوا اور اگر مرتد ہونے پر قتل ہوا یا گریز  
 تو نفرت باطل ہو گیا۔ بھر یہ اختلاف مرد مرتد میں ہے۔ و فی المہدۃ لا صحاح تصحیح و صابا ہا لہ نہا تبقی علی الروۃ  
 بخلاف المرتد لہ یقتل اور یہی مرتد عورت تو صحیح یہ کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہیں کیونکہ مرتدہ عورت قتل  
 نہیں کی جاتی بلکہ مجبوری جانی و قید کی جاتی ہے برخلاف مرد مرتد کے کہ وہ قتل کیا جائیگا یا اسلام لادے ورنہ اہل  
 کافر کا بیان۔ قال و اذا دخل الحربی دارنا امان فادعی المسلم او ذمی بماله کلہ جائز لان استناع الوصیۃ بما  
 زاد علی الثلث بحق الورثۃ و لہذا یفقد با جازتہم ولیس لورثتہ حق مری لکن نہم فی دار الحرب اذہم  
 اموات لی عتقا و لان حرمتہ مالم یاعتبار الا امان و الا فان کان بحقہ لا بحق ورثتہ۔ اور اگر کوئی حربی کافر ہمارے  
 دارالاسلام میں امان بلکہ آیا اور یہاں اسے کسی مسلمان یا ذمی کے واسطے اپنے کل مال کی وصیت کر دی تو بھی جائز ہے  
 (پس اس کی وصیت اور کل مال کی وصیت بھی جائز ہے) اس واسطے کہ نہائی سے زائد کی وصیت منع ہونا صرف وارثوں کے  
 حق کی وجہ سے ہوتا ہے اسی واسطے اگر وارث لوگ اجازت دیدین تو زائد کی وصیت نافذ جائز ہو جاتی ہے اور حربی مذکور کے  
 وارثوں کے لیے کوئی حق مری نہیں یعنی ہمارے وارثوں کے حقوق نگاہ رکھنا لازم نہیں ہیں (اس واسطے کہ وہ ہمارے دشمن  
 ہیں اور) اس واسطے کہ وہ لوگ دارالحرب میں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں اور اس واسطے کہ حربی کے مال کا  
 احترام بجا نا امان کے ہے اور امان صرف حربی کے حق میں ہے اور اس کے وارثوں کے حق میں نہیں ہے ورنہ حتیٰ کہ اگر  
 اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا عربی بچیں لادے تو ہم اسکو پسند کریں گے۔ لیکن اگر اس حربی سے ہوا امان لیا  
 آیا ہے کسی نے مال یا تو ہم اسکو جائز نہیں رکھیں گے بلکہ واپس دلا دیں گے۔ ولو کان اوصی باقل من ذلک اخذت  
 الوصیۃ و یرد الباقی علی ورثتہ و ذلک من حق المستامن ایفتا۔ اور اگر حربی نہ کہے اس مال میں سے  
 غنڈے مال کی وصیت کی ہو تو بقدر وصیت لے لیا جائیگا اور باقی اسکے وارثوں کو واپس دیا جائیگا اور یہ وہی بھی ہے  
 حربی مستامن کے حق سے ہر قسم۔ اور اسکے وارثوں کی رعایت سے نہیں ہے۔ ولو اعتق عبیدہ عند الموت  
 او دبر عہدہ فی دارالاسلام فذلک صحیح منہ من غیر اعتبار الثلث لما یجوز۔ اور اگر حربی مستامن نے  
 دارالاسلام میں اپنی موت کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اسے یہاں مرض الموت میں اپنا غلام مبرا کیا تو اس کی طرف سے  
 یہ نفرت صحیح ہے بدن اعتبار نہائی کے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی موت میں آزاد یا مبرا کرنا درحقیقت یعنی وصیت  
 ہے جو اہل اسلام میں بجا حق وارثوں کے سبب کی نہائی سے معذور ہے لیکن حربی مستامن کے وارثوں کا کچھ بجا  
 نہیں تو یہ کل مال سے معذور ہے۔ باجگہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہے اور اسکے وارثوں کا بجا نہ ہوگا۔ و کذلک لو اوصی  
 المسلم او ذمی بوصیۃ جائزہ مادام فی دارالاسلام فہو فی المعاملات بمنزلۃ الذمی و لہذا تصح عقود التملک  
 منہ فی حال حیاتیۃ و صحیح تبرعہ فی حیاتیۃ فلکذا بعد ما تہ۔ اور اسی طرح اگر حربی مستامن کے واسطے کسی مسلمان یا ذمی  
 نے کچھ وصیت کی ہو جائے اس واسطے کہ جب تک وہ دارالاسلام میں ہے تو معاملات میں ہنزلہ ذمی کے ہے اور اسی وجہ سے  
 حربی کے ساتھ تملکات کے عقود حالت حیات میں مسلمان کی طرف سے جائز ہوتے ہیں اور مسلمان کی زندگی میں اسکے



ساحہ تبرع جائز ہے اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر مسلمان یا ذمی اپنی زندگی میں حربی مستامن کو کسی مال کا مالک کرے خواہ بالعرض یا سبقت احسان سے تو یہ جائز ہے اسی طرح اپنی موت کے بعد اگر وصیت کے طور پر اسکو مالک کرے تو بھی جائز ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ انہ لا یجوز لائستامن سن اہل الحرب اذ ہو علی قصد الرجوع ویکمن منہ ولا یکن سن زیادة المقام علی السنۃ الا بالحرۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ سے یہ بھی روایت ہے کہ حربی کے لیے مسلمان یا ذمی کی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ غیر درحقیقت ہے لہٰذا لوں میں سے ہو جائے لیکن آیا ہے چنانچہ واپس جانے کے قصد ہے اور اسکو واپس جانے کی قدرت ہے اور وہ ایک سال سے زیادہ بدون خبر یہ کہے یہاں نہیں چھوڑا جاتا، ہر فن۔ اور یہی روایت اوفیٰ ہے کہ اگر بعض متون ذمیوں نے لڑا نا چاہا تو کہ درون روپیہ کی وصیت حربی کے نام کر لگا جس سے حربیوں کو جنگ میں بہت قوت حاصل ہو اور یہ خراب فساد ہے پس شاید کہ دونوں دعاوتوں میں وفائی یہ ہو کہ اگر حربی مستامن کے واسطے مسلمان یا ذمی نے ایسے مال کی وصیت کی جو اسکو پھر لڑائی میں فروی کرے یا اس کے قلب کی تابعت ہو تو جائز ہے اور اگر ایسا مال یا اس قدر مال ہو جو اسکو پھر قوت دے تو جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو اوصی الذمی بالکثر من الثلث او بعض ورثۃ لا تجوز اعتبارا بالمسلمین لانہم المیرثون احکام الاسلام فبما یرجع الی المعاملات۔ اور اگر ذمی نے اپنی تمام مال سے زیادہ کی وصیت کی یا اپنے بعض وارثوں کے واسطے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کر کے یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ ذمیوں نے ان امور میں بمعاملات کی جانب راجع ہیں اسلامی احکام کا التزام کر لیا ہے۔ اور اس وصیت کا مرجع بھی معاملات باہمی ہیں نہ ہم اس کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے کہ وہ بیچارے مفلس و پریشان ہوں۔ ولو اوصی بخلات ملۃ جاز اعتبارا بالارثۃ اذا لکفر کلہ واحدة۔ اور اگر ذمی نے اپنی ملت سے مخالفت کے واسطے وصیت کی (مثلاً نصرانی نے یہودی کے لیے یا برعکس) تو بقیاس میراث کے جائز ہے اس واسطے کہ کفر سب ایک ہی ملت ہے۔ ولو اوصی بحربی نے دارالاسلام لا یجوز لان الارث منقطع لتباہن الدارین والوصیۃ اختہ واللہ اعلم۔ اور اگر ذمی نے جو دارالاسلام میں ہے کسی حربی کے واسطے جو دارالحرب میں ہے وصیت کی تو نہیں جائز ہے اس واسطے کہ دو وزن لکون کے بنائیں کی وجہ سے میراث منقطع ہے تو وصیت بھی جو میراث کی بہن ہے منقطع ہے واللہ تعالیٰ اعلم

## باب الوصی و ما یملک

یہ باب وصی و اس کے اختیارات کے بیان میں ہے۔

وصی وہ شخص جسکو آدمی نے بعد اپنی موت کے اپنے قائم مقام احکام خاص میں کیا ازاں جملہ وہ اسکی وصیتیں نافذ کرے گا اور اس کے قرضہ وصول کرے اور اسکی صلہ اولاد کی برداشت و پرورش کرے جیسے زندگی میں جسکو قائم کرے وہ وکیل ہوتا ہے۔ قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجہ الموصی و رد ما فی غیر وجہ فلیس بردلان البتہ مفسی سبیل معتدا علیہ فلصح ردہ فی غیر وجہ فی حیاتہ او بعد حیاتہ صار مغرور اسن جہتہ ثم ردہ سارک فی دوسرے کو وصی کیا مثلاً ردینے بکر کو اپنی موت کے بعد یا وصی مقرر کیا پس وصی کے رد پر اسنے قبول کیا پھر وصی کے پیچھے اسکو رد کیا تو یہ رد نہیں لگا اس واسطے کہ وصیت تو اس پر اعتماد کر کے اپنی راہ چلا گیا پس اگر اسکا رد کرنا صحیح ہو یعنی وصیت کے پیچھے اسکو رد کرنا خواہ اسوقت تک بہت زیادہ ہو یا کم ہو تو وصیت اسکی جانب سے دھوکا کھانے والا ہو جائیگا لہٰذا



اسکا سکہ تارود کروا گیا۔ اس وقت یہ حکم وصی میں اسوجہ سے کہ بیٹا اب کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الوکیل  
بشرط عہد بغیر عہدہ اذ بیع مال حبث یصح ردہ فی غیر وجہ لانہ لاضرر ہناک لانہ می قادر علی التصرف  
بنفسہ۔ بخلاف بیٹے وکیل کے جبکہ کسی غیر معین غلام کے خریدنے کا یا اپنا مال فروخت کرنے کا وکیل کیا ہو کہ اسکا  
وکالت رد کرنا بغیر اس کے موافقہ کے صحیح ہے اس واسطے کہ بیان کچھ ضرر نہیں کہ وہ زندہ موجود ہے بذات خود تصرف کر سکتا ہے  
فمن اور یہ بعض شلک کا قزل ہے اور اسکا دشمنی کے نزدیک وکیل بھی معزول نہ ہوگا جب تک کہ موکل کو علم نہ ہو۔  
پھر غیر معین غلام کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر غلام معین خریدنے کا وکیل کیا تو موکل کو اسی غلام خاص کی جانب رغبت ہو  
تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ خود اپنا کرے اور کہے کہ میں سے وکالت رد کر دی پھر اپنے واسطے خریدے کیونکہ اس میں  
موکل کا ضرر ظاہر ہے۔ بالکل وصی اپنے وصی کے پیچھے رہتا ہے وصایت قبول کرنے کو نہ نہیں کر سکتا ہے۔ فان رد ہائی  
وجہ فمورد لایس للموصی ولایہ الزامہ التصرف ولا غور فیہ لانہ یکنہ ان یشیب غیرہ۔ اور اگر وصی سے  
وصی کے رد برو وصایت رد کر دی تو یہ رد ہے اس واسطے کہ وصی کی ہر تصرف لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اس میں  
کچھ دھوکا بھی نہیں ہے کیونکہ وصی کو دوسرا نائب مقرر کرنا ممکن ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر وصی کی عین شہ  
کے وقت یعنی جوت وہ دوسرا نائب نہیں کر سکتا ہے رد کرے تو یہ درست نہیں ہے۔ وان لم یقبل دلم یرد حتی مات  
الموصی فہو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس له ولایہ الا التزام بقبلی بخلاف  
انہ باع شئین من التزاک فہو لزمہ لان ذلک دلالتہ الا التزام والقبول و ہو سبب بعد الموت و یفقد  
البیع لصدورہ من الموصی وسواء علم بالوصایۃ اولم یعلم۔ اور اگر وصی نے ایک شخص کو وصی مقرر کیا مگر وصی نے  
ہنوز وصایت قبول نہیں کی اور نہ رد کی کہ وصی مقرر کیا تو وصی کو اختیار ہے وصایت قبول کرے اور چاہے قبول کرے  
اس واسطے کہ وصی کو یہ لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے تو وصی مختار ہے پھر اگر وصی نے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کی تو اس  
وصایت اس پر لازم ہو لئی اس واسطے کہ بیع کرنا دلیل ہے کہ اس نے وصایت کا اہتمام کر لیا اور قبول کر لی اور یہ بعد موت کے  
مستبر ہے (اگرچہ حالت حیات میں یہ ولایت معتبر نہ ہو) اور یہ بیع نافذ ہو جائیگی کیونکہ وصی کی طرف سے صادر ہوئی ہے  
اور واضح ہے کہ وصی نہ کہ کو اپنی وصایت کی آگاہی ہو یا نہ ہو یکساں ہے۔ پس اگر کسی کو وصی کیا اور اسکو معلوم نہیں  
ہے بیان تک کہ وصی کی موت کے بعد اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو بیع نافذ ہوگی اور اس پر وصایت لازم ہو جائیگی  
بخلاف الوکیل اذ لم یعلم بالتوکیل فہو ع حیث لا یفقد لان الوصایۃ خلافتہ لانیختص بحال انقطاع  
ولایہ الیست منتقل الیہ واذا کانت خلافتہ لا توقف علی العلم کالوراثۃ اما التوکیل انا بہ شوق  
فی حال قیام ولایہ الیست منتقل فلیصح من غیر علم کاثبات المالک بالبیع والشراء۔ بخلاف وکیل کے جب تک  
وکیل کے جانے کا علم نہ ہو پھر اس نے موکل کی کوئی چیز فروخت کی تو بدون اجازت موکل کے نافذ نہ ہوگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ  
وصایت تو بعد موت کے قائم مقامی ہے کیونکہ وصایت ایسی حالت کے ساتھ مختص ہے جب بیٹے کی وصیت منتقل ہو  
تو یہ ولایت اسی شخص وصی کی جانب منتقل ہو جائیگی اور جب وصایت ایک خلافت ظہری تو یہ وصی کے آگاہ ہوتے پر  
موقوف نہیں ہے جیسے وراثت یعنی وارث بہر حال وارث ہو یا نہ ہو۔ اسی قریب تو وہ ثابت ہو یعنی اپنا نائب  
مقرر کرنا اس واسطے کہ وکیل تو موکل کی وصایت قائم ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی ہے تو یہ بدون آگاہی وکیل کے صحیح نہیں  
ہے۔ نیز یہ خرید یا فروخت کے ملک ثابت کرنا بدون علم نہیں ہے۔ پس اگر خریدنے ایک گھوڑے میں کچھ بیش  
کیا حال کر کہنے بد دن علم خرید کے اسکے واسطے یہ گھوڑا خریدا ہے تو یہ خرید کے تصرف سے اس پر بیع لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ اسکی



یعنی سے واقف نہیں ہوئی کہ اسکو بیع لکھانے کا اختیار باقی ہو۔ رہا یہ امر کہ وصی یا وکیل کو آگاہی کا ذریعہ کس طرح معتبر ہو  
شیخ رحمہ نے کہا کہ۔ وقہرینا طریق العلم وشرط الاخبار فیما تقدم من الكتب۔ یعنی آگاہ ہونے کا طریقہ اور خبر  
ہونے کے شرائط کو کتاب سابقہ میں بیان کیا ہے۔ وان لم یقبل حتی مات الموصی فقال لا اقبل ثم قال  
اقبل فله ذلك ان لم یکن القاضی اخرجه من الوصیۃ صین قال لا اقبل لان یجوز قوله لا اقبل لا یصل  
الا یصار لان فی البطلان ضررا بالمیت وضررا لوصی بالایفاء مجبور بالتواب فرفع الاول وهو اعلی اولی  
الا ان القاضی اذا اخرجه عن الوصایۃ یصح ذلك لانه مجتہد فیہ اذ للقاضی ولایۃ رفع الضرر۔ اور اگر وصی نے  
وصایت قبول نہیں کی یہاں تک کہ وصی مر گیا پھر وصی نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا قبول کرتا ہوں  
تو وصی کو یہ اختیار پہنچنے بعد رد کے قبول صحیح ہو جائیگا بشرطیکہ قاضی نے اسکو وصایت سے خارج کیا ہو جب اسنے  
کہا تھا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں۔ اسولے کہ خالی اس کہنے سے کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں۔ بیعت کا ایفاء باطل ہوگا  
کیونکہ باطل ہونے میں بیعت کا ضرر ہی رہا اور باقی رہنے میں بھی وصی کا ضرر ہوتا ہے لیکن باقی رکھنے میں وصی کا ضرر۔  
بذریعہ ثواب کے پورا ہوا جاتا ہے پس بیعت کا ضرر اعلیٰ دور کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر قاضی نے بعد انکار کے اسکو وصایت  
سے خارج کر دیا تو قاضی کا فعل صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد کو دخل ہے اور مسئلہ مجتہد فیہ میں جس طرح علم  
قاضی ہونا نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ قاضی کو ضرر دور کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ یعنی قاضی کی شان ہے کہ لوگوں سے  
ضرر دور کرے تو جس وقت وصی نہ کرے انصرام وصایت سے انکار کیا تو قاضی کو اختیار ہو کہ اسے ضرر بردہ  
کر کے اسکو خارج کر دے پھر اسکا قبول بفاذہ ہوگا۔ ورنہ بعد العجز عن ذلك فیتضرر بمقار الوصایۃ فی دفع  
القاضی الضرر عنه ویعصب حافظا لمال البیت متصرفا فیہ فینفع الضرر من الجانبین قلنا  
یفقد اخراجه۔ اور با اوقات اس انصرام سے وہ عاجز ہو جائیگا تو وصایت باقی ہونے سے وہ ضرر بردہ ہوگا  
پس قاضی نے اسے شر سے یہ ضرر دور کیا اور قاضی دوسرا وصی بیعت کے مال کا حفاظت کرنے والا تصرف مقرب  
کر لیا پس بائین سے ضرر دور ہو جائیگا پس اسی وجہ سے قاضی کا خارج کرنا نافذ ہو جائیگا۔ یعنی قاضی  
جدس وصی کو خارج کیا تو شاید وصایت باقی رکھنے میں اسکو ضرر ہو اس طرح کہ وہ کام انجام دینے سے عاجز ہو تو  
وصایت باقی رکھنے میں اسکو ضرر ہوگا لیکن وہم ہوتا ہے کہ خارج کرنے میں بیعت کو ضرر ہوگا تو طریقہ یہ کہ بیعت  
کی جانب سے قاضی دوسرا متدین لایق وصی مقرر کرے اور اس وصی کو خارج کرے تو وہ ذن جانب سے ضرر  
دور ہو جائیگا لہذا جب قاضی نے ایسا کیا تو اسکا حکم نافذ ہو گیا۔ فلو قال بعد اخراج القاضی یا ہ اقبل  
لم یقبلت الی قوله لانه قبل بعد بطلان الوصایۃ بابطال القاضی۔ پھر اگر اسوقت کہ قاضی نے اسکو رد  
سے خارج کر دیا ہو اسنے کہا کہ وصایت قبول کرتا ہوں تو اسے قول برائعات نہیں کیا جائیگا اسولے کہ قاضی  
کے باطل کرتے سے وصایت باطل ہو جانے کے بعد وہ قبول کرتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد او کافرا  
فاسق اخرجه القاضی عن الوصایۃ ونصب غیرہم وهذا للفظ بشیر الی صحۃ الوصیۃ لان الاخر  
یکون بعدہ۔ اگر کسی نے غلام کو یا کافر (ذمی یا حربی یا سنی) کو یا فاسق کو وصی مقرر کیا تو قاضی اسکو رد  
سے خارج کرے گا اور انکے سولے دوسرے کو وصی مقرر کرے گا۔ شیخ سعید رحمہ نے کہا کہ یہ لفظ اشارہ کرتا ہے کہ اصل  
بین وصایت جائز ہو جائیگی کیونکہ خارج کرنا بعد وصایت ثابت ہو جانے کے ہوتا ہے۔ و ذکر محمد رحمہ فی الاصل ان  
الوصیۃ باطلہ۔ اور امام محمد رحمہ نے اصل میں فرمایا کہ ان صورتوں میں وصیت باطل ہے۔ فسناس سے معلوم ہوا



کہ وصیت ابتداء سے ثابت نہیں ہوئی لیکن شرح مشائخ نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی۔ قیل معناه  
 فی جمیع ہذہ الصور ان الوصیۃ متبطل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (فقیر ابو اللیث نے شرح البجامع العسیر) کے  
 معنی یہ ہیں کہ غلام کا فروغ اس قدر ہو کہ سب صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہو کہ باطل کی جائیگی۔ پس چونکہ باطل  
 کرنے کے قابل نہیں ہوا اس لئے کہا کہ باطل ہو۔ وقیل فی البعد معناه باطل حقیقۃ لعدم ولایۃ واستبداد  
 وفی غیرہ معناه متبطل۔ اور بعض نے کہا کہ غلام کو وحی کر کے کی صورت میں باطل کے یہ معنی کہ درحقیقت باطل ہو  
 کیونکہ عدم کو تصرف کی ولایت و استقلال نہیں ہے یعنی وہ مولیٰ کے اختیار و قبضہ میں ہے اور سولے غلام کے کافر  
 وفاسق کو وحی کرنے میں باطل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ غریب یہ وصایت باطل کر دی جائیگی یعنی باطل ہونے کے  
 لائق ہو کہ قاضی اسکو باطل کرے گا۔ وقیل فی الکافر باطل ایضاً لعدم ولایۃ علی المسلم۔ اور بعض مشائخ نے  
 کہا کہ کافر کی صورت میں بھی باطل کے معنی یہ کہ درحقیقت باطل ہو اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ ولایت نہیں ہے  
 پس بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ قول اول میں وصایت جائز ہے لیکن قاضی اسکو باطل کرے گا اور دیگر اقوال میں سے  
 دوم قول نو اسکے مانع ہے اور باقی میں بعض میں درحقیقت باطل اور بعض میں قابل بطلان ہے۔ ووجه الصحیح  
 فی شرح ان اصل النظر ثابت بقدرۃ البعد حقیقۃ وولایۃ الفاسق علی اصلنا وولایۃ الکافر  
 البطلان الا انہ لم یتتم النظر لتوقف ولایۃ البعد علی اجازۃ المولے ممکنہ من الحجج بعد ہا والمعاوۃ  
 لدینیۃ الباطنۃ للکافر علی ترک النظر فی حق المسلم وانہما الفاسق بالتحیاض فی حقہ القاضی سن یستحق  
 والیقیم غیرہ مقامہ اما لا نظر۔ پھر روایت اولیٰ کہ وصایت صحیح مگر ایسا وحی خارج کیا جائیگا اس روایت کی  
 وجہ یہ ہے کہ اصل نظر تو ثابت ہے یعنی وصایت تو نظر پر قائم است و بہتری پر مبنی ہے اور یہ نظر در اصل موجود ہے کیونکہ کفار  
 متہین کو درحقیقت تصرفات کی قدرت ہے (چنانچہ وہ دلیل بنایا جاتا ہے) اور فاسق کو ہمارے اصول کے موافق  
 رعیت حاصل ہوتی ہے (چنانچہ نکاح میں دلی ہو جاتا ہے) اور کافر کو مسلمان بننے کے بعد ولایت حاصل ہے۔ پس یہ  
 وصایت نظری در اصل باقی گئی لیکن نظر بہتری پوری نہیں ہے اس واسطے کہ غلام کی صورت میں غلام کی وصایت  
 ہواں تو اسکے مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے پھر بعد اجازت کے تحت ہے کہ مولیٰ اسکو منع و مجبور کر دے اور کافر  
 کی صورت میں یہ خوف قوی ہے کہ دینی دشمنی اس کافر کے لیے باعث ہو کہ وہ جن مسلمانوں پر وحی ہے ان کے حق میں  
 بے نیکی کی نظر سے برتاؤ کرے۔ اور فاسق کی صورت میں خیانت کی تمت موجود ہے لہذا قاضی ایسے وحی کو وصایت  
 خارج کر کے اسکے بجائے دوسرا مقرر کرے گا تا کہ بہتری کی نظر پوری ہو۔ وشرط فی الاصل ان یکون الفاسق  
 مخوفاً علیہ فی المال وہذا الصانع عذر فی اخراجہ وتمدیلہ بغیرہ۔ اور کتاب مبسوط میں فاسق کے حق میں  
 یہ شرط لگائی کہ مال کے بارہ میں اسکی جانب سے خوف ہو۔ یہ کلام تو فاسق وحی کو خارج کر کے بجائے اسکے دوسرے  
 قائم کرنے کے لیے عذر ہو سکتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد نفسه وفی الورثۃ کما رآہم تصح الوصیۃ۔ اگر کسی  
 نے اپنے غلام کو وحی مقرر کیا حالانکہ وارثوں میں بالغین موجود ہیں تو وصیت صحیح نہوگی۔ اور بالغین وغیرہ  
 سب وارث اس غلام کے مالک ہیں تو یہ غلام اب اسکا غلام ہے پس اسکی وصایت باطل ہے۔ لان للکبیر ان ینزع  
 و ینزع نصیبہ فیمنعہ المستتری فیمنعہ عن الوفا بحق الوصایۃ فلا یغیر فائدہ۔ اس واسطے کہ بالغ وارث کو  
 اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے منع و مجبور کر دے یا وارث بالغ اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو  
 مستری اس غلام کو مجبور کر دے پس وہ حق وصایت ادا کرنے سے عاجز ہو جائیگا تو وصایت کا کچھ فائدہ مرتب ہے



ہوگا۔ وان کا تو کلمہ صفار اقا لوصیۃ الیہ جائزۃ عند ابی حنیفہ رحم ولا يجوز عندہما وهو القیاس وقیل  
قول محمد رحم مضطرب فیہ یروی مرۃ مع ابی حنیفہ رحم و تارۃ مع ابی یوسف رحم۔ اور اگر کبھی وارث  
غیر بالغ ہوں تو اس حالت میں اپنے غلام کو وصی کرنا امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک جائز ہے (یہ استہان ہے) اور صاحبین  
کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے۔ بعض شایخ نے کہا کہ اس میں امام محمد رحم کا قول مضطرب ہے کہ کبھی امام ابو حنیفہ  
کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے اور کبھی ابو یوسف رحم کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے۔ مگر بحال یہ کہ اس میں دو قول ہیں  
جواز یا عدم جواز۔ وجہ القیاس ان الولاۃ متعدۃ لما ان الرق ینا فیہا ولان فیہ اثبات لولاۃ للمالک  
علی المالك و ہذا قلب المشرق۔ قیاس عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولایت ندارد ہر اس واسطے کہ رقیق ہونا ولایت  
کے منافی ہے اور اس واسطے کہ اس میں ملوک کے لیے مالک پر ولایت دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشروع کا اٹا ہے۔  
کیونکہ شرع نے مالک کو ملوک پر ولایت دی ہے اور ہم نے آٹ کر مالک پر ملوک کو دلی کر دیا اور یہ فاسد ہے۔ ولان  
الولاۃ الصارۃ سن الاب لا تجزی و فی اعتبار ہذہ تجزیہا لانہ لا یملک بیع رقبۃ و ہذا نقص  
الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ باب سے جو ولایت صادر ہوئی وہ ٹکڑے نہ تھی حالانکہ غلام کی وصایت اختیار  
کرنے میں اس کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ غلام اپنی گردن نہیں فروخت کر سکتا اور یہ موضوع کی شکست ہے۔  
یعنی بیان موضوع تو باب کی ولایت ہے جسے اسکو وصی کیا پس ہم کہتے ہیں کہ باب کو بالکل ہر چیز کے فروخت کی ولایت  
تھی اور جب اس نے اس غلام کو وصی کیا تو وہ ولایت اس غلام کی طرف منتقل ہوئی لیکن یہ غلام اپنے آپ کو فروخت  
نہیں کر سکتا تو ولایت کے ٹکڑے ہو گئے حالانکہ مسلم تھی تو معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی اختیار کرنے میں یہ نقص ہوتا  
پس اسکا وصی ہونا باطل ہے۔ ولہذا فی طلب مستحبہ باتمہت۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور قابل خطاب  
اور تصرف میں خود مستقل ہے۔ یعنی وہ طفل یا مجنون نہیں بلکہ قابل خطاب بالغ عاقل ہے جسکا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف  
میں بھی اسکو خود استقلال حاصل ہے کہ دوسرے کی اجازت پر بیعت نہیں ہے۔ فیكون اہل اللوصایۃ۔ تو اسکو وصی ہونے  
کی بیانت کامل ہے۔ ولیس لاحد علیہ ولایۃ۔ اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے۔ فان الصفار وان کا تو اطلاق  
لیس لہم ولایۃ لمنع فلا منافاة۔ کیونکہ دروغ غیر بالغین اگرچہ مالکان غلام ہیں لیکن انکو غلام کے تصور کرنے کی ولایت نہیں ہے  
تو کچھ منافات نہیں۔ یعنی غلام کی ملوک ہونے میں اور صاحب ولایت ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے اور جب منافات  
ہوئی کہ صاحب ولایت مالک کے ہونے سے ہم غلام کے لیے ولایت ثابت کرتے۔ وایصار المولی الیہ یوزن بكونہ ناظر الہم  
صدار کا لکھتا ہے۔ اور مولی کا اس غلام کو وصی مقرر کرنا اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ان بچوں کے واسطے بہتری کی نظر رکھنے والا ہے  
اور یہ شل سکا تب کے ہو گیا۔ کیونکہ سکا تب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اس غلام کو وصی بنانا بھی جائز ہے  
اگرچہ یہ غلام اپنے آپ کو نہیں فروخت کر سکتا اور اس سے ولایت کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے لیکن یہ وصایت نہیں ہے بلکہ  
اختیارات کی کمی ہے۔ والوصایۃ قد تجزی علی ما ہو المروی عن ابی حنیفہ رحم او نقول ایصار الیہ کیلایا و دی  
الے ابطال اصلہ و تعتبر الوصف لتصحیم الاصل اولے۔ اور وصایت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بنا براس  
قول کے جو حسن رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کیا ہے یا اگر مان لیا جاوے کہ ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم کہتے ہیں  
کہ بیان بضرورت اسی کو اختیار کیا جاوے تاکہ اصل وصایت مٹ جانے تک زوجت نہ ہو بچے اور ایک وصف کو ضمیر  
کرنا کہ جس سے اصل کی درستی ہو جاوے اس سے بہتر ہے کہ اصل مٹائی جاوے۔ وایصار ہو کہ حسن رحم کی روایت  
ابو حنیفہ رحم سے ہے کہ اگر دیہنے ایک کو مال میں دمی کیا اور دوسرے کو قرضہ میں دمی کیا تو ہر ایک اپنے اپنے کام کا



وصی ہو پس لازم آتا کہ وصایت کے ٹکڑے جوتے ہیں لیکن ظاہر الروایہ میں ہر ایک اسکے مال میں وقرضہ و دو وزن میں  
وصی ہو جائیگا لہذا بر تقدیر تسلیم یہ جواب دیا کہ غلام کو وصی کرنے میں غایت یہ کہ ولایت میں تغیر ہو گیا اور وصایت صحیح  
ری پس یہ تغیر اس سے بہتر کہ وصایت باطل کر دی جاوے۔ قال و میں اوصی اے من یعجز عن القيام  
بالوصیۃ غم الیہ القاضی غیرہ رعایت حق الموصی والورثۃ و ہذا لان تکمیل النظر یحصل بطعم الاخر الیہ صی  
و بعض کفایتہ فیتم النظر باعانتہ غیرہ۔ اگر کسی نے ایسے شخص کو وصی کیا جو کار وصیت انجام دینے کے عاجز ہو تو حق  
وصی و وارثان کی رعایت کے واسطے قاضی اسکے ساتھ میں دوسرے شخص کو ملاوے (اور خارج کرے) اور یہ اسکا  
کہ بہتری کی نظر نگہداشت اسکے ساتھ دوسرے کو ملانے سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دوسرا اسکو خیانت دھارہ سے  
بچا دینگا اور بعض سمات میں کفایت کرے گا تو دوسرے کی اعانت سے نگہداشت پوری ہو جائیگی پس اور یہ اس وقت  
کہ قاضی کو دریافت ہو جاوے کہ وصی مذکور اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہے۔ و لوشکی الیہ الوصی ذلک لا یجوز حتی  
یعرف ذلک حقیقۃ لان الشاکی قد یكون کا ذبا حقیقا علی نفسه و اذا ظهر عند القاضی عجزہ صلا مستقبل  
بہ رعایتہ للنظر من الجانین۔ اور اگر قاضی سے وصی نے اپنی عاجزی کی شکایت کی تو قاضی اسکے ساتھ مدگار بنائے  
کو قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ تحقیق طور پر اس امر کو دریافت کرے اس واسطے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر عین  
ہو جانے کے لیے جھوٹ شکایت کرتا ہو۔ اور اگر قاضی کے نزدیک ظاہر ہو کہ یہ شخص اصل کار پرداز سے عاجز ہے تو  
اسکی جگہ دوسرا وصی بدل دینگا تاکہ جانین کی نگہداشت ہو سکے۔ کیونکہ یہ شخص جب اس کام ہی کے لائق نہیں ہے  
تو سیت کا مال تباہ ہو گا اور اسکی اولاد بر لیان ہوگی پس دوسرا وصی مقرر کرنا بہتر ہے اور یہ شخص محل بھی عذاب مشقت سے  
چھوٹا۔ لو کان قادرا علی التصرف امینا فیہ لیس للقاضی ان یخرجہ لانه لو اختار غیرہ کان دونہ لما انہ  
کان مختارا لیسیت و مرضیۃ فالبقاؤہ اولے۔ اور اگر سیت کا مقرر کیا ہو اوصی تصرفات پر قادر اور امانت دار  
ہو تو قاضی کو اختیار نہیں کہ اسکو وصایت سے خارج کرے اس واسطے کہ اگر قاضی نے بجائے اسکے دوسرے شخص کو  
منتخب کیا تو وہ بہر حال اس سے کتر ہو گا ایسے کہ یہ شخص سیت کا منتخب کیا ہوا پسندیدہ تھا اور دوسرے میں یہ بات  
غیر ممکن ہے تو اسی کو باقی رکھنا بہتر ہے۔ اور جو امر بہتر ہو اسی پر عمل کرنا قاضی کو واجب ہے اس واسطے کہ قاضی کی  
ولایت نظری ہے پس جس وصی کو ظاہر و امین کر کے سیت نے رکھا اور وہ اسی قابل ہے تو وہی رہیگا۔ و لہذا قدم  
علی اب ایست مع و فور شفقتہ فاولی ان یقدم علی غیرہ۔ اور اسی وجہ سے یہ وصی سیت کے باپ پر مقدم کیا گیا  
ابا و جو کہ سیت کے باپ کی شفقت و اذہر ہے تو وہ غیر پر بہرہ اوئے مقدم ہو گا پس خواہ دوسرے کو قاضی پسند  
کرے یا نہ پسند کرے۔ و لہذا اذا شکی الورثۃ او بعضہم الوصی اے القاضی فانه لا یغنی لہ ان یعزلہ حتی  
تبدلہ منہ خیانتہ لانه استفاد الولایۃ من المیت غیر انہ اذا ظهرت الخیانتہ فالیسیت انما لنبہ و صیا  
الامانۃ و وقاقت و لو کان فی الاحبار لاخرہ منہا فقتلہ عجزہ۔ یوب القاضی متا بہ کانہ لا وصی لہ و اس طرح  
اگر کل وارثوں نے یا بعض نے قاضی کے پاس وصی کی شکایت کی تو قاضی کو نہیں چاہیے کہ وصی کو سز دل کرے یہاں تک  
کہ قاضی کو تحقیقا اسکی خیانت ظاہر ہو کیونکہ اس وصی نے سیت کی جانب سے ولایت حاصل کی تو صرف بات یہ کہ جب  
اسکی خیانت ظاہر ہوئی تو ہمہ کتنے ہیں کہ سیت نے اسکو صرف اسکی امانت کی وجہ سے وصی مقرر کیا تھا اور وہ نہارد ہونی  
چاہا کہ سیت مذکور زندہ لوگوں میں ہوتا تو وہ اسکو وصایت سے خارج کرنا پس اسکی عاجزی کے وقت قاضی اسکا  
قائم مقام ہو جائیگا گویا اسکا کوئی وصی نہیں ہے۔ پس یہ وہم نہ کہ قاضی کیونکر قائم مقام ہو گا کہ اسکا وصی ہو جائے



جواب یہ کہ بیسے خائن وصی کا ہونا ہوتا برابر و گناہ گاری وصی نہیں ہو پس قاضی قائم مقام ہو کر اس وصی کو خارج کر دیا۔ قال ومن اوصی لے انہیں لم یکن لاصحابہ ان تصرفت عندہما حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ دون صاحب الا فی اشیار معدودہ نہ ہما ان اشار اللہ لہما۔ اگر بیست لے دو مٹھنوں کو بھی کیا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک انہیں سے لیکھ ایک تصرف کا اختیار نہیں ہو سوائے چند معدودہ تصرفات کے حکومت انشاء اللہ بیان کرے۔ کہ انہیں البتہ ایک وصی کا تصرف جائز ہو۔ وقال ابو یوسف رحمہ یفر دکل واحدہما بالتصرف فی جمیع الاشیاء۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ جمیع چیزوں میں ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہو۔ شیخ ابو القاسم السفہانی نے کہا کہ یہ اختلاف ان اماموں میں ایسی صورت میں ہو کہ ایک ہی عقد میں دونوں کو وصی مقرر کیا تو ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کے نزدیک کوئی تنہا تصرف سوائے معدودہ امور کے نہیں کر سکتا اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تنہا تصرف کر سکتا ہو اور اگر سب سے ہر ایک کو علیحدہ وصی مقرر کیا تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہو۔ فقیہ ابو الیث رحمہ نے کہا کہ یہی اصح اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں۔ شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ خواہ ایک عقد میں دونوں کو وصی کیا یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہو اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک سوائے امور معدودہ کے کسی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہو۔ لان الوصایۃ سبیلہما الولایۃ وہی وصف شرعی لا تجزی فیثبت لکل واحدہما کلا کو لایۃ الانکاح للاخوین وذل لان الوصایۃ خلاۃ واما یتحقق اذا انتقلت الیہ الولایۃ علی الوجه الذی کان ثابتاً للموصی وقد کان وصف الکمال ولان اختیار الاب ایما یوزن باختصاص کل واحدہما بالشفقۃ فینزل ذلک منزلیۃ قرابتہ کل واحد۔ اس دلیل سے کہ وصی ہونے کی سبیل ولایت ہو اور ولایت ایک وصیت شرعی ہے جسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی جیسے دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت ہوئی ہے یعنی جب دونوں بمنزلہ واحد ہوں تو ہر ایک کو اسکے نکاح کرنے کی پوری ولایت حاصل ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وصایت قرابتی خلافت ہے اور یہ خلافت جہی ثابت ہوگی کہ جس وجہ پر وصی کے واسطے ثابت تھی اسی وجہ پر وصی کی جانب منتقل ہو اور حال یہ کہ موصی کے واسطے کامل ولایت حاصل تھی (تو کامل ہی ہر وصی کی جانب منتقل ہوئی) اور اس دلیل سے کہ باپ بیٹ نے دونوں کو وصی ہونے کے واسطے پسند کیا تو یہ آگاہ کرے ہو کہ انہیں سے ہر ایک باختصاص شفقت ہے پس دونوں کو بمنزلہ قرابت واحد کے قائم کیا گیا۔ پس جیسے بہن کے دو بھائی بمنزلہ واحد ہوں پس ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہو تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہو۔ ولہذا ان الولایۃ تثبت بالتفویض فیراعی وصف التفویض وہو وصف الاجتماع او بشرط مقید وارضی الموصی الا بالمتنی ولیس الوحدۃ کالمتنی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت تو پردہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے پس پردگی کا وصف مجرماً اور بیان وہ وصف اجتمع ہے یعنی دونوں کو مجتمع کر کے ولایت پردگی تو یہ وصف مجرماً سوائے کہ یہ شرط علیحدگی اور وصی نہیں ہو اگر وصف دو گانہ اور ایک مثل مد کے نہیں ہو تا۔ پس خلاصہ یہ کہ موصی نے اپنی ولایت کو وصیوں کی جانب منتقل کیا مگر دونوں کو مجتمع کر کے منتقل کیا، تو ایک تصرف نہیں کر سکتا سوائے کہ لیکھ کی رائے کا تصرف نہیں ہوگی مقصد دعا دین کے اجتماع کو تو ہے پس اجتماع کی شرط مجرماً حاصل یکہ ولایت میں یہ شرط اسوجہ سے مجرماً کہ ولایت کچھ بے اختیاری کسی کے واسطے ثبوت نہیں ہوتی، بلکہ عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔



بخلات الاخوين في الانكاح لان السبب هنا ان القرابة وقد قامت بكل منهما كمالا لان الانكاح  
عن ستمق لها على الولي حتى لطالبته بانكاحها من كفون بطلبها بحجب عليه و هو منها حق التصرف للوصي ولهذا  
يبقى بخير اني التصرف فحق الاول او في حقا على صاحبه فصيح وفي الثاني استوفى لان ولاية التصرف  
لها فاذا التصرف وحده استوفى حقا لصاحبه فلا يصح - برعلات نكل کرنے میں دو بھائیوں کے کہ وہ ان  
تو سب صرف قرابت ہو اور وہ دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک کے ساتھ پوری موجود ہو اور نیز اس دلیل سے کہ  
انکاح کرنا تو بہن کا ایک ستمق حق بذمہ ولی ہے حتی کہ اگر عورت نے ایک کفو سے بوسلگی کرتا ہے نکل کرنے کا مطالبہ کیا تو  
ولی پر نکل کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں وصی کے ذمہ کوئی حق نہیں بلکہ وصی کے لیے تصرف کا حق حاصل ہے اور اسی  
جہت سے وصی کو تصرف کرنے میں اختیار باقی رہتا ہے پس نکاح کرنے میں جب ایک بھائی نے تنہا نکل کیا تو دوسرے  
بھائی پر بوجہ لازم تھا وہ ادا کر دیا پس صحیح ہے (اور بھائی کو کچھ مطالبہ نہ ہوگا) اور دوسری صورت میں یعنی ایک وصی  
تصرف کر دیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کر لیا اس واسطے کہ تصرف کا اختیار دونوں وصیوں کو ثابت ہے پس جب  
ایک ہی وصی نے تنہا تصرف کیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کیا لہذا صحیح نہیں ہوا - اصلہ الابن الذی علیہا  
اولہا - اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرضہ ہے جو دونوں کے ذمہ ہو اور دونوں کے واسطے ہو - یعنی اگر دیکھا  
قرضہ بذمہ بکر و خالد ہو پس دونوں قرضہ دونوں میں سے ایک لے ادا کر دیا تو صحیح ہے اور دوسرے کو کچھ مطالبہ نہیں ہے  
غایت یہ کہ جس نے ادا کیا جب بغیر حکم دوم ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر زید کے ذمہ بکر و خالد کا قرضہ  
ہو تو دونوں میں سے ایک قرضہ خواہ پورا قرضہ وصول نہیں کر سکتا ہے پس بیان دونوں بھائیوں پر گویا عورت کا قرضہ  
تھا اور دونوں وصیوں کے واسطے تصرف کا حق تھا - پھر بیان تصرفات میں ہے جکا استثنائیں ہیں - بخلاف  
الاشیاء المعدودة لانہا من باب الضرورة لا من باب الولاية و مواضع الضرورة مستثناة  
مدی ما استثناء فی کتاب و انما اتھا فقال - برعلات اشیاء معدودہ کے کہ یہ چیزیں از قسم ضرورت  
ہیں نہ از باب ولایت اور ہمیشہ ضروریات مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں - پھر استثنیات معدودہ یہ ہیں جنکو کتاب میں استثناء  
کیا اور انکی اشال ہیں چنانچہ فرمایا - یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں نہیں جائز ہے سوائے  
اشیاء مستثنیٰ کے چنانچہ کہا - الا فی شرار الکفن و تجنیرہ - سوائے کفن کے خرید و بیعت کی تجنیر کے  
کہ جس کسی وصی نے یہ کام کیا جائز ہے - لان فی التاخیر فساد المیت و لہذا یلک البیہر ان عند ذلک - ہذا  
کہ تاخیر کرنے میں میت کی لاش بگڑ جائے کا فوت ہے اور اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے و  
تجنیر کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے - اگرچہ انکو ولایت نہیں ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے انکی خرید جائز ہوتی - و  
طعام الصغار و کسوتم لانہ بخلاف موقم جو عا و عریانا - اور وصی کی صغیر اولاد کا کھانا کپڑا خریدنا کہ تنہا ہر وصی  
سے جائز ہے اس واسطے کہ تاخیر میں انکے ننگے بچوں کے مرجلے کا فوت ہے - و رد الودیعہ بعینہا و رد المقصوب و  
المشتري شرار فساد و حفظ الاموال و قضاء الديون - اور ودیعت عینہ کو واپس دینا اور مال مقصوب  
واپس دینا اور بطور فساد خریدی ہوئی چیز کو واپس دینا اور سوال کی حفاظت کرنا اور قرضوں کو ادا کرنا -  
کہ انکو بھی تنہا ہر ایک وصی کر سکتا ہے - لانہا کیست من باب الولاية فانه یلک المالک و صاحب الدین لذلک  
ظہر بحسب حق و حفظ المال یلک من یقع فی بدہ فکان من باب الاعانة و لانہ لا یحتاج فیہ الی الراي  
اس واسطے کہ یہ امور کچھ باب ولایت سے نہیں ہیں چنانچہ مقصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس



حق پر قابو پاوے اسکو کر سکتا ہو کہ اپنا مال مغبوب سے یا بقدر قرضہ کے وصول کرے اور مال کی حفاظت  
 ہر وہ شخص کر سکتا ہو جسکے قبضہ میں پڑے تو یہ فعل از شہا عانت ہو (نہ ولایت) اور اسواسطے کہ ان امور میں سے  
 کی ضرورت نہیں ہر فن تا کہ دوسرے وصی کی رائے دیکھی جاوے کیونکہ یہ چیزیں شرعا واجبات ہیں پس اگر  
 دوسرے وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ کسی سے مخالفت ہو پس وہ متدین نہیں ہو ورنہ لامحالہ اسکی رائے موافق  
 ہوگی۔ (و تفتید وصیہ بعینہا و عتق عبیدہ بعینہ) لانه لا یحتاج فیہ الی الراس (و الخصومتہ فی حق المیتہ)  
 لان الاجتماع فیہا متعذر و لہذا یفترق بہا احد الوکیلین (و قبول المیتہ) لان فی التأخیر خیفۃ  
 الفوات و لانه یلک الام والذی فی حجرہ فلم یکن من باب المولایۃ۔ اور بجلہ استثنیات کے وصیت  
 سینہ نافذ کرنا اور غلام معین کا عتق۔ اسواسطے کہ ان کاموں میں رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہو۔ از انجلہ است  
 کے حق میں جو کسی شخص پر ہو اس سے خدمت کرنا اسواسطے کہ خصوصیت میں مجتمع ہونا متعذر ہو (یعنی قاضی اپنی مجلس  
 میں اسکی اجازت نہیں دیگا کہ جادو شور غل ہو) و لہذا در وکیلوں میں سے ایک کو خصوصیت کو اختیار ہوتا ہو۔  
 و از انجلہ یہ قبول کرنا۔ یعنی اگر سیت کی صغیر اولاد کو کسی نے کچھ ہبہ کیا تو ایک وصی اسکو وصول کر سکتا ہو اسواسطے  
 کہ تاخیر کرنے میں کم ہو جانے کا خوف ہو یعنی شاید مامب پھر نہ دے اور اسواسطے کہ قبول ہبہ زمان کے اختیار  
 میں ہو جسکی پرورش میں صغیر بچہ ہو تو یہ تصرف از قسم ولایت ہوا۔ کیونکہ مان کو ولایت نہیں ہو پس  
 پیشی علیہ التوی والتلف لان فیہ ضرورۃ لا تخفی۔ اور از انجلہ ایسی چیز ترکہ فرخت کرنا جسکی نسبت برائے  
 و تلف کا خوف ہو اسواسطے کہ اسکی بیع کرنے میں ضرورت ہو وہ مخفی نہیں ہو۔ مثلاً ترکہ کی بیویوں کا دودھ  
 یا مرغیوں کے انڈے مرت نہیں ہو سکتے تو فرخت کرنا صرف ایک وصی سے جائز ہو ورنہ بگڑ جائیگا۔ و جمع  
 الاموال الفصائحۃ لان فی التأخیر خشیۃ الفوات و لانه یلک کل من وقع فی یدہ فلم یکن من باب  
 المولایۃ۔ اصدار انجلہ تفرق اموال کو جمع کرنا ہر ایک وصی کے اختیار میں ہو اسواسطے کہ تاخیر میں (جب تک دوزن  
 کی رائے مجتمع ہو) انکے برباد ہو جانے کا خوف ہو اور اسواسطے کہ ہر شخص جسکے ہاتھ پڑیں وہ انکی حفاظت کا مختار  
 ہوتا ہو تو وصی مدجہ اولی مختار ہوگا اور ثابت ہوا کہ) یہ امر از قسم ولایت نہیں ہو تا کہ دوسرے وصی کی رائے متفق  
 ہونے کی ضرورت ہو۔ و فی الجامع الصغیر و لیس لاحد الوصیین ان یمنع و یتقاضی والمراۃ بالتقاضی  
 الاقتضار کنا کان المراد منه فی عرفہم و ہذا لانه رضی بانتمما جمیعاً فی القبض و لانه فی سنی البادۃ  
 لا یما عنہ اختلاف الجنس علی ما عرف فکان من باب المولایۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ وہ وصیوں  
 میں سے ایک کو تنہا یہ اختیار نہیں کہ ترکہ کی کوئی چیز فرخت کرے اور سیت کا مال بقاضا وصول کرے اور  
 اور تقاضا سے مراد یہ کہ مال کی وصول یابی کرے اور یہی اللہ فقہاء کے نزدیک من لفظ تقاضی سے مراد ہوا کرتی تھی  
 اور اسکی وجہ یہ ہو کہ وصول کرنے میں سیت ان دونوں کے یکجا امانت پر رضی ہوا ہو (و تنہا امانت پر رضی نہیں ہو)  
 اور اسواسطے کہ تقاضا یعنی سبادلہ ہو (خود نقد قرضہ کی ادائی ہو یا کسی چیز کا حق ہو) خصم جس جگہ غیر جنس ہو چنانچہ  
 سابق میں معلوم ہو چکا تو یہ از قسم ولایت ہوا۔ یعنی قرضدار نے اگر پانچ سو روپیہ کو غلام خرید یا نقد قرضہ  
 لیا ہو تو غلام کا عوض روپیہ غیر جنس ہو اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہو کہ یہ وہی روپیہ نہیں جو اسے قرض لیکر صرف  
 کیا بلکہ اسکے مال ہو تو یہی سبادلہ کے معنی ہوتے خصوصاً جبکہ ادائی میں بجائے روپیہ کے کسی قیمت کی اشرافیان ہوں  
 تو سبادلہ بالکل ظاہر ہو پس سبادلہ از قسم ولایت ہو زمین دوزن کی رائے مجتمع ہونا چاہیے علاوہ برین وہ دوزن کی رائے



پر لکھ راضی ہو پس تنہا نصرت جائز ہوگا۔ ولو اوصی الی کل واحد علی الانفراد قبل تیفر دکل واحد منہما  
 بالنصرت بمنزلۃ الوکیلین اذا وکل کل واحد علی الانفراد و ہذا لانہ لما افر دقتہ راضی برای الواحد و  
 قیل اختلاف فی الفصلین واحد لان وجوب الوصیۃ عند الموت بخلاف الوکیلین لان الوکالۃ  
 صحاقب۔ اور اگر موصی نے ہر موصی کو علیحدہ منفرد کر کے وصی کیا تو بعض مثل شیخ ابو القاسم الصفار نے کہا  
 کہ ہر موصی کو تنہا نصرت کا اختیار ہے جیسے دو وکیلوں میں ہوتا ہے جبکہ ہر وکیل کو علیحدہ مقرر کرے اور اسکی وجہ یہ ہے  
 کہ جب اسنے ہر موصی کو علیحدہ کیا تو وہ ایک موصی کی راسے پر راضی ہو گیا سادہ بعض مثل شیخ (شیخ ابو بکر الاسکان م)  
 نے کہا کہ خواہ مجتمع وکیل کرے یا علیحدہ وکیل کرے دو وزن صورتوں میں اختلاف واحد ہی اسواسطے کہ موصی ہونے کا  
 وجوب ہر موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے پس دو وزن کا حکم ثابت ہوگا) برخلاف زندگی کے دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو ان کے کچھ  
 واقع ہوگی نہ۔ کیونکہ ایک وکیل جسکو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا پھر دوسرا وکیل کیا تو اسکا حکم بجز نبوت ہوتا تو اس میں البتہ  
 یہ کہے ہیں کہ پہلے جس وکالت کا حکم ثبوت ہو گیا تو نقطہ اسی کی تنہا راسے پر راضی ہو گیا اور وصایت میں تنہائی کسی وقت  
 ثابت نہیں ہوتی۔ اور مترجم نے دو وزن قول کو سابق میں یعنی رحم سے نقل کیا ہے۔ بالجملہ اگر دو وزن کو ساتھ ہی وصی کرے  
 تو شائع متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تنہا ایک کو نصرت کا اختیار نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
 مختار ہے۔ اور خلاف نہیں کہ مسودات اسد کورہ بالاستثنیٰ ہیں۔ صرف ان نصرفات میں خلاف ہے جو از قسم ولایت  
 ہیں۔ فان مات احدہما جعل القاضی مکانہ وصیاً اخر ا ما عندہما فلان البانی عاجز عن التفرد بالنصرت  
 فیظم القاضی الیہ وصیاً اخر لظہر الیہ عند عجزہ وعند ابی یوسف رحمہ کئی سہما وان کان لظہر علی  
 النصرت فالوصی قصد ان یخلفہ متصرفان فی حقوقہ وذلک ممکن التحقق بنصب وصی آخر مکان  
 الیہ۔ پھر اگر دو وزن وصی میں سے ایک مرگیا تو بلا اتفاق) قاضی بجاسے مردہ کے دوسرا وصی مقرر کرے گا۔ امام  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسوجہ سے دوسرا مقرر کرے کہ اکبر وصی بوجہ تنہائی کے نصرت سے عاجز ہے تو بیست  
 کی عاجزی کی حالت میں (کہ وہ مرچکا ہو) قاضی اسکی بستی پر نظر کرے دوسرا وصی مقرر کرے۔ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
 اسوجہ سے کہ اکبر وصی اگرچہ نصرت کر سکتا ہے لیکن موصی نے قصد کیا تھا کہ اسکے خلاف میں دوسری اسکے حقوق میں کام  
 کریں اور یہ بات ممکن ہے یا بن طرد کہ قاضی بجاسے مردہ وصی کے دوسرا مقرر کرے۔ ولو ان الیہ نصرت منہما وصی  
 الی اکی فلیکن ان یصرف وحدہ فی ظاہر الروایۃ بمنزلۃ ما اذا اوصی الی شخص آخر ولا یحتاج القاضی  
 الی نصب وصی آخر لان رای الیہ است باق حکما برای سن بخلفہ وعن ابی حنیفہ رحمہ لانہ لا یفرد بالنصرت  
 لان الموصی ما رخصی بتصرف وحدہ بخلاف ما اذا اوصی الی غیرہ لانہ ینفذ نصرتہ برای المثنیٰ کما فی  
 المثنوی۔ اور اگر ایسا ہو کہ دو وزن وصیوں میں سے جو مراد مردہ مرتے وقت اپنی طرف سے بھی زندہ وصی کو وصی مقرر  
 کر گیا تو ظاہر امر ادا میں زندہ کو اختیار ہوگا کہ تنہا نصرت کرے۔ جیسے اگر مرتے وقت وہ کسی دوسرے کو وصی کر جاتا تو  
 وہ زندہ کے ساتھ وصی ہو جاتا۔ اور ضرورت نہیں رہی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے کہ نہ موصی بیست کے خلف کی راسے  
 سے بیست کی حکم راسے باقی ہوئے موصی نے جسکو وصی مقرر کیا تھا اسکی راسے گریا بیست کی راسے ہو تو ایسا ہو گیا کہ بیست  
 نے زندہ کو اکبر وصی مقرر کیا۔ یہ تو ابو حنیفہ رحمہ کی ظاہر الروایۃ ہے اور فواد حسن م میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ زندہ کو  
 تنہا نصرت کا اختیار نہیں ہے کیونکہ موصی اپنی حیات میں تنہا اسکے نصرت پر راضی نہیں ہوا تھا اسکی راسے علیہ ہو گیا  
 برخلاف اسکے اگر موصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو وصی کر دیا تو یہ جائز اسواسطے ہوتا ہے کہ زندہ کا نصرت دوسرے سے



سے نافذ ہوا جیسے وصی بہت کے پسند تھی۔ واذات الوصی وادعی الی آخر فهو وصیہ فی ترکہ و ترکہ المیت الاول عندنا وقال الشافعی رحمہ لایکون وصیاً فی ترکہ المیت الاول اعتباراً بالتوکیل فی حالۃ الحیات۔ اگر وصی مر گیا اور مرتے وقت اسے دوسرے کو وصی کیا تو یہ اس میت کے ترکہ میں اور میت اول کے ترکہ میں وصی ہو جائیگا اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ وہ میت اول کے ترکہ میں وصی ہو گا بقیاس حالت حیات کی توکیل کے فن۔ یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل کیا اور بکر نے خالد کو وکیل کیا تو خالد فقط بکر کا وکیل ہے اور زید کا وکیل نہ ہو گا کیونکہ یہ صرف بکر کی رائے پر راضی ہوا نہ خالد کی رائے پر۔ پس اسی پر قیاس وصی ہے۔ والاجماع مینہما انہ رضی برأ لایرای غیرہ۔ اور دونوں میں عدم وازکی علت جامعہ ہے کہ اول صرف اس کی رائے پر راضی ہوا تھا اور غیر کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ یعنی وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ وصی اول صرف وصی بہت کی رائے پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی رائے پر راضی نہیں ہوا پس یہ بھی نہیں جائز ہے لیکن واضح ہو کہ یمون کے دادا کو باوفاق وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ ولنا ان الوصی یتصرف بولایۃ منتقلۃ الیہ فیلک الا یضار الی غیرہ کا بعد الا تری ان الولاۃ الی کانت ثابتہ للوصی تنقل الی الوصی فی المال والی البعد فی النفس ثم البعد کم مقام الاب فیما تنقل الیہ فلذا الوصی و ہذا لان الایضاء اقامۃ غیرہ مقامہ فیما ولایۃ وعند الموت کانت لہ ولایۃ فی الترتین فی منزل الثانی منزلاً فیہما ولایۃ لما استعان بہ فی ذلک مع علم انہ قد تعسر یہ المنۃ قبل تیسیم مقصودہ بنفسہ و ہوتا فی ما فرط منہ صار راضیاً بالیضاء الی غیرہ بخلاف الوکیل لان الموکل حی یکنہ ان یحصل مقصودہ بنفسہ غلاً یرضی بتوکیل غیرہ والایضاء الیہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی بذریعہ اس ولایت کے تصرف کرتا ہے جو وصی کی طرف سے اس کی جانب منتقل ہوئی ہو تو وصی کو بھی بجائے اپنے وہ سرا وصی مقرر کرنے کا اختیار ہو گا جیسے یمون کے دادا کو اختیار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو جو ولایت حاصل تھی وہ وصی کی جانب معرفت مال میں منتقل ہوئی اور دادا کی جانب یعنی وصی کے باب کی جانب نفس و جان میں منتقل ہوئی پھر دیکھو کہ دادا کی جانب جو ولایت منتقل ہوئی اس میں وہ باب یعنی وصی کا قائم مقام ہے (حتی کہ دادا کو مغیر بچوں کے نکاح کرنے اور حقوق قصاص و عول کرنے کا اختیار ہے) پس اسی طرح وصی کو بھی مال میں وصی کرنے کا اختیار ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جس باب میں وصی کو ولایت حاصل ہے اس میں اپنی موت پر وہ سرے کو اپنا قائم مقام کرے اور ہم وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت پر وقت وصی اول کے ترکہ میں اور اپنے مال میں ولایت حاصل تھی پس اس نے جس شخص کو وصی بنا یا وہ بھی دوڑان ترکون میں بجائے اسکے قائم ہو گا (نہ معلوم ہو گیا کہ وصی نے جس کو وصی کیا وہ دوڑان ترکون میں وصی ہے) اور دوسری دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ وصی اول نے جب اپنے مقصود کے نمارک میں اس وصی سے مدد لی حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ شاید اصل مقصود پورا ہونے یعنی میرے مقصود کی غلطی کرنے سے پہلے اس شخص کو خود موت آ جاوے ذہدہ اس امر پر راضی ہو چکا کہ یہ ہولت اپنی رائے سے وہ سرا وصی مقرر کر دے۔ رہا وکیل پر اس کا قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ موکل خود زندہ موجود ہے تو وہ اس امر پر راضی ہو گا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل کرے یا اس کو وصی کرے فن۔ بلکہ جب وکیل مر جائیگا تو وہ بذات خود اپنا وکیل دیگر مقرر کر لیگا۔ پس معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ کی طرف سے جو احتجاج نقل کیا کہ وصی اول سوائے وصی بہت کے دوسرے پر راضی نہیں ہوا تھا۔ یعنی ثابت کر دیا کہ نہیں بلکہ اسکے راضی ہونے کی دلالت موجود ہے کیونکہ وہ جانتا تھا کہ شاید جن امور کے واسطے میں نے اس کو وصی کیا ہے ان کے



پورا ہونے سے پہلے یہ خود مر جاوے تو مثلاً جو نمازین قضا ہوئیں انکے فدیہ یا زکوٰۃ وغیرہ کی ادائیگی نہ ہوگی پس وہ  
 واضح تھا کہ یہ بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کرے گا اور موکل اس امر پر راضی نہیں کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ فافہم  
 قال ومقاسمۃ الوصی الموصلی لہ عن الوارثۃ جائزۃ ومقاسمۃ الوارثۃ عن الموصلی لہ باطلۃ۔ واضح ہو کہ وصی  
 کا وارثوں کی طرف سے وصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے اور موصلی لہ کی طرف سے وارثوں سے اسکا بٹوارہ کرنا باطل ہے  
 فقہ یعنی مثلاً میت نے وارثہ جھوڑے اور تھالی کی وصیت دیدنے کے نام کی اور وصی مقرر کیا پس وصی نے  
 وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصلی لہ سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر اسنے وصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر  
 وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ وارث کی طرف سے نائب ہو سکتا ہے اور وصی لہ کی طرف سے نائب  
 نہیں ہو سکتا ہے۔ لان الوارث خلیفۃ المیت حتی یرد بالعیب ویرد علیہ بہ ولعیر مغرور البشر الوارث  
 اسولے کے وارث تو خلیفہ میت ہے حتی کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور اس پر عیب کی وجہ سے وہ بیسی واقع  
 ہوئی ہے اور وارث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے فقہ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا لیکن  
 وارث اپنے وارث کا قائم مقام ہے حتی کہ اگر مثلاً وارث نے ایک باندی خریدی بدون اس کے کہ عیوب سے برات کی ہو پھر  
 وہ مر گیا پھر وارث نے اسے ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس سے ہے تو وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے کیونکہ وارث  
 کو صحیح سالم باندی کا استحقاق ہوا تھا حالانکہ وہ میسر ہے تو اس کے قائم مقام کو اختیار ہے کہ واپس کرے۔ اسی طرح اگر  
 وارث نے ایسی باندی فروخت کی ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وارث کو جو اس کا قائم مقام ہے واپس کرے اور اسی طرح  
 اگر وارث نے باندی خریدی جو موت کے بعد اس کے وارث کو ملی اور وہ اس باندی کو اپنے تخت میں لایا جس سے اولاد  
 ہوئی پھر زید آیا اور اسنے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور اسنے تے نافر اسکو فروخت کیا تھا تو وہ باندی لے لیگا  
 لیکن اولاد نہیں پاوے گا بلکہ یہ اولاد بقیعت آزاد ہے یعنی زید کو انکی قیمت ملے گی کیونکہ وارث جو اپنے وارث کے مغرور  
 یعنی فریب خوردہ ہے جیسے وارث ایسی صورت میں خود فریب خوردہ ہوتا تو یہ سب اسی وجہ سے کہ وارث اپنے وارث  
 کا خلیفہ ہوتا ہے۔ والوصی خلیفۃ المیت ایضاً۔ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے فقہ غایت یہ کہ وارث  
 پسہ ایسی خلیفہ ہے اور وصی بوجہ میت کے بنانے کے خلیفہ ہے۔ بہر حال یہ دو وزن آدمی میت کے خلیفہ ہیں خلیفۃ  
 خصما عن الوارث اذا کان غائباً فصحت قسمۃ علیہ۔ تو وصی مذکور اس وارث کی طرف سے خصم ہوگا یعنی جیسے  
 مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعا علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود غائب ہو تو وصی کا بٹوارہ کرنا  
 وارث پر نافذ صحیح ہوگا فقہ یعنی بٹوارہ صحیح واقع ہو جائیگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو پس  
 جو کچھ وصی لہ کے حصہ میں آیا وہ اسکی ملکیت بغیر شرکت ہو گئی اور جو وارث کے حصہ میں آیا اس پر وصی مذکور قبضہ کرے  
 اور بٹوارہ صحیح ہو گیا۔ حتی لو حضر وقد ملک مافی ید الوصی لیس لہ ان یشارک الموصلی لہ حتی کہ اگر بعد بٹوارہ  
 کے (وارث حاضر ہوا) (وغائب تھا) اور حال یہ گزرا کہ وارث کا حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا وہ تلف ہو گیا (بٹوارہ  
 فعل وصی کے) تو وارث کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وصی لہ کے مقبوضہ میں شریک ہو جاوے فقہ اسولے کے بٹوارہ  
 صحیح نافذ ہو چکا تھا۔ لہذا ہننے کہا کہ اگر وصی لہ وارث کی طرف سے وصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کیا تو صحیح ہے۔ رہا یہ امر کہ  
 اگر وصی نے وصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو باطل ہے۔ اما الموصلی لہ فلیس بخلیفۃ عن المیت  
 من کل وجہ لانه ملک بسبب جدید۔ رہا موصلی لہ تو وہ ہر وجہ سے میت کا خلیفہ نہیں بلکہ صرف تھالی میں جب حاصل  
 ہو جاوے تو خلیفہ ہو جاوے اسولے کے میت سے مالک کیا ہے فقہ تو اول سے وہ کوئی خلیفہ



ہونے کا سبب نہیں رکھتا۔ ولہذا لایرد بالعیب ولا یرد علیہ ولا یصیر مغرور بالبشراء الموصی فلا یكون الموصی خلیفہ سقنہ عند غیبتہ۔ اور اسی جہت سے موصی کہ بوجہ عیب کے واپس کرنے کا یا اس پر بوجہ عیب کے واپس کیے جانے کا اختیار نہیں ہوتا اور نہ وہ موصی کی خرید سے مغرور ہوتا، پس موصی کہ غیر حاضر ہونے صورت میں موصی اس کا خلیفہ نہ ہوگا۔ فقہ کے وارث کے ساتھ بطور وارث کے اور اگر موصی کہ کی طرف سے وارث نے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بطور وارث کا باطل ہے۔ حتیٰ لو ملک ما فرزلہ عند الموصی کان ثلث باقی لان القسمۃ لم یفد علیہ غیر ان الموصی لا یضمن لانیۃ این فیہ ولہ ولایۃ الحفظ فی المشرکۃ فصار کما اذا ملک بعض المشرکۃ قبل القسمۃ فیکون لہ ثلث الباقی لان الموصی لہ شریک الوارث فینوی ما قوی من المال المشترك علی المشرکۃ ویسقی ما بقی علی المشرکۃ۔ حتیٰ کہ جو کچھ موصی کہ کے واسطے جدا کیا گیا تھا اگر وہ موصی کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو موصی کہ کو باقی مال کی تہائی ملے گی اس واسطے کہ بطور وارث موصی کہ پر نافذ نہیں ہوا تھا لیکن اتنی بات ہے کہ موصی اس کا خاص نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کی حفاظت میں امین ہے اور موصی کہ ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے تو ایسا ہوگا جیسے بطور وارث سے پہلے کچھ ترکہ تلف ہو جاوے کہ موصی کہ کے واسطے باقی کا تہائی ملے گا اس واسطے کہ موصی کہ تو وارث کے ساتھ شریک ہے تو مال مشترک میں سے جو کچھ تلف ہو وہ شریک پر تلف شدہ ہوگا اور جو کچھ باقی رہے وہ شریک پر باقی رہے گا۔ اور غلطہ دلیل یہ کہ موصی کہ از جانب بیت خلیفہ نہیں ہے لیکن جب بیت نے اس کے واسطے اپنی تہائی ترکہ کی وصیت کی تو بطور وارث سمجھ کے بعد جو کچھ موصی کہ کے قبضہ میں آوے اب اس میں وہ بیت کا خلیفہ ہو جائیگا اور چونکہ یہ جدید سبب یعنی وصیت کے ذریعہ سے خلیفہ ہوا ہے تو اسکو یہ اختیار نہیں کہ اگر مثلاً بیت نے باندی خریدی تھی وہ موصی کہ کے حصہ میں آئی حالانکہ اس میں باقی کے پاس سے عیب قدیم ہے تو موصی کہ اسکو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ اسے جدید سبب سے اس میں خلافت باقی ہے تو ایسا ہوا جیسے بیت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو مشتری کو اختیار نہیں ہوتا کہ میت کے باقی کو بوجہ عیب کے واپس کرے اور اسی طرح اگر میت سے خریدنے والے نے بیع میں عیب پایا اور اسکو بیت کا وارث یا موصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی کہ ملا تو وہ موصی کہ کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ بیت کا خلیفہ مطلق نہیں ہے اور اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی کہ کو تہائی کی وصیت میں ملی جس سے موصی کہ کی اولاد ہوئی پھر خریدنے آکر اس باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ باندی کو مع اولاد لے لے گا اور موصی کہ مغرور یعنی فریب خوردہ نہیں ہو سکتا ہے تو جب موصی کہ میت کا خلیفہ نہ ہو تو میت کا موصی اس کی طرف سے خصم و نائب نہیں ہو سکتا ہے کہ اگر موصی نے خود خلیفہ بن کر موصی کہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بطور وارث کیا اپنی مثلاً موصی کہ کے واسطے تہائی ترکہ کی وصیت ہے پس اسے موصی کہ کی طرف سے نائب ہو کر بطور وارث کے تہائی پر قبضہ کیا تو یہ بطور وارث صحیح نہیں ہے چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ فان قاسم الورثۃ واخذ نصیب الموصی لہ فضاء رجع الموصی لہ ثلث ما بقی لما بینا۔ کہ اگر موصی نے موصی کہ کی طرف سے وارثوں سے بطور وارث کے موصی کہ کا حصہ وصول کر لیا پھر مال ضائع ہو گیا تو موصی کہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا (جبکہ تہائی ترکہ کی وصیت ہو) بدلیل مذکورہ بالا فقہ کہ بطور وارث صحیح نہیں ہوا تو یہ مال مشترک ضائع ہوا اور جو باقی رہا وہ مشترک باقی رہا۔ قال وان کان المیت اوصی بحجۃ فقاسم الورثۃ فملک ما فی یدہ حج عن ایت سن ثلث ما بقی وکذا ملک ان دفعہ الی رجل لیسع عن فضاء فی یدہ۔ جس منیر میں ہے کہ اگر میت نے موصی کہ کو وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج کرے پس موصی کہ



دار فون کے ساتھ بٹوارہ کیا پھر وہ کچھ دھبی کے قبضہ میں تھا تلف ہو گیا تو باقی کی تہائی سے میت کی طرف سے حج کرایا جاوے اور اسی طرح اگر دھبی نے یہ مال کسی مرد کو دیا ہو کہ وہ میت کی طرف سے حج کرے پس اسکے پاس سے ضائع ہوا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ ان کان مستغرقا للثلث لم يرجع لشيء والا يرجع بتمام الثلث۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اگر یہ بٹوارہ ترکہ کی پوری تہائی تک مستغرق ہو تو دھبی اب کچھ نہیں لے سکتا ورنہ تہائی کے پورے کرنے تک وصول کر نکالے۔ مثال مسئلہ یہ ہے کہ میت بارہ ہزار روپیہ کا مالک ہے اور اس نے دھبی مقرر کیا جسکو وصیت کی کہ میری طرف سے حج کراوے اور حج میں تین ہزار روپیہ لیا وہ دھبی کے پاس تلف ہوا یا حج کرنے والے کے پاس تلف ہوا تو باقی نو ہزار روپیہ میں سے پھر تین ہزار روپیہ بیکرج کر دے جبکہ اسی قدر سے حج ہوتا ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بارہ ہزار میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپیہ ہے جس میں سے تین ہزار لے چکا پس باقی ایک ہزار لے سکتا ہے اور اگر پہلے چار ہزار لیا ہو تو اب کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ وقال محمد رحمہ لا يرجع لشيء لان القسمة حق الموصي ولو افرز الموصي بنفسه مالا يرجع عنه فملك لا يلزمه شيء وطلبت الوصية فكذا اذا افرزه وصية الذي قام مقامه۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ باقی مال سے دھبی کچھ نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ بٹوارہ تو موصی کا حق ہے اور موصی اگر بذات خود ہوتا ہے مال جدا کر کے رکھ جائے اس کی طرف سے حج کرایا جاوے پھر تلف ہوتا تو کچھ لازم نہ ہوتا اور وصیت باطل ہو جاتی پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام دھبی نے مال جدا کیا اور وہ تلف ہوا تو بھی کچھ واجب نہیں۔ اور وصیت باطل ہو گئی۔ ولابی یوسف رحمہ ان محل الوصية الثلث فوجب تنفيذه بما باقى محلها واذا لم يبق بطلت لغوات محلها۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ تک ہے تو جب تک وصیت کا محل یعنی تہائی باقی ہے جب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے اور جب تہائی میں سے کچھ باقی نہ رہے تو محل وصیت خوار ہوئے سے وصیت باطل ہو جائیگی۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان القسمة لا حواد لئلا تنهيا بل المقصود بالاداء هو تاديت الحج فسلم تعتبر دوته۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں جسکی ذات مقصود ہو بلکہ بٹوارہ کا مقصد اس مطلب سے ہوتا ہے جو بٹوارہ سے مقصود ہے اور وہ حصول ادا سے حج ہے تو بدون اس مقصد حاصل ہونے کے بٹوارہ بیکرج نہیں ہے۔ پس جب بٹوارہ سے یہ غرض حاصل ہوئی کہ میت کی جانب سے حج ادا ہو جاوے تو اس بٹوارہ کا کچھ بٹوارہ نہ ہوا۔ فصار كما اذا ملك قبل القسمة فخرج الثلث ما بقي۔ تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے مقدار مال تلف ہو جاوے تو بالاتفاق باقی کی تہائی سے حج کرایا جاتا ہے۔ اسی طرح اس بٹوارہ کے بعد تلف ہونے سے بھی یہی حکم ہو گا کہ باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ ولان تمامها بالترام الى ابجته المسماة اذ لا قابض لها فاذا لم يصرف الى ذلك الوجه لم يتم فصار كملك قبلها۔ اور نیز اس دلیل سے کہ اس بٹوارہ کا پورا ہونا بذریعہ پیردگی اس راہ کے ہے جو اس نے بیان کی ہے کیونکہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے پس جب یہ حصہ اس راہ میں صرف نہیں ہوا تو اس بٹوارہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ اس دلیل کا پورا ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام دھبی قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ نہیں پورا ہو گا بلکہ میت نے جس راہ میں صرف ہونا قرار دیا ہے اسے حج کرایا جاتا ہے اس راہ میں صرف ہو جاوے تو بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو قبضہ حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور لیکن ترکہ یوں کہا جاوے کہ جیسے دھبی کا بٹوارہ از جانب موصی نہ صبح نہیں جب تک کہ موصی نہ کو تہائی ترکہ نہ پہنچے اسی طرح دھبی کا بٹوارہ ادا سے حج کے صرف میں صبح نہیں جب تک حج پورا نہ ہو جاوے کیونکہ دونوں میں موصی کا حصول قرار ہے۔



ایکسان ہر غایت یہ کہ موصی نے ایک شخص بطور ہجوارہ پر قادر قرار دیا ہے اس قابل نہیں تو وصی سیت کا ہجوارہ بطور  
 نیابت مخصوص نہیں بلکہ وصی مع ورثہ کے ذمہ دار ہیں پس جب تک حج ادا نہ ہو گا ہجوارہ جائز ہو گا اور یہ ایک سفین  
 ہے کہ غور نظر چاہتا ہے۔ مثال فیہ م۔ قال ومن اوصی بثلث الف درهم فدفعها المورثۃ الی القاضی  
 فقسمها ولموصی له غائب فقسمتہ جائز قال لان الوصیۃ صحیحہ ولہذا لومات الموصی له قبل القبول نصیر  
 الوصیۃ لورثتہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی بنام ظان وصیت کی اور مر گیا حالانکہ ظان  
 مذکور غائب ہی پس موصی کے وارثوں نے یہ ہزار درہم قاضی کے پاس دے دیے قاضی نے ہزار کو وارثوں کو موصی کے  
 درمیان ہجوارہ کر دیا حالانکہ موصی نے غائب ہر قاضی کا ہجوارہ جائز ہے (اور قاضی کو سب پر ولایت شرعی حاصل ہے  
 بدین معنی کہ جس کے حق میں بظرف خاص یا بظرف معاملات مشترک جو ہجر ہو مگر عاقل و بالغ کرے تو ہجوارہ جائز ہوا) اس واسطے  
 کہ وصیت مذکورہ صحیح واقع ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے اگر موصی نے قبل سے پہلے مر جاوے تو یہ حصہ اسکے وارثوں کی میراث  
 ہو جائیگا۔ اور وصیت صحیح میں یہی حکم ہے کہ خواہ موصی نے صحیح قبول کرے یا مر جاوے بدن انکار کے تو یہ بھی  
 قبول ہو اسی وجہ سے یہ وصیت موصی کے وارثوں کی میراث ہو جاتی ہے پس یہ امر ثابت ہوا کہ یہ وصیت صحیح ہے۔  
 والقاضی نصب ناظر الایمانی حق الموتی والغائب۔ اور قاضی کو شرع نے حقوق بالغہ و شستہ کھنے والا مقرر کیا ہے  
 خصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو مکمل یا غائب ہوں۔ کیونکہ حاضر اور ذمہ تو خود بھی اپنی نگہداشت کر سکتے ہیں اور مر  
 و غائب اس سے مستند ہر قاضی انکی حفاظت کرے۔ ومن النظر افراد نصیب الغائب وقبضہ فنفذ ذلک وصح حتی  
 لو حضر الغائب وقد ملک المقبوض لم یکن له علی الورثۃ سبیل۔ اور سبیل نظر یہ ہے کہ یہ بھی ہے کہ موصی نے غائب کا حصہ اگر  
 تو ہجوارہ مذکورہ نافذ ہو گا اور صحیح ہو اسی کہ اگر موصی نے جو غائب ہو ایسے وقت حاضر ہو کہ اسکا حصہ مقبوضہ قاضی کے پاس تلف ہو چکا  
 تو موصی کے وارثوں کے ساتھ شرکت کی کوئی راہ نہ ہو گی۔ کیونکہ اسکا حصہ جدا ہو جانے کے بعد کچھ شرکت باقی نہیں رہی۔ پھر  
 مال خواہ قاضی کے پاس تلف ہو گیا ہو اسکے امین کے پاس سے تلف ہوا ہو بہر حال کوئی ضامن نہ ہو گا اس واسطے کہ وہ امین ہے  
 اور امین ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ وصی سیت کا ہجوارہ اس واسطے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی نے ہر کوئی دلا  
 حین ہر حق کہ اگر ولایت ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے واسطے وصیت کی ہو پس بقبل جواد وصیت کے وصی اپنے  
 غلام کی طرف سے ہجوارہ کا بدعت شرعی مجاز ہے خصوص جبکہ یہ وصیت در حقیقت بجن وصی ہے۔ فافہم۔ قال واذا باع  
 الوصی عبدہ اسن الترتیب بغیر محضر من الغرماء فہو جائز۔ جامع صغیر میں ہے کہ (ایک شخص مقروض ہے اگرچہ قرضہ  
 اسکے ترکہ کو محیط ہو پس اسے موت کے وقت ایک شخص کو وصی مقرر کیا پس) جب اس وصی نے ترکہ میں سے غلام کو  
 بغیر موجودگی قرضخواہوں کے فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہے۔ اور جسے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی حتی کہ غلام  
 مذکور پر قرضہ مستغری ہو گیا تو بولی اسکو بغیر حاضری قرضخواہوں کے فروخت نہیں کر سکتا ہے تو مسئلہ مذکورہ سے معلوم ہوا  
 کہ دونوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے۔ لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تو لے چہا بنفسہ مجوز ہے  
 بغیر محضر من الغرماء وان کان فی مرض موت فکذا اذا قولاہ من قام مقامہ و ہذا لان حق الغرماء  
 متعلق بالمالیۃ لا بالکفوفۃ والبیع لا یسقط المالیۃ لغواتہا لے خلف و ہوا الثمن۔ اس دلیل سے کہ قاضی  
 مذکور اپنے موصی کا قائم مقام ہے (تو اسکو موصی کے مانند ولایت ہے) اور موصی اگر اپنی زندگی میں بذات خود فروخت کرتا  
 تو بدون حاضری قرضخواہوں کے اسکی بیع جائز ہوتی اگرچہ وہ مرض الموت میں فروخت کرتا یعنی قیمت کے برابر نہیں ہے  
 فروخت کرتا (پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام نے بیع کی تو بھی جائز ہے اور اسکا بھید یہ ہے کہ قرضخواہوں کا حق



اس غلام کی مالیت سے متعلق ہو اور اسکی صورت سے متعلق نہیں ہو اور یہ سے اسکی مالیت باطل نہ ہو گی کیونکہ اسکی مالیت جب اتھ سے گئی تو اسنے اپنا خلیفہ یعنی ثمن چھوڑا۔ پس گریبا اتھ سے زائل ہی نہیں ہوئی کیونکہ عوض موجود ہونا بطلان نہیں ہے۔ بخلاف العبد المدیون لان للفرار حق الاستسعاء اما ہننا فمخلافہ۔ بزنگام مسئلہ غلام مقرض کے کیونکہ اسکے قرضخواہوں کو اس سے کمائی کرانے کا حق حاصل ہو اور یہاں تو اسکے خلاف ہے۔ یعنی ماذون مقرض کے قرضخواہوں کو اختیار ہو کہ اسکے فروخت سے ثمن نہ لیں بلکہ اس سے مزدوری کراویں اور وصول کرتے جاویں یہاں تک کہ قرضہ پورا ہو جاوے تو بغیر انکی موجودگی کے مولی فروخت نہیں کر سکتا کہ انکا حق مٹانا لازم آتا ہو اور یہاں اس شخص کے قرضخواہوں کو یہ اختیار نہیں ہو کہ اسکے غلام سے مزدوری کراویں تو فروخت سے انکا کچھ حق نہیں مٹا پس بیع جائز ہے۔ قال ومن اوصی بان یباع عبده وتصدق ثمنہ علی المساکین فباعہ الوصی وقبض الثمن فضلع فی یدہ فاستحق العبد ضمن الوصی لانه ہوا العاقب فیکون العمدہ علیہ و ہذہ عمدہ لان المشتري منہ ماضی ببذل الثمن الا یسلم لہ المبیع ولم یسلم فقد اخذ الوصی البائع مال الخیر بغیر وضاء فوجب علیہ ردہ ویرجع فبما ترک البیت لانه عامل فی ذریعہ علیہ کالوکیل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام فروخت کر کے اسکا ثمن سکینون میں صدقہ کر دیا جاوے پس اسکے وصی نے یہ غلام فروخت کر کے ثمن وصول کیا پھر یہ ثمن وصی کے قبضہ میں خائے ہو گیا پھر غلام مذکور پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا تو وصی مذکور مشتری کے مال کا ضامن ہو گا۔ دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا ہی وصی ہے تو عمدہ اسی پر ہو گا اور یہ بھی منجملہ عمدہ کے ہے کہ مشتری کو بیع مسلم ہو یا ثمن واپس ہو یا مشتری اپنا ثمن دینے پر فقط اسی طور پر رضی ہوا تھا کہ بیع اسکو مسلم ہو حالانکہ مسلم نہیں ہوئی تو وصی مذکور نے مشتری کا مال بغیر اسکی رضامندی کے لیا تو اسپر واپس کرنا واجب ہوا۔ پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ۔ بعد اسکے وصی مذکور نے جو تاوان دیا وہ بیت کے ترک سے واپس لے۔ دلیل یہ ہے کہ وصی نے بیت ہی کے واسطے یہ کام کیا تھا جسین تاوان اٹھایا تو تاوان اسی سے واپس لے جیسے وکیل میں ہوتا ہے۔ کہ مثلاً رید کے وکیل نے زبہ کا غلام فروخت کیا اور ثمن وصول کیا جو ناگہانی تلف ہو گیا پھر مشتری سے یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا اور مشتری وکیل سے اپنا ثمن واپس لیا تو وکیل اس تاوان کو سبکل سے واپس لیگا اسواسطے کہ اسی کے کام میں یہ تاوان اٹھایا ہو اسی طرح وصی بھی بیت کے ترک سے واپس لے۔ وکان ابو حنیفہ رحمہ اولاً یقول لا یرجع لان ضمن بقبضہ ثم رجع ابے ماذکرنا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ترک بیت سے رجوع کا اختیار نہیں ہے اسواسطے کہ وہ اپنے وصول کرنے سے ضامن ہوا ہے پھر اس قول سے رجوع کیا بجانب اس قول دیگر کے جو ہم نے بیان کیا۔ کہ وصی کو ترک بیت سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید قول اول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا وصول اسوقت صحیح ہو کہ جب مساکین کو پہنچ جاوے جو بہت آگے سے مسکین کی جیسے ج کے مسئلہ میں گزرا کیونکہ وصی کو مساکین کی خلافت نہیں ہے لیکن آخر میں یہ فرق کیا کہ اس مسئلہ میں بیت نے وصی کو صحیح فروخت کر کے ثمن صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے تو فروخت بین وہ بمنزلہ وکیل ہے حتی کہ بیت کے وکیل سے واپس لیگا۔ ویرجع فی بیع التکرار وعن محمد رحمہ انہ یرجع فی الثالث لان الرجوع بحکم الوصیۃ فاخذ حاکمها ومحل الوصیۃ الثالث۔ پھر وصی کو بیت کے پڑے ترک سے یہ تاوان واپس لانے کا استحقاق ہے (یہی ظاہر الزاد ہے) اور امام محمد رحمہ سے روایت نواذی کہ وہ صرف تہائی ترک سے واپس لے سکتا ہے (حتی کہ اگر تہائی ثمن غلام سے کم ہو تو اسی قدر باورگا)



سوا سٹے کہ واپس پانا حکم وصیت ہے تو سنے وصیت ہی کا حکم پایا اور وصیت کا محل صرف تمنا کر کے ہوتا ہے۔ لیکن  
 امین تامل یہ کہ حکم وصیت واپس پانے کا جرم بد دلیل ہے۔ ووجه الظاہ ہر انہ یرجع علیہ حکم الغرور و ذلک  
 دین علیہ والدین یقضی من جمیع التزکے۔ اور ظاہر الرواج کی دلیل یہ ہے کہ وہ دھوکا پانے کی جہت سے واپس  
 پانے کا مستحق ہوا ہے اور یہ بیت پر قرضہ ہے اور قرضہ پورے ترکہ سے ادا کیا جاتا ہے۔ تو وصی کا یہ قرضہ بھی پورے  
 ترکہ سے ادا کیا جائیگا۔ پھر اوپر اشارہ کیا کہ وصی سے مشتری بعد استحقاق کے اسوجہ سے ختم واپس لیا کہ وصی ہی  
 اس بیع کا ذمہ دار ہے کہ اسی بیع کا عمدہ ہے۔ بخلاف القاضی او ایمنہ ذالولی البیع حیث لا عمدہ علیہما  
 لان فی الزامہما القاضی تعطل القضاء و اذتیحامی عن تقلد ہذہ الامانۃ حذر عن لزوم الغرامۃ  
 تعطل مصلوۃ العامة و اسیتہ سفیر عنہ کالرسل۔ بخلاف قاضی یا اسکے امین کے کہ جب امین سے کوئی  
 بذات خود بیع کا متولی ہو تو ذمہ عمدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ قاضی یہ اس بیع کا عمدہ لازم کرنے میں منصب تھا کہ اس کا  
 کرنا لازم آوے گا کیونکہ قاضی کو بیت مبرون کے ترکہ فروخت کرنے کی ضرورت ہے خصوص جبکہ اس کا وصی ہوا اور اتنا  
 اسکے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گزرے ہیں (ایسے تادان کے خوف سے امانت قضاء برداشت کر لے  
 سے ہر شخص پر بیس کرے گا تو مصلحت عامہ معطل ہو جائیگی) حالانکہ یہ شرعاً باطل ہے تو معلوم ہو گیا کہ شرعاً قاضی  
 تادان و عمدہ واجب نہیں کیا ہے) سہا امین قاضی تو وہ قاضی کی جانب سے محض سفیر ہے جیسے ابلیج ہوتا ہے  
 فن۔ یعنی امین قاضی نے صرف قاضی کے الفاظ بیع کو ادا کر دیا جیسے دلیل نکاح ہوتا ہے پس وہ ذمہ دار نہیں  
 ہے۔ و لا کذلک الوصی لانه بمنزلۃ الوکیل و قد مر فی کتاب القضاء۔ اور وصی کا یہ حال نہیں ہے۔  
 (لہذا وہ ذمہ دار ہوتا ہے) اسو سٹے کہ وہ بمنزلۃ الوکیل البیع کے ہے اور کتاب القضاء میں یہ بیان ہو چکا ہے۔  
 پھر واضح ہو کر بھی اپنا تادان پورے ترکہ سے ہوتے واپس لے کہ ترکہ موجود کافی ہو۔ فان کانت التزکۃ  
 قدر ملک اولم یکن بہا و فارلم یرجع لشیء کما اذا کان علی المیت دین آخر۔ اور اگر ترکہ تلف ہو چکا ہو  
 یا ترکہ موجودہ میں تادان وصی ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو مثلاً بیت پر دوسرا قرضہ محیط ترکہ موجودہ ہو تو وصی کچھ  
 واپس نہیں پاوے گا فن۔ یعنی وارثوں سے یا ساکین جنکو فن صدقہ کر چکا ہو اتنے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے  
 اور یہی روایت جامع صغیر ہے۔ اور ذمیرۃ من متقی سے نقل کیا کہ وہ ساکین سے واپس لے سکتا ہے جبکہ فن اکم  
 صدقہ دے چکا ہو کیونکہ بیع سے انھیں نے نفع پایا تو وہی تادان دین لیکن اصح روایت جامع صغیر ہے اسو سٹے  
 کہ نفع کا اعتبار اس وقت ہو کہ بیع کا حکم دہندہ ہوا اور یہاں بیت نے حکم دیا اور بیع سے اسی نے نواب عظیم بوجہ صدقہ  
 کے حاصل کیا تو بیت ہی تادان اٹھا دے لیکن جب ترکہ ہی نہیں تو وصی کو کچھ نہیں مل سکتا ہے۔ م۔ ع۔ قال و ان  
 قسم الوصی المیراث فاصاب صغیرا من الورثۃ بعد قبضۃ الثمن فملک و استحق البیع  
 رجعی مال الصغیر لانه عامل له و یرجع الصغیر علی الورثۃ بحصۃ لانتقاض القسمۃ باستحقاق  
 ما اصابہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے میراث کا بطوارہ کیا پس وارثوں میں سے ایک صغیر کو ایک غلام  
 واپس وصی نے یہ غلام فروخت کر کے اسکا ثمن وصول کیا پس ثمن تلف ہو گیا اور غلام بیع بھی مشتری کے پاس  
 کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو (مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے اور وصی) تادان کو صغیر کے مال سے  
 واپس پاوے گا اسو سٹے کہ وصی نے اسی صغیر کے واسطے بیع کی تھی پھر صغیر کو اپنا حصہ دیکر وارثوں سے واپس لیا  
 کیونکہ صغیر نے جو غلام پایا تھا وہ استحقاق میں لے جانے کی وجہ سے بطوارہ ڈٹ گا فن۔ کیونکہ کتاب القسمۃ کا کلیہ ہے



کہ جو ارہ میں اگر کسی کے حصہ میں استحقاق ثابت ہو تو جو ارہ ٹوٹ جاتا ہے۔ قال واذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیر الیتیم جاز۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے مال یتیم کا والہ کسی شخص پر قبول کیا پس اگر یتیم کے واسطے بہتر ہو تو جائز ہے۔ صورت یہ کہ زید نے اپنی صغیر اولاد وغیرہ کے واسطے کسی کو وصی مقرر کیا اور مر گیا پھر صغیر کا قرضہ خالد پر دو سو روپیہ ثابت ہوا اس طرح کہ زید کا خالد پر دو سو روپیہ قرضہ تھا جو اسکے یتیم اولاد کی جانب منتقل ہوا پھر خالد نے شعیب پر اس روپیہ کی اترائی کرائی اور وصی نے یہ اترائی قبول کر لی پس خالد بحال ہے اور شعیب محتال علیہ نہ چنانچہ کتاب الحوالہ میں بیان ہوا۔ پس اگر یہ والہ اس صغیر کے حق میں بہتر ہو تو جائز ہے کیونکہ وصی کو یتیم پر ولایت نظری ہے یعنی جس میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے۔ پھر یہاں بہتری کیونکر ہوگی۔ جواب دیا کہ۔ وہو ان یکون اطلاق اولاد لایہ نظریہ۔ بہتری یہ کہ جیسے اترائی کرائی ہے وہ قرضہ اس سے زیادہ تو نگر ہو تو جائز ہے اس واسطے کہ وصی کو ولایت نظری حاصل ہوتی ہے۔ وان کان الاول الاول لایکوز لان فیہ تفسیح مال الیتیم علی بعض الوجوہ۔ اور اگر شخص اول یعنی قرضہ داری زیادہ تو نگر ہو تو وصی کا والہ قبول کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں بعض وجوہ سے مال یتیم برادر کرنا لازم آتا ہے۔ اور کمتری یہ کہ قرضہ داری تو نگر کی نسبت دیر میں وصول ہو گا۔ حتی کہ اگر وہ بہ نسبت قرضہ داری کے جلد ادا کرنے والا معروف ہو اور مانند اسکے بہتری نظر آوے تو جواز ہے۔ قال ولایکوز بیع الوصی ولا شراؤہ الا بما یعتابن الناس فی مثله۔ جامع صغیر میں ہے کہ وصی کی خرید و فروخت نہیں جائز مگر ایسے دام کے عوض جس کے برابر خسارہ لوگ برداشت کرتے ہیں۔ یعنی خرید میں اگر دامن کی زیادتی ہو تو صرف اس قدر کہ دوا اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو مثلاً ایک نے آٹھ روپیہ کو اندازہ کیا اور دوسرے نے سو آٹھ روپیہ کو اندازہ کیا حالانکہ وصی نے بھی سو آٹھ یا کم کو خریدی ہے یا اگر فروخت کی تو بھی یہی کیفیت ہو پس یہ عین حقیقت ہے اور اگر ہر اندازہ سے زائد خرید ہو تو وہ غبن فاحش ہے یا ہر اندازہ سے کم فروخت ہو تو غبن فاحش ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وصی کے خرید یا فروخت بغین خفیف جائز ہے اور بغین فاحش نہیں جائز ہے۔ لانه لا نظری فی الغبن الفاحش بخلاف البیہ لانہ لایمکن التخریج عنہ ففی اعتبارہ التسلط و بابہ۔ اس واسطے کہ غبن فاحش میں کوئی بہتری کی نگہداشت نہیں ہے (حالانکہ وصی کی ولایت مشروط بنظر بہتری ہے)۔ برخلاف غبن خفیف کے کیونکہ خفیف غبن سے بچاؤ ممکن نہیں ہے تو خفیف غبن بھی اعتبار کرنے میں نفرت وصی کا دروازہ بند ہو جائیگا۔ اور یہ حکم وصی کی صورت میں ہے۔ والعصی الماذون والعبد الماذون والمکاتب یجوز بیعہم وشراؤہم بالغبن الفاحش عند ابی حنیفہ رحمہ لا ینہم یحصر فون بحکم المالکۃ والاذن فاک البیہ بخلاف الوصی لانه یتصرف بحکم النبی الشرعیۃ نظر الفیقید بموضع النظر وعندہما لایملکونہ لان التصرف بالفاحش منہ تبرع لا ضرورۃ فیہ وہم لیسوا من اہلہ۔ اور طفل ماذون التجارۃ وغلام ماذون ومکاتب کی خرید و فروخت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ جائز ہے اس واسطے کہ یہ لوگ مالکانہ تصرف کرتے ہیں (تو چاہے جس طرح نفرت کریں کوئی قید نہیں ہے) اور اجازت دینا مالکیت دور کرنے کا نام ہے برخلاف وصی کے کہ وہ بہتری کی نظر کے ساتھ ولایت شرعیہ تصرف کرتا ہے تو اسکے نفرت میں بھلائی کی نظر کی قید معتبر ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول مذکور ہوا اور صاحب کے نزدیک۔ ان لوگوں کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش بطور تبرع ہے اور اس میں لا چاری و ضرورت بھی نہیں ہے اور یہ لوگ تبرع کی یافت والوں میں نہیں ہیں۔ پس اگر طفل ماذون یا غلام ماذون یا مکاتب نے غلام فاحش سے خرید یا فروخت کی تو صاحب کے نزدیک جائز ہے۔



باطل ہے۔ واذا كتب كتاب الشراء على وصي كتب كتاب الوصية على حدة وكتاب الشراء على حدة  
 لان ذلك اعطى۔ اور اگر وصی پر خرید کا بیعنامہ لکھا گیا تو وصیت نامہ علیحدہ لکھے اور بیعنامہ علیحدہ لکھے اس واسطے  
 کہ اس میں زیادہ احتیاط ہو۔ کیونکہ لا محالہ گواہی کی ضرورت ہوگی۔ ولو كتب جملة عسى ان يكتب الشاهد  
 شهادته في آخره من غير تفصيل فبغير ذلك حلاله على الكذب۔ اور اگر وصیت و خرید کی خرید ایک ہی  
 میں لکھی گئی تو شاید کہ آخرین گواہ اپنی گواہی بغیر تفصیل کے لکھے تو یہ امر اسکو دروغ پر باعث ہو جائیگا۔  
 آخرین مدون باتوں پر اسکی گواہی دیکھی جائیگی۔ ثم قيل يكتب اشترى من فلان بن فلان ولا يكتب  
 من فلان وصي فلان لما بينا۔ پھر کہا گیا کہ عنزان اسطرح لکھے کہ فلان بن فلان سے خریدا اور یوں نہ لکھے کہ فلان  
 سے جو فلان کا وصی ہے خرید اوجہ مذکورہ بالا۔ کہ یہ امر متضمن ہوگا کہ گواہ اس امر کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی  
 ہے جبکہ گواہ نے آخرین تفصیل نہ کی کہ میں صرف خرید پر گواہ ہوں لہذا صرف فلان بن فلان سے خرید لکھے۔ قيل  
 لا بأس بذلك لان الوصاية تعلم طاهرا۔ اور بعض نے کہا کہ وصی فلان لکھنے میں مضائقہ نہیں اس واسطے  
 کہ وصایت ایسی چیز ہے جو ظاہر میں معلوم ہوتی ہے۔ وگواہ کے دروغ کی دلیل نہ ہوگا جبکہ اسکی نسبت گناہ ہے  
 کہ اسنے امر ظاہر معروف کے موافق گواہی دیکھی۔ قال ويبيع الوصي على الكبير الغائب جائز في كل شيء الا في  
 العقار لان الاب بطل ما سواه ولا يليه فكذا وصيه فيه۔ جامع صغیر میں ہے کہ بالغ وارث غائب پر وصی کی  
 بیع ہر چیز میں جائز ہوگی سوائے عقار کے اس واسطے کہ باپ کو بھی بالغ فرزند کے مال میں سوائے عقار کے فروخت  
 کی ولایت ہے اور بیع عقار کی ولایت نہیں ہے تو عقار میں باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وصی کو صرف  
 باپ کی ولایت اسوالی حاصل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر وصی نے سبب مصلحت و ضرورت ترکہ میں سے چیزیں فروخت  
 کیں پس اگر سوائے عقار کے دیگر اموال بہ سبب فروخت کیے تو وصی کی بیع جیسے عقار ورنہ پر جائز ہے اسی طرح  
 بالنون پر بھی جب غائب ہوں تو جائز ہے سوائے عقار کے۔ اور یہ جواز بھی استحسان ہے۔ وكان القياس ان لا  
 يملك الوصي غير العقار ايضا لانه لا يملكه الاب على الكبير الا انا استحسان لما ارجو حفظ لتسارع الفساد  
 والحفظ الثمن اليسر وهو يملك الحفظ اما العقار فمخصص بنفسه۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ سوائے عقار  
 کے دیگر اموال میں بھی وصی کی بیع جائز ہو کیونکہ باپ کو بالغ پر اسکا اختیار نہیں ہے۔ لیکن بنظر ولایت نہیں ہے اگرچہ  
 بنظر حفاظت باپ کو اختیار ہے لیکن بنظر قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کیا کیونکہ سوائے عقار کے دیگر اموال فروخت  
 کرنے میں حفاظت۔ ہر اسلئے کہ ان چیزوں میں جلد خرابی دوڑ جاتی ہے اور ثمن کی حفاظت آسان ہے اور وصی کو حفاظت کی  
 ولایت حاصل ہے۔ رہا عقار تو بذات خود محفوظ ہے۔ لیکن دافع ہو کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک سوائے عقار  
 کے دیگر اموال میں وصی کو فروخت کا اختیار منہج تین شرطوں کے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے  
 ایک یہ کہ خریدار اس مال کی دو چند قیمت دیتا ہو۔ دوم یہ کہ وارث صغیر کو اس مال کے ثمن کی احتیاج ہو مثلاً وہ بقیہ  
 اس کے کھانے پینے سے محتاج ہوں سوم یہ کہ بیعت پر اسقدر قرضہ ہو کہ بدون اس کے ثمن کے ادائیگی ممکن نہ ہو۔  
 نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ ک۔ قال ولا يتجرى في المال لان المفوض اليه الحفظ دون التماثل  
 مال ترکہ میں وصی کو تجارت کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ وصی کی سپردگی میں حفاظت ہے نہ تجارت۔ یعنی وصی  
 اس واسطے مقرر کیا کہ مال کی حفاظت کرے مع تنفیذ امور وصایت کے اور اس کے سپرد تجارت نہیں ہے۔ وقال الجمهور  
 ومحمد رحم وصي اللخ في الصغير والكبير الغائب بمنزلة وصي الاب في الكبير الغائب وكذا وصي الام



دوسری اہم۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا (اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہے۔ ع۔ ن۔) کہ باپ کے وصی کو وراثت  
 بالغ غائب کے مال میں اختیار دیا جیسا کہ وصی کو اس کے زندہ صغیر و کبیر غائب کے حق میں اختیار ہوا اور یہی حکم مال  
 کے وصی اور چچا کے وصی کا ہے۔ یعنی اگر ایک شخص مراد اور اسنے اپنے صغیر و کبیر غائب بھائی بہن چھوڑے تو اس  
 وصی کو بیست کی موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہ اختیار ہو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے مال میں اختیار تھا  
 اور یہی ان رجحان کے وصی کی صورت ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ و ہذا الجواب فی ترکہ ہولاء۔ اور یہ حکم بھائی و ماں و چچا  
 کے وصیوں کا ان لوگوں کے ترکہ میں ہے۔ یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کریں تو ان کے ترکہ میں  
 وصی کو وہ اختیار ہو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں اختیار تھا۔ لان وصیہم قائم مقامہم وہم ملکون  
 لما یكون من اب الحفظ فکذا وصیہم۔ اس واسطے کہ انکا وصی خود انکا قائم مقام ہو اور خود ان لوگوں کو ہر ایسے ہر  
 اختیار جو حفاظت سے متعلق ہو تو اسے وصی کو بھی یہی اختیار ہو۔ مسئلہ زیر مراد اسے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی  
 صغیر اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کیا پس آیا صغیر اولاد کے دادا کو تقدیم ہوگی یا باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی۔  
 اس میں علماء رحمہم کے درمیان اختلاف ہے۔ قال والوصی حق مال الصغیر من البعد۔ جامع صغیر میں ہے کہ دادا  
 سے باپ کا وصی مال صغیر میں حق ہے۔ یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے نفقات کا اختیار بہ نسبت  
 دادا کے وصی کو ارے مقدم ہے۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ حق لان الشریع اقامہ مقام الاب حال  
 عدمہ حتی احزر المیراث فیقدم علی وصیہ۔ اور امام شافعی رحمہ (و مالک و احمد رحمہم) نے کہا کہ دادا مقدم ہے  
 اس واسطے کہ شرع نے باپ کے نہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لے لیتا  
 تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت صرف باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ  
 کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفیس میں ندارد ہی حتی کہ وصی کو صغیر و دختر کے نکاح کرنے کا  
 اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام در صورت باپ کی وفات کے جان و مال دونوں میں  
 قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہو تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتی کہ  
 بجز عصبہ کے باپ کی طرح کل میراث لے سکتا ہے جبکہ عصبہ ہو۔ تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے۔ ولہذا ان  
 بالا بصار متفق ولایۃ الاب الیہ نکانت ولایۃ قائمہ معنی فیقدم علیہ کالاب لفسہ و ہذا لان اختیار  
 اوصی مع علمہ بقیام البعد یل علی ان تصرفہ النظر لبنیہ من تصرف ابیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی  
 مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بجا ب وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت ازراہ معنی کے قائم ہے اگرچہ ظاہر  
 میں باپ مر گیا تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی۔ خلاصہ یہ کہ بیٹے یا کو باپ  
 کے ندارد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن بیان باپ کی ولایت ندارد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و  
 معنی دونوں طرح ندارد ہو۔ دوم یہ کہ صورت میں ندارد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بچے اپنے  
 اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت یعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی  
 ولایت دونوں طرح ندارد ہونے کے وقت ہے اور بیان جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم  
 تھا اسی طرح وصی مقدم ہے۔ م۔ ع۔ ن۔ اور اس میں بعید یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب وصی نے وصی کو اختیار  
 کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اسکی اولاد کے حق میں بہ نسبت اس کے باپ کے زیادہ بہتر جانتا ہے۔ پس اگر باپ  
 تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اسکی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم ہوگی۔ فان لم یوص الاب فالجد

بہ نسبت باپ کا وصی مال صغیر میں حق ہے۔ یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے نفقات کا اختیار بہ نسبت دادا کے وصی کو ارے مقدم ہے۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ حق لان الشریع اقامہ مقام الاب حال عدمہ حتی احزر المیراث فیقدم علی وصیہ۔ اور امام شافعی رحمہ (و مالک و احمد رحمہم) نے کہا کہ دادا مقدم ہے اس واسطے کہ شرع نے باپ کے نہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لے لیتا تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت صرف باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفیس میں ندارد ہی حتی کہ وصی کو صغیر و دختر کے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام در صورت باپ کی وفات کے جان و مال دونوں میں قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہو تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتی کہ بجز عصبہ کے باپ کی طرح کل میراث لے سکتا ہے جبکہ عصبہ ہو۔ تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے۔ ولہذا ان بالا بصار متفق ولایۃ الاب الیہ نکانت ولایۃ قائمہ معنی فیقدم علیہ کالاب لفسہ و ہذا لان اختیار اوصی مع علمہ بقیام البعد یل علی ان تصرفہ النظر لبنیہ من تصرف ابیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بجا ب وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت ازراہ معنی کے قائم ہے اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی۔ خلاصہ یہ کہ بیٹے یا کو باپ کے ندارد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن بیان باپ کی ولایت ندارد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و معنی دونوں طرح ندارد ہو۔ دوم یہ کہ صورت میں ندارد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بچے اپنے اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت یعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی ولایت دونوں طرح ندارد ہونے کے وقت ہے اور بیان جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم تھا اسی طرح وصی مقدم ہے۔ م۔ ع۔ ن۔ اور اس میں بعید یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب وصی نے وصی کو اختیار کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اسکی اولاد کے حق میں بہ نسبت اس کے باپ کے زیادہ بہتر جانتا ہے۔ پس اگر باپ تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اسکی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم ہوگی۔ فان لم یوص الاب فالجد



بمنزلة الاب لان اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى لمالك الانكحاح دون الوصي بخبرانه يقدم عليه  
وصي الاب في التصرف لما بيناه۔ پھر اگر باپ نے کوئی وصی مقرر کیا ہو تو صغیر اولاد کے واسطے دادا بمنزلة باپ  
کے ہر واسطے کہ وصی کی جانب سب سے اقرب ہی اسکا باپ ہر اور ہی سب سے زیادہ شفقت والا ہر جتنے کہ  
دادا کو اسکی صغیر اولاد کے نکاح کر دینے کا اختیار ہر اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہر لیکن اتنی بات ہر کہ تصرف مالی میں  
دادا پر باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی بے دلیل مذکورہ بالا۔ کہ وصی نے اپنا قائم مقام کر دیا ہر۔

## فصل فی الشہادۃ

یہ فصل گواہی کے بیان میں ہر۔

واذا شہد الوصیان ان المیت اوصی الی فلان سہما فالشہادۃ باطلۃ لانہما سہمان فیہما  
لا شہاتہما معینا لانفسہما۔ جامع صغیر میں ہر کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے اس شخص ثالث کو ہر سے  
ساتھ میں وصی مقرر کیا ہر تو یہ گواہی باطل ہر یعنی قبول نہ کی کیونکہ دونوں اس میں سہم ہیں اس واسطے کہ یہ دونوں اپنی گواہی  
سے اپنے واسطے مددگار ثابت کرتے ہیں۔ تو اپنے نفع کے واسطے گواہی دیتے ہیں اور ایسی گواہی قبول نہیں  
ہوتی ہر خصوص جبکہ فلان مذکور اسکا مدعی نہیں ہر۔ الا ان ہر عیہما فلان المشہود لہ۔ لیکن اگر فلان مذکور جسکے  
وصی ہونے کی گواہی دیتے ہیں وہ مدعی ہونے کا مدعی ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ و ہذا استحسان و ہونی القیاس  
کا لا اول لما بینا من التمتہ۔ اور یہ حکم استحضار ہر حالہ کہ قیاس میں یہ بھی مثل صورت اول کے ہر کیونکہ تہمت  
مذکورہ بالا موجود ہر۔ کہ اسکے وصی ہونے سے انکاسعین و مددگار پیدا ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دو وصیوں  
نے گواہی دی کہ فلان میت نے زید کو بھی ہر سے ساتھ وصی مقرر کیا ہر پس اگر زید مدعی ہو تو گواہی باطل ہر اور اگر  
مدعی ہو تو بھی قیاسا باطل ہر لیکن استحضار قبول ہوگی۔ وجہ الاستحسان ان للقاضی ولایۃ نصب الوصی  
ابتداء او ضم اخر الیہما برضاہ بدون شہادۃ تہما فتسقط لہما موتہ التعیین عنہ اما الوصایۃ  
ثبت بنصب القاضی۔ استحضار کی وجہ یہ ہر کہ قاضی کا بتدار میں اختیار تھا کہ وصی مقرر کرے یا دو وصیوں  
موجودہ کے ساتھ میں تیسرا وصی ملا دے جبکہ تیسرا شخص راضی ہو بدون اسکے کہ دونوں وصی اسکی گواہی دین پس  
ان دونوں کی گواہی سے تیسرا وصی تلاش و معین کرنے کی شفقت ہی جاتی رہی اور ہر وصی مقرر ہونا تو یہ قاضی ہی کی تقریر  
سے ثبوت ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ استحضار تیسرا شخص مدعی اسوجہ سے وصی ہو گیا کہ قاضی کا مقرر کرنا اسکے وصی ہونے  
کے واسطے کافی ہر اور انکی گواہی سے صرف قاضی کی رائے قائم ہوئی کہ میت کی طرف سے تیسرا وصی مقرر کرنا چاہیے  
اور وہ بھی شخص ہر تو تیسرا تلاش کرنے کی محنت کچھ ضرور نہیں ہر۔ قال وکذلک الابنان معناه اذا شہدا  
ان المیت اوصی الی رجل و ہوینکر لم تقبل لانہما یحیران الی انفسہما لفعلا نصب حافظ للکفر  
بہر جامع صغیر میں فرمایا کہ یہی دو بیٹوں کا حکم ہر۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص پر گواہی دی  
کہ میت نے اس شخص کو وصی مقرر کیا ہر حالہ کہ یہ شخص مدعی نہیں بلکہ منکر ہو تو گواہی باطل ہر اس واسطے کہ یہ دونوں چاہتے  
ہی کہ اس گواہی سے اپنے واسطے یہ نفع لیا وین کہ انکے ترکہ کا ایک محافظ مقرر ہو جاوے۔ پس تہمت سے  
انکی گواہی بھی باطل ہر جسے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی۔ ولو شہدا یعنی الوصیین لو ارث صغیر لیشی من  
مال المیت او غیرہ فشہادۃ تہما باطلۃ لانہما یظہران ولایۃ التصرف لانفسہما فی المشہود بہ۔ اور اگر



وصیوں نے کسی وارث منیر کے واسطے کچھ مال کی میت کے مال سے گواہی دی یعنی میت کے مال سے یہ مال یا اس قدر مال یا  
 صغیر کی تکمیل یا کسی دیگر مال سے سوائے مال میت کے یہ گواہی دی تو دونوں کی گواہی بوجہ اس نیت کے باطل ہے کہ یہ دونوں چاہتے  
 ہیں کہ اس مال میں اپنے نفرت کی ولایت ثابت کریں۔ کیونکہ صغیر کے مال میں انھیں کو نفرت کی ولایت ہوگی۔ بخلاف  
 کبیر بالغ کے قال وان شهد الوارث کبیر فی مال المیت لم یجز وان کان فی غیر مال المیت جائز وہذا  
 عند ابی حنیفہ رحمہ۔ جامع صغیرین ہے اور اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے میت کے مال میں گواہی  
 دی تو نہیں جائز ہے اور اگر میت کے مال کے سوائے کسی مال میں گواہی دی تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے  
 وقال ان شهد الوارث کبیر تجوز فی الوجہین لانه لا یثبت لهما ولایۃ التصرف فی الترتک اذا کانت الوارث  
 کبارا فعریت عن التہمة۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے گواہی دی تو دونوں  
 صورتوں میں جائز ہے یعنی خواہ میت کے مال میں اس بلوغ کے واسطے گواہی دین یا غیر مال میت میں گواہی دین بہر صورت  
 جائز ہے اس واسطے کہ جب وارث بالغ ہوں تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ پس اس وارث بالغ کے  
 ہونے ہونے نفرت نہیں کر سکتے ہیں حتیٰ کہ اگر صغیر وارث بھی ہو جکا بڑا ہو کر یا تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں کر سکتا  
 پس گواہی مذکورہ نیت سے خالی ہو گئی۔ ولہذا نہ ثبت لهما ولایۃ بحفظ ولایۃ بیع المنقول عند غیبة الوارث  
 فتعققت التہمة۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں وصیوں کے واسطے ایک تصرفات ترکہ کی ولایت ہے اور  
 دوم جب وارث بالغ غائب ہو تو مال منقول فروخت کرنے کی ولایت ہے پس نیت ثابت ہو گئی۔ پس کہ جس مال کی  
 نسبت گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو۔ بخلاف شہادۃ تہما فی غیر الترتک للقطع ولایۃ وصی الاب عنہ  
 لان المیت اقامہ مقام نفسه فی ترکۃ لانی غیر ہا۔ برخلاف اس کے جب دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوائے  
 کسی مال میں وارث بالغ کے لیے گواہی دی تو نیت چھین کیونکہ وصی مذکور کی ولایت اس مال سے بالکلیہ منقطع ہے  
 کیونکہ میت نے اپنے ترکہ میں اس کو اپنا قائم مقام کیا ہے نہ غیر مال میں۔ پس غیر مال جو کچھ کسی وارث کے پاس  
 ہو اس میں وصی کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔ قال واذا شهد رجلان لرجلین علی میت بدین الف درهم و  
 شہد الآخران للاولین بثل ذلک جازت شہادۃ تہما وان کانت شہادۃ کل فریق للآخرین بثل  
 اتم درهم لم یجز و ہذا قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اگر زید و بکر نے خالہ و سمر کے واسطے میت پر ہزار درہم خریدا  
 ہوئے کی گواہی دی اور خالہ و سمر نے بھی زید و بکر کے واسطے میت پر ہزار درہم قرضہ کی گواہی دی تو دونوں فریق کی  
 گواہی جائز ہے اور اگر ہر فریق نے دوسرے کے واسطے یہ گواہی دی کہ میت نے ان کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی  
 ہے تو گواہی جائز نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ لا تقبل فی الدین ایضا  
 و ابو حنیفہ رحمہ فیما ذکر الخصاف رحمہ مع ابی یوسف رحمہ وعن ابی یوسف رحمہ مثل قول محمد رحمہ۔ اور ابو یوسف  
 نے کہا کہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی نہیں قبول ہے اور خصاف رحمہ نے روایت ذکر کی اس میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے  
 ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہے۔ یعنی خصاف رحمہ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک وصیت و قرضہ  
 دونوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے غیر مقبول ہے۔ م۔ اور امام ابو یوسف رحمہ سے مثل قول محمد رحمہ  
 کے بھی روایت آئی ہے۔ یعنی قرضہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے مقبول ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ  
 وصیت میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے بلا حرج نہیں قبول ہے اور قرضہ میں امام محمد رحمہ کے قول میں قبول  
 ہے روایت واحدہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے۔



ابا بکلہ اخلاص روایت صرف قرضہ میں ہو کہ قبول ہو یا نہیں۔ وجہ القبول ان الدین یحب فی الذمۃ وہی  
 قابلاً لمحقق شتی فلا شریکة ولہذا لو تبرع اجنبی بقضاء دین احدہما لیس للآخر حق المشاركة  
 قبول کرنے کی وجہ یہ ہو کہ قرضہ تو مقرض کے ذمہ واجب ہوتا ہو اور ذمہ ایسی چیز ہو کہ وہ مستغرق حقوق کو قبول کرتا ہو  
 تو شرکت نہیں رہی حتیٰ کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے واسطے ہوئی کیونکہ دوسرے کے وصول شرط  
 مال میں اسکو شرکت کا اختیار نہیں ہے) ولہذا اگر کسی اجنبی نے بطور احسان کے ان دونوں فریق میں سے ایک  
 بہت کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو دوسرے فریق کو بقرضہ میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہو۔  
 اسکے وصیت میں اگر ہزار درم بہت کی تھائی ہو تو دونوں اس میں شریک ہو جائیں گے۔ وجہ الرد ان الدین  
 بالموت یتعلق بالشرکۃ اذا الذمۃ خربت بالموت ولہذا لو استوفی احدہما حقہ من الشرکۃ لشارک  
 الآخر فیہ فکانت الشہادۃ مثلاً عن الشرکۃ فتحقق التہمة بخلاف حال حیاتہ المدیون لان  
 فی الذمۃ ایقانہا لانی المال فلا تحقق الشرکۃ گواہی رد ہونے کی وجہ یہ ہو کہ موت کی وجہ سے قرضہ کا  
 تعلق ترکہ سے ہو گیا (ذمہ نہیں رہا) اس واسطے کہ ذمہ موت کی وجہ سے منہدم و برباد ہو گیا اور اسی جہت سے اگر ایک  
 فریق نے ترکہ سے اپنا حق وصول کیا تو دوسرے فریق فرخوارہ کو اس میں شرکت کا اختیار ہوتا ہو تو یہ گواہی اس حق  
 شرکت کی ثابت کرنے والی ہوئی پس گواہی میں نہمت تحقق ہو گئی۔  
 م۔ برخلاف اس حالت کے جب مدیون زندہ ہو اس واسطے کہ اس وقت قرضہ متعلق بذمہ ہو کیونکہ ذمہ باقی رہی تو وہ مال  
 سے متعلق نہیں ہوا پس شرکت تحقق نہیں ہوگی۔  
 م۔ لہذا اگر مدیون کی زندگی میں اس طرح فرخوارہ ہون کے ایک فریق  
 نے دوسرے فریق کی گواہی دی تو قبول ہوتی ہو اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ اگر وہی قول ہو کہ گواہی مردود ہوگی  
 قال ولو شہدا انہ اوصی لہذین الرجلین بجزاریہ وشہد المشہود لہما ان المیت اوصی لکتابین  
 بعبدہ جائزت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شرکۃ فلا تہمة۔ جامع میں ہو کہ اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ  
 میت نے خالد و شعیب کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی ہو اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے واسطے گواہی دی  
 کہ میت نے ان دونوں کے لیے اپنے غلام کی وصیت کی ہو تو گواہی بالاتفاق جائز ہو اس واسطے کہ شرکت نہیں تو  
 نہمت بھی نہ ارد ہو۔  
 م۔ یعنی ایک فریق کے واسطے باندی سمیت ہو اور دوسرے کے واسطے غلام سمیت ہو تو  
 کسی کو دوسرے کے ساتھ شرکت نہیں ہو برخلاف ہزار درم وغیرہ کے جو مال غیر سمیت ہوتا ہو کہ اس میں حق شرکت  
 بوجہ عدم لغین کے فہم ہوتا ہو۔ ولو شہد اثنان اوصی لہذین الرجلین ثلث مالہ وشہد المشہود لہما  
 انہ اوصی لکتابین ثلث مالہ فالشہادۃ باطلہ وکذا اذا شہد الاولان ان المیت اوصی لہذین  
 الرجلین بالعبد وشہد المشہود لہما انہ اوصی لکتابین ثلث مالہ فی باطلہ لان الشہادۃ فی ہذہ  
 الصورۃ ملقبۃ للشرکۃ۔ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کو خالد و عمر کے واسطے اپنے تھائی مال  
 کی وصیت کی ہو اور خالد و عمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تھائی مال کی وصیت کی ہو تو  
 فریقین کی گواہی باطل ہو اور اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و عمر کے واسطے اپنے غلام کی وصیت  
 کی ہو اور خالد و عمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تھائی مال کی وصیت کی ہو تو بھی باطل ہو اس واسطے  
 کہ اس صورت میں گواہی مثبت شرکت ہو۔  
 م۔ کہ تھائی میں دونوں شریک ہو چاہتے ہیں اور اسی طرح غلام  
 مذکور بھی تھائی میں داخل ہو یا تو ہر صورت شرکت کی نہمت موجود ہو لہذا گواہی مردود ہو اور اسے تھائی



# کتاب الخنثی

ایہ کتاب خنثی کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ اس دیار میں خنثی کا لفظ بھڑوں پر ایسا شائع ہو گیا کہ عوام کے اذہان اس سے متقبل نہیں ہوتے ہیں لیکن کچھ خبیث لوگ جو اپنے آگے کو رکیب سے کاٹ ڈالتے اور مذہم دنیا و آخرت خبیث ہو جانے میں سادہ امتدین لگے۔ پس یہ لوگ لفظ خنثی سے مراد نہیں ہیں بلکہ وہ آدمی جسکے پیدائشی آگے مرد و عورت دونوں ہو بخلاف جو برسرے۔ جسکے آگے مردی ثابت صغیر و حقیر ہو، یہ تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے لہذا شیخ مصنف نے لفظ

## فصل فی بیانہ

فصل اول خنثی کی ماہیت و اسکے اقسام کے بیان میں۔

قال و اذا كان للمولود فرج و ذكر فهو خنثی۔ مختصر میں ہے کہ اگر مولود بچہ کے فرج و ذکر دونوں ہوں تو وہ خنثی ہے۔ فان كان يبول من الذكر فهو غلام وان كان يبول من الفرج فهو انثى۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر وہ ذکر سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکا ہے (اور شگاف فرج بمنزلہ زخم قرار دیا جاوے) اور اگر وہ فرج سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکی ہے۔ اور ناموزہ بمنزلہ زائد انگلی کے عیب ہے جیسے بعض عورتوں کی داڑھی ہوتی ہے۔ اور اس تفتیش کی ضرورت بہت سے ابواب فقہ میں ظاہر ہے از انجلیہ کہ پردہ و نماز کا ستر اور وہ مردوں کی صف میں ہو یا عورتوں میں۔ و ختنہ۔ و نکاح و سکو سیراث کیونکہ کوی جاوے و غیر ذلک پس بچہ کی حالت میں اسکی یہی شناخت کر لان البنی علیہ السلام کل عنہ کیف یورث فقال من حیث یبول۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ خنثی بچہ کو کیونکر ورثہ دیا جاوے تو فرمایا کہ جس راہ سے پیشاب کرے فس۔ یعنی فرج سے تو لڑکی کا حصہ دو ورثہ لڑکا ہے۔ رواہ ابن عدی و من طریقہ البیہقی سن رواۃ ابی یوسف القاضی عن الکلبی الخ الکلبی تہم بکذب ہے اور دوسری اسناد میں سلیمان بن عمرو ہے کہ اسکے مترک و کذاب و وضع جوئے کی روایات امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحق و یزید بن ہارون و قتیبہ و غیر ہم سے میزان میں مذکور ہیں۔ اور کلبی کا حال معدوم ہے یہ جو علامہ عینی رحمہ وغیرہ نے کہا کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فقہ نہوتا تو اس سے روایت استفادہ لائی نہ کرتے یہ جواب صحیح ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ نے نصوص کے معاوضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا بلکہ یہ ایک روایت لی تھی وہ ذکر کی خواہ ثبوت ہو یا نہ ہو۔ اور سفیان الثوری رحمہ لوگوں کو کلبی سے روایت لینے سے منع کرتے اور خود روایت کرتے پس پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اسکے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں پس شاید کہ ابو یوسف رحمہ نے بھی اسکے واسطے میزان رکھی ہو لیکن چونکہ تصریح نہیں کی لہذا آخر قیاس بیان اصل ہوگا اور یہ روایت اسکے واسطے مؤید ہو جائیگی اگرچہ اسناد ضعیف نہ ہو۔ وعن علی رضی اللہ عنہ مثله۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسکے مثل روایت ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ بن وہب و عبد الرزاق۔ اور سعید بن المسیب رحمہ اللہ قاس سے اسکے مانند ہے اور زائد کیا کہ اگر دونوں راہ سے پیشاب کرتا ہو تو جس راہ سے زائد ہو اسی پر مدار ہوگا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ن۔ سوار بن لہث رحمہ اللہ نے کہا کہ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حدیث مذکور آجاوے سے اجماع محبت ہے۔ و لان البول من اسی عضو کان فهو دلالة علی انه هو العضو الاصلی لصحیح و الاخر بمنزلہ العیب۔



اس دلیل سے کہ پیشاب جس عضو سے آتا ہو یہ دلالت ہے کہ وہی عضو اصلی صحیح ہے اور دوسرا بنویہ عیب ہے۔ وان  
بال منہما فاحکم للما سبق لان ذلک دلالتہ اخیری علی انہ ہو العضو الاصلی۔ اور اگر اس سے بچنے دو وزن  
سورخ سے پیشاب کا نہ اسبق کا اعتبار ہو لینے جس سے پہل ہو کہ یہ وہ سری دلالت ہے کہ وہی عضو اصلی ہے۔ وان  
کاتانی السبق سوار فلا معتبر بالکثرة عند الی حنیفہ رحمہ وقال فی سبب الی اکثر ہما بول لانه علامۃ قوۃ ذلک  
العضو وکونہ عضو اصلیا ولان للاکثر حکم النکل فی اصول الشرع فیترجح بالکثرة۔ اور اگر پہل میں دو وزن  
برابر ہوں یعنی دو وزن راہ سے برابر نکلتا شروع ہوتا ہے کسی سے پہل نہیں ہوتی، لیکن ایک عضو سے زیادہ نکلتا ہے  
تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کثرت و زیادت کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور صاحبین رحمہ نے فرمایا کہ دو وزن عضو میں سے جس  
پیشاب زیادہ آتا ہو اسی کی جانب منسوب کیا جاوے اس واسطے کہ یہ امر اس عضو کے قوی ہونے کی دلیل ہے اور اس  
عضو کے اصلی ہونے کی دلیل ہے اور اس واسطے کہ اصول الشرع میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے پس کثرت کی  
جہت سے ترجیح دی جائیگی۔ اور قول سید بن اسیب رحمہ بھی اسی کے موافق ہے۔ ولہ ان کثرة الخرج  
لیس تدل علی القوۃ لانه قد یكون للاسراع فی احدہما وخصیق فی الآخر۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ  
کسی سورخ سے زیادہ پیشاب نکلتا ہے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ کثرت کبھی ایک سورخ کے چوڑے ہونے  
اور دوسرے کے تنگ ہونے سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ وجہ یقینی تھی کہ اس طرح تفصیل ہو کہ اگر نازہ سے پیشاب  
زیادہ آتا ہو دلیل ہے کہ وہ لڑکا ہے اس واسطے کہ فرج کا سفد چڑا ہوتا ہے پس اگر لڑکی ہوتی تو دوسری سے زیادہ پیشاب آتا اور  
اگر برعکس ہو تو البتہ دلیل نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اگر دو وزن سے پیشاب برابر نکلتا شروع  
ہوتا ہو تو ترجیح نہیں بلکہ خنثی مشکل ہے اگرچہ کم زیادہ نکلے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جس سے زیادہ نکلے اسی کا حکم ہے  
وان کان یخرج منہما علی السوار فهو مشکل بالاتفاق لانه لا یخرج۔ اور اگر دو وزن راہ سے پیشاب سادہ  
مقدار نکلے تو وہ بالاتفاق خنثی مشکل ہے اس واسطے کہ کوئی ترجیح دینے والا امر موجود نہیں ہے۔ لیکن یہ ترجیح ہوتی  
ہے کہ سورخ فرج وسیع ہونے کے باوجود جب برابر پیشاب آیا تو ذکر کی جانب قوی ہو ورنہ فرج سے زیادہ نکلتا۔  
حالانکہ اسوجہ کو اعتبار نہیں کیا گیا تو یہی وجہ ہے کہ تفصیل مذکورہ بالا بھی معتبر نہیں ہوئی۔ فافہم والله تعالیٰ اعلم۔  
پھر دفع ہو کہ خنثی مشکل کے یہ معنی کہ وہ بدون ترجیح کے دو وزن جانب شتبہ ہے لیکن یہ شتبہ صرت بالفعل ہما زما یعنی  
رہیگا لہذا اگر ایک شخص مرا اور اس نے دوسرا ایک دختر و ایک خنثی مشکل چھوڑے تو خنثی کے واسطے بالفعل صرت دختر  
کا حصہ دیا جاوے۔ قال واذ بلغ الخنثی وخرجت کحیثہ او وصل الی النساء فهو رجل وکذا اذا احتلم لما  
یحتمل الرجل او کان لہ ثدی کستولان ہذہ من علامات الذکر ان۔ پھر اگر خنثی بلغ ہما اور اسکی دائرگی  
کھلی یا کھد تو تک ہو پنا یعنی عورت سے جماع کرنے لگا یا کر سکتا ہے تو وہ مرد ہے اور اسی طرح اگر اسکو مردوں کی طرح غلام  
ہو جائے یعنی عورت کے ساتھ دمی کا خواب دیکھ کر یا ذکر سے منزل ہو گیا) یا اسکی چھاتیان برابر رہیں یعنی عورتوں کی طرح  
نہیں ابھریں تو بھی مرد ہے اس واسطے کہ یہ امور مردوں کے علامات سے ہیں۔ ولو ظہر لہ ثدی کثدی المرأة او  
نزل لہ لبن فی ثدیہ او حاض او حمل او امكن الوصول الیہ من الفرج فهو امرأة لان ہذہ من علامات  
النساء۔ اور اگر عورتوں کی طرح اسکی چھاتیان ظاہر ہوئیں یا اسکی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا حیض آگیا یا حمل رکھا یا فرج  
کی راہ سے اسکے ساتھ جماع کرنا ممکن ہو تو یہ عورت ہے اس واسطے کہ یہ امور عورتوں کی علامات سے ہیں۔ فانما  
بعد بلوغ کے مردوں یا عورتوں کے علامات میں سے جو ظاہر ہوا اسی پر حکم ہوگا۔ وان لم یظہر احدی ہذہ العلامات



خنثی مشکل۔ اور اگر اس میں ان علامات میں کوئی علامت خاص ظاہر نہ ہو تو یہ خنثی مشکل ہے۔ کہ نہ عورت  
ہو نہ جاننا ہو اور نہ مرد معلوم ہوتا ہے۔ وگذا اذا تعارضت ہذا المعالم۔ اور اسی طرح اگر اس میں یہ علامتیں متعارض  
ہوں تو بھی خنثی مشکل ہے مثلاً اس میں مرد کی علامت ہو اور عورت کی بھی علامت ہو مثلاً دلی کرنا اور اس سے  
دلی بھی کی جاتی ہے ومانہ اسکے تو یہ خنثی مشکل ہے۔

## فصل فی احکامہ

یہ فصل خنثی کے احکام میں ہے۔

ف۔ پس اگر حکم مذکور ہو یا موثقت ہو تو یہی حکم ہے عورت خنثی مشکل کا حکم چاہیے۔ الاصل فی الخنثی مشکل  
ان یؤخذ فیہ بالاعوط والاوثق فی امور الدین وان لایحکم ثبوت حکم وقع الشک فی ثبوتہ۔ واضح  
ہو کہ خنثی مشکل کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ہو مردین میں اسکے حق میں اوط و اوثق لیا جاوے اور کسی ایسے حکم ثابت  
ہونے کا حکم دیا جاوے جس کے ثبوت میں شک واقع ہو اور خنثی مثلاً اسکے لیے مذکور کا حصہ میراث ہوگا پس یہ اصل محفوظ رکھنا  
چاہیے۔ قال واذا وقف خلف الامام قام من صف الرجال والنساء لاحتمال انہ امرأۃ فلا یخلل الرجال کلہ  
لغیرہ صلاتہم ولا النساء لاحتمال انہ رجل فیفسد صلاتہ۔ مختصر میں ہے کہ جب جماعت نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو مرد  
اور عورتوں کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ شاید وہ عورت ہو تو مردوں کے درمیان نہ جائے تاکہ انکی نماز میں خراب نہ ہو اور عورتوں  
درمیان بھی کھڑا ہو کیونکہ شاید وہ مرد ہو تو اسکی نماز خراب ہوگی۔ اور اصل مذکور مقتضی ہے کہ فساد کا حکم نہیں دیا جائیگا۔ ہاں  
اعوطا عادیہ اور تفصیل یہ ہے کہ فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاتہ لاحتمال انہ رجل۔ پس اگر وہ عورتوں  
صف میں کھڑا ہو گیا تو بچے زیادہ پسند ہے کہ وہ اپنی نماز عادیہ کرے کیونکہ شاید وہ مرد ہو۔ اور ذخیرہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ  
اسوقت کہ وہ بالغ ہو اور اگر بالغ ہو تو اس پر عادیہ واجب ہوگی۔ وان قام فی صف الرجال فصلاۃ مائتہ وبعید  
الذی عن یمنہ وعن یسارہ والذی خلفہ بخلافہ صلاۃ عظم احتیاطاً لاحتمال انہ امرأۃ۔ اور اگر وہ مردوں کی صف میں  
کھڑا ہوا تو اسکی نماز پوری ہے اور البتہ وہ شخص جو اسکے دائیں اور بائیں ہے اور پیچھے اسکے عادیہ ہے یہ لوگ  
احتیاطاً اپنی نماز میں عادیہ کریں کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ قال واحب الینا ان یصلے بقناع لانہ یحتل  
انہ امرأۃ۔ اور کہا کہ ہمد سے نزدیک زیادہ پسند ہے کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی کے ساتھ (جس سے سر گردن مکان  
سب ڈھک جاوے) نماز پڑھے کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ کھانیا کہ یہ اسوقت تک کہ بلوغ کو نہیں پہنچا  
ورنہ جب سن بلوغ کو پہنچ چکا تو قناع سے نماز پڑھنا واجب ہے۔ ع۔ ستر جم کتا ہے کہ لینے حکم واجب نہیں مگر احتیاطاً  
واجب ہے کہ اگر شک ہو تو حکم نہیں ہوتا، ہر کما ہو الاصل۔ م۔ ویجلیس فی صلاۃ نہ جلوس المرأة لانه ان کان  
رجلاً فقد ترک سنتہ وھو جائز فی البطلان وان کان امرأۃ فقد ارتکب کرم واما لان الستر علی النساء واجب  
ما لم یکن۔ اور شہد میں عورتوں کی بیٹھنا بیٹھنا اسواسطے کہ وہ اگر مرد ہو تو ستر سے ایک سنت ترک کی جاوے نہ ترک  
فی الجملہ جائز ہے لینے عذر وغیرہ بعض وجہ میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدین کے نزدیک یہ بھی سنت ہے اور اگر وہ عورت  
ہو تو اسنے مردانہ بیٹھنا میں مکروہ تحریمی کا ارتکاب کیا اسواسطے کہ جو ان تک مکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب  
ہے۔ وان صلی بغیر قناع امرأۃ انہ یعید لاحتمال انہ امرأۃ وھو علی الاستحباب وان لم یعد اجزاء۔  
اور اگر اسنے بغیر قناع کے نماز پڑھی نہ میں اسکو حکم دوں گا کہ نماز عادیہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو اور یہ حکم عادیہ



بطریق استجاب واقع ہوا اور اگر اس نے اعادہ کیا تو اسکو کافی ہو گیا۔ من کتاب ہون کہ مطلق قتل و خمر و  
 عیال و غیرہ کے اعادہ واجب ہے جبکہ بالغ ہو لیکن عدم اعادہ میں لکے نزدیک بھی حکم ہے کہ کفایت ہو گئی لیکن احتیاطی  
 فروگزاشت کا گنہگار ہوا اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو جیسے ظاہر کلام کتاب ہے تو گناہ بھی نہ ہوگا اور یہ اوفق ہے۔  
 مسئلہ اس خنثی شکل کا ختنہ کیونکر کیا جاوے۔ جواب۔ ویتلعلہ امہ تختہ ان کان لہ مال لانه یباح  
 لملوکتہ النظر الیہ رجلا کان او امرأۃ ویکرہ ان یختنہ رجل لانه عسایہ انثی او تختنہ امرأۃ لانه لعلہ  
 رجل فکان الا احتیاط فیما قلنا۔ اگر اسکے پاس مال ہو تو اسکے لیے ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ  
 کرے کیونکہ اسکی باندی کو اسکی طرف نظر سباح ہو خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اور یہ مکروہ ہے کہ مرد جسکو ختنہ کرے  
 کیونکہ شاید یہ عورت ہو یا عورت اسکو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ مرد ہو تو اسی میں احتیاط ہے جسے بیان کیا ہے  
 کہ ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ کرے۔ لیکن یہ اسوقت کہ خنثی مذکور کے پاس مال ہو۔ وان لم  
 یکن لہ مال اجتاع لہ الامام امہ سن بیت المال لانه اعلم لنواب المسلمین فاذا اختنہ باعھا  
 و تزومتھا فی بیت المال لوقوع الاستغناء عنھا۔ اور اگر اسکے پاس مال نہ ہو تو امام المسلمین اسکے واسطے  
 بیت المال سے ایک باندی خریدے جو اسکا ختنہ کرے اس واسطے کہ بیت المال تو مسلمانوں کی حاجات ہی کے  
 واسطے مہیا رہتا ہے پھر جب یہ باندی اسکا ختنہ کرے تو امام اسکو فروخت کر کے اسکا ثمن بیت المال میں دے دے  
 کرے کیونکہ اب اسکی حاجت نہیں رہی۔ من۔ یہ اسوقت ہوا کہ مطلق باندی کو اسکی طرف نظر جائز ہوئی کیونکہ  
 اسکی ملک وہ نہیں ہے ورنہ امام اسکا ثمن کیونکر لے لیتا اور ہبہ کر کے رجوع کرنا بھی مکروہ ہے قابل فیہ۔ واضح ہو کہ خنثی  
 کے واسطے یہ نہیں ہو سکتا کہ اسکو عورت بیاہی جاوے کیونکہ مرد معلوم نہیں تو نکاح ہی نہ ہوگا۔ ان اگر کوئی مرد  
 ختنہ کے بالغ ہو گیا تو اسکی زوجہ اسکا ختنہ کرے جیسے اسکی باندی اسکا ختنہ کر سکتی ہے۔ م۔ ویکرہ لہ فی حیاتہ  
 لبس السلی و السحریر و ان ینکشف قدام الرجال او قدام النساء و ان ینخلو بہ غیر محرم من رجل  
 او امرأۃ او لیا قمر من غیر محرم من الرجال توقیاً عن احوال المحرم۔ اور خنثی شکل کا اپنی زندگی میں  
 زیور و حریر پہننا مکروہ ہے (جیسے بعد موت کے اسکو پہنانا عام مردہ کی طرح مکروہ ہے) اور اسکو مردوں یا عورتوں  
 کے سامنے بدن کھونا مکروہ ہے۔ اور اسکو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ ہے۔ اور اسکو غیر محرم  
 مردوں کے ساتھ سفر کرنا مکروہ ہے تاکہ حرام سے پرہیز ہو۔ وان احرم وقد راہق قال ابو یوسف لا علم  
 لے فی لباسہ لانه ان کان ذکر ایکرہ لہ لبس الخیط و ان کان انثی ایکرہ لہ ترکہ و قابل محرم  
 یلبس لباس المرأة لان ترک لبس الخیط وہی امرأۃ الحش من لبسہ و ہو رجل ولا شیء علیہ  
 لاد لم یبلغ۔ اور اگر خنثی شکل نے احرام باندھا حالانکہ وہ بلوغ کے قریب ہے تو امام ابو یوسف رحمہ نے کہا  
 کہ مجھے اسکے لباس کا علم نہیں ہے اس واسطے کہ اگر وہ مذکورہ کا ہو تو اسکو سلا ہوا پہننا مکروہ ہے اور اگر مرد لڑکی ہے  
 تو اسکو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ وہ عورت کا لباس پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں  
 اسکو یہ لباس سلا ہوا رک کرنا بہ نسبت اسکے زیادہ حش ہے کہ وہ مرد ہو کر یہ لباس پہنے اور واضح ہو کہ پہننے سے  
 اسپر کچھ جرمانہ نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔ مسئلہ۔ من حلف بطلاق۔ ایک شخص نے  
 طلاق کی قسم کھائی۔ او عتاق۔ باعتاق کی قسم کھائی اسطرح کہ۔ ان کان اول ولد تلدہ عنہ سلا یا  
 اگر اول فرزند جسکو تو جنمی وہ لڑکا ہو۔ یعنی زوجہ سے کہا کہ اول فرزند جو تجھے اگر لڑکا ہو تو میرا غلام یا باپ



آزاد ہو گا کہ تو تجھے طلاق ہو۔ فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امر الخنثی لان الحنث لا یثبت لکن  
 پھر یہ عورت ایک بچہ جنی ہو خنثی شکل ہو تو ابھی کچھ طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ خنثی کا حال ظاہر نہ ہو  
 اس واسطے کہ قسم میں حاث ہونا شک کے ساتھ نہیں ثابت ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر بعد بلوغ کے بھی حال ظاہر نہ ہو  
 تو بھی طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگا۔ ولو قال کل عبدی حراً وقال کل امته لی حرۃ ولہ ملوک خنثی لم یقین  
 حتی یستبین امرہ لما قلنا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری ملک ہر غلام آزاد ہو گا یا کہا کہ میری ملک ہر باندی آزاد ہو گا  
 حال یہ کہ اسکی ملک میں ایک خنثی ہو تو وہ نہیں آزاد ہو گا یہاں تک کہ اسکا حال ظاہر ہو۔ پس اگر غلام  
 ظاہر ہوا تو قسم اول میں آزاد ہو گا نہ دوم میں۔ اور اگر باندی ظاہر ہوئی تو قسم دوم میں آزاد ہو گا نہ اول میں۔  
 وان قال القولین جمیعاً۔ اور اگر اس نے دونوں قول کئے یعنی میری ملک ہر غلام و ہر باندی آزاد ہو گا  
 اسکی ملک میں خنثی ہو۔ عتق المتیقن باحد الوصفین لانه لیس مبہل۔ تودہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ دونوں  
 وصف میں سے ایک کا یقین ہو اسلئے کہ خنثی ان دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہو۔ تودہ ہر حال  
 ایک قسم میں داخل ہو کر آزاد ہو گیا۔ وان قال الخنثی انا رجل او انا امرأة لم یقبل قوله اذا کان  
 مشکلاً لانه دعویٰ ینحالف قضیۃ الدلیل وان لم یکن مشکلاً ینبغی ان یقبل قوله لانه اعلم بحالہ  
 من غیرہ۔ اور اگر خنثی نے کہا کہ میں مرد ہوں یا کہا کہ میں عورت ہوں تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ خنثی شکل ہو تو اسکا  
 قول قبول نہ ہو گا کیونکہ یہ دعویٰ خلاف مقتضائے دلیل ہو اور اگر وہ شکل نہ ہو تو اسکا قول قبول ہونا چاہیے اس واسطے  
 کہ وہ غیر کی نسبت خود اپنے حال سے زیادہ دانت ہو۔ پس تو غیر کی شناخت اس کے خلاف ہے۔ من قبول نہ ہوگی  
 وان مات قبل ان یستبین امرہ لم یفسلہ رجل ولا امرأة لان حل الغسل غیر ثابت من الرجال  
 والنساء فیتوکل الاحتمال المحرمۃ ویمیز بالصعب لتعذر الغسل۔ اور اگر خنثی اپنا حال ظاہر ہونے کے پہلے  
 مر گیا تو اسکو مرد یا عورت کوئی غسل نہیں دیا جائے اس واسطے کہ مردوں و عورتوں میں باہم ایک دوسرے کو غسل دینے کی طہرہ  
 ثابت نہیں ہو۔ یعنی حلال نہیں کہ مرد عورت مردہ کو یا عورت مردہ کو غسل دے تو یہاں بھی حرمت کے احتمال سے  
 اسکو کوئی غسل نہ دیا اور وہ پاک مٹی سے تیمم کر دیا جاوے کیونکہ غسل دینا مستند ہو۔ ولا یحضران کان مرأۃ  
 غسل رجل او امرأة لاحتمال انه ذکر او انثی۔ اور خنثی اگر بلوغ کے قریب پہنچ گیا ہو تودہ کسی مردیت یا عورتیت  
 کے بننے میں حاضر نہ ہو اس احتمال سے کہ شاید وہ مرد ہو یا عورت ہو۔ پس یعنی عورت کے احتمال سے وہ  
 مردیت کے غسل میں نہ آوے اور مرد کے احتمال سے عورتیت کے غسل میں حاضر نہ ہو۔ وان سجد فہو حلیہ  
 ان کان انثی فقیم واجبا وان کان ذکر افالتسبیۃ لاقضہ۔ اور اگر خنثی کو دفن کرنے میں اس کے قبر پر سجد کیا جائے  
 یعنی پردہ کر لیا جاوے تو زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ اگر وہ عورت ہو تو ہم نے واجب ادا کیا اور اگر وہ مرد ہو تو پردہ کرنا  
 اسکو مضر نہیں ہو۔ اور بنا بر قول ذخیرہ در باب پردہ نماز کے یہاں بھی چاہیے کہ اگر بعد بلوغ کے مرد ہو تو پردہ  
 کرنا احتیاطاً واجب ہو۔ واذ مات فصلی علیہ علی رجل وامرأة وضع الرجل مایلی الامام وخنثی خلفہ  
 والمرأة خلفت الخنثی فبوخر عن الرجل لاحتمال انه امرأة ویقدم علی المرأة لاحتمال انه رجل۔ اور اگر خنثی  
 مشکل نے انتقال کیا اور اس پر ایک مرد کے جنازہ پڑا اور ایک عورت کے جنازہ پڑنا پڑھی گئی یعنی تنون جنازہ  
 کو جمع کر کے سب پر ایک بار گئی نماز جنازہ پڑھی گئی تو امام کے متصل مرد کا جنازہ رکھا جاوے اور اس کے بعد خنثی کا جنازہ رکھا  
 جاوے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جاوے پس خنثی کے جنازہ کو مرد سے اسول سے پیچھے کیا گیا کہ شاید وہ عورت ہو۔



اور اسکو عورت سے اسواسطے پہنکے کیا گیا کہ شاید وہ مرد ہو۔ پھر یہ سخت ہے اور بنا بر قول ذیفرہ و رباب  
صف نازک کے بیان بھی یہ ترتیب احتیاطاً واجب ہونا چاہیے جبکہ وہ بعد بلوغ کے مرا ہوا اور مسئلہ اس بنا پر کہ  
بیان بھی ترتیب واجب ہے۔ ولودفن مع رجل فی قبر واحد من عند جعل الخفی خلف الرجل لا احتمال  
امرأة و یجعل بینہما حاجز من صیدہ وان کان مع امرأة قدم الخفی لا احتمال انه رجل۔ اور اگر خفی کو  
مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں کسی عذکی وجہ سے دفن کیا جاوے یعنی کسی عذکی وجہ سے مرد اور خفی دونوں کو  
ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہے تو خفی کو مرد کے پیچھے کیا جاوے یعنی مرد کو قبلہ رخ مقدم رکھا جاوے اور اس  
پیچھے خفی کو رکھا جاوے اور ان دونوں کے درمیان میں تو وہ خاک سے آڑ کر دی جاوے کیونکہ شاید خفی مذکر  
عورت ہو۔ اور اگر خفی کو ایک عورت کے ساتھ میں کسی عذر سے ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہو تو خفی کو قبر کے قبلہ  
کی جانب مقدم کیا جاوے کیونکہ شاید وہ مرد ہو۔ اور کتاب الجنائز میں معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
و سلم نے شہدائے احد میں جنہ کو ایک ہی قبر میں دفن فرمایا ہے اور تمام حدیث مع تقدیم نازک کے دہان مذکور ہے  
وان کان یجعل علی السریہ لغش المرأة فواجب الی لا احتمال انه عورة۔ اور اگر خفی مشکل کے تحت  
جنازہ پر عورتوں کے مانند لغش ڈالی جاوے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ یعنی عورت  
عورت کے جنازہ پر محرالی طور پر کپڑا ڈالا جاتا ہے اور اسکو عربی میں لغش کہتے ہیں وہ خفی کے جنازہ پر بھی بنا  
بہتر ہے کہ شاید یہ بھی عورت ہو۔ و یکنف کما تکفن البجاریۃ و ہوا حب الی یعنی یکنف فی خستہ الخواب لانہ  
اذا کان انشی فقد اقيمت سنتہ وان کان ذکر فقد زاد و اعلی الثلاث ولا باس فذلک۔ اور  
خفی مشکل کو زمانہ لڑکی کا کفن دیا جاوے اور یہی مجھے زیادہ پسندیدہ معلوم ہوا یعنی سنت لڑکی کی طرح پانچ  
کپڑوں میں خفی کو بھی کفن دیا جاوے تو بہتر ہے اسواسطے کہ خفی اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا کی گئی اور اگر وہ لڑکا ہے  
تو لوگوں نے اسے کفن میں تین کپڑوں سے زیادہ کیا حال کہ زیادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولومات ابوہ خلعت  
ابنا فالمال بینہما عند الی حنیفہ رحمہ اللہ لثلاثین سہمان و الخفی سہم و ہوا انشی عندہ فی المیراث الا  
ان یقین غیر ذلک۔ اور اگر خفی کا باپ مرا اور اسے سوائے خفی کے ایک لڑکا بھی چھوڑا تو مال کو کہ امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک ان دونوں میں تین تہائی تقسیم ہوگا از انجلہ بسر مذکور کہ دو سہام اور خفی کو ایک سہم دیا جاوے اور میراث  
کے حق میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک خفی کو نہ لڑکی ہو مگر اگر اسے سوائے دو سہام ظاہر ہو۔ یعنی  
دلیل سے ظاہر ہو جاوے کہ وہ لڑکا ہے تو وہ بسر کی میراث پادیک۔ وقال الخفی نصف میراث ذکر و نصف  
میراث انشی و ہو قول الشعبي۔ اور صاحبین نے کہا کہ خفی کے واسطے بسر کی نصف میراث اور دختر کی نصف  
میراث ہے اور یہ شعبی رحمہ کا قول ہے۔ یعنی عامر بن شراحیل شعبی و طلحہ تابعین سے ہیں انکا بھی یہی قول ہے  
اور اسی کو صاحبین نے لیا ہے اور کفارہ میں کہا کہ عامہ روایات کتب میں امام محمد رحمہ کا قول اس میں ابو حنیفہ رحمہ کے  
ہو حالانکہ قول نصف اس سے مخالف ہے اور شاید یہ معنی ہوں کہ صاحبین بقیاس قول شعبی رحمہ اختیار کیا ہے۔ و  
اختلفوا فی قیاس قولہ۔ اور شعبی رحمہ کے قیاس قول بہ انھوں نے اختلاف کیا ہے۔ قال محمد رحمہ المال بینہما  
علی النتی عشر سہما للابن سبعة و الخفی خستہ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ خفی و بسر کے درمیان اس قیاس پر مال  
کے بارہ سہام کے جاوے از انجلہ بسر کو سات سہام دیے جاوے اور خفی کو پانچ سہام دیے جاوے۔ و قال  
ابو یوسف رحمہ المال بینہما علی سبعة للابن اربعة و الخفی ثلثین للابن۔ یعنی کل المیراث عند الانفراد



والخش ثلثا لارباع۔ اور ابو یوسف رحمہ نے اس قیاس پر کہا کہ مال کے سات سهام کے جاوین از الخش لیسر کو چار سهام دیے جاوین اور خشی کو تین سهام دیے جاوین اس واسطے کہ تنہائی کی صورت میں لیسر کل میراث کا سستی تھا اور خشی فقط تین جو تنہائی کا سستی تھا۔ کیونکہ اسکو حصہ دختر کا نصف اور حصہ لیسر کا نصف ملتا چاہیے اور دختر کا حصہ تنہائی میں نصف مال ہو تو اسکا آدھا ایک جو تنہائی مال ہو اور لیسر کا حصہ تنہائی میں کل مال ہو تو اسکا آدھا نصف مال ہو ابس ملا کر تین جو تنہائی ہوا تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگر تنہا لیسر ہو تو کل مال پادے اور تنہا خشی ہو تو تین پادے۔ فعند الاجتماع یقسم بینہما علی قدر حقیقہما ہذا یغرب بثلثہ وذلک یغرب باربعۃ فیکون سبعة پس جب لڑکا خشی دو وزن جمع ہوئے تو دو وزن میں مال کو دو وزن کے مقدار میں پر تقسیم کیا جاوے کہ خشی کو ۳۔ کے حساب سے اور لیسر کو چار کے حساب سے شریک کیا جاوے تو کل مال کے سات سهام ہو سکتے ہیں جس میں سے خشی کو ۲۔ سهام دیے جاوین لیسر کو چار سهام دیے جاوین۔ اور یہ بھی شعبی رحمہ کے قول پر بطورہ کا قیاس ہے اور امام محمد رحمہ نے شعبی رحمہ کے قول پر دوسرے کاغذ سے قیاس کیا چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے ذکر کیا کہ۔ و محمد ان الخشی لو کان ذکرا لیکون المال بینہما نصفین وان کان انثی لیکون المال بینہما ثلثا و احتجنا اسے حساب لہ نصف وثلث و اقل ذلک ستمہ۔ اور امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بیٹے امام محمد رحمہ نے جو کل بارہ سهام میں سے لیسر کو ۷۔ اور خشی کو ۵۔ دو حصے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ خشی اگر مذکر ہو تو کل مال ان دو وزن میں نصف ہوا اور اگر خشی لڑکی ہو تو کل مال ان دو وزن میں تین تہائی ہو (جیسے شعبی رحمہ کا قول ہے کہ خشی کو نصف حصہ لیسر اور نصف حصہ دختر دینا چاہیے) پس ہر کو ایسے عدد کی حاجت پڑی جسکا نصف و تہائی مستقیم ہو اور کثر ایسا عدد چھ ۶۔ ہے۔ نفی خال المال بینہما لیکون نصفین لکل واحدہما ثلثہ۔ و فی حال ثلثا للخشی سہمان وللابن اربعۃ۔ پس خشی کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں مال دو وزن میں نصف نصف ہوگا کہ دو وزن میں سے ہر ایک کے واسطے تین سهام ہوں اور ایک حال میں کہ جب خشی کو لڑکی فرض کریں تو کل مال دو وزن میں تین تہائی ہوگا کہ خشی کو دو سهام اور لیسر کو چار سهام ملیں گے۔ فہمان للخشی ثابتان یقین ووقع الشک فی السہم الزائد فی نصف فیکون لہ سہمان و نصف پس ثابت ہوا کہ خشی کے لیے دو سهام تو یقینی ہیں اور شک صرف ایک سہم زائد میں ہے (جو لڑکا فرض کرنے میں اسکا ملتا تھا) تو اسی سہم کو دو حصہ کر دیا جاوے پس خشی کے واسطے دو سهام و نصف سہم ہوا۔ فانکسر فان نصف لیسر و الکسر۔ لیکن کسر واقع ہو گئی نہ ہمیں اصل منخرج لینے چھ کو دو حصہ کر دیا تاکہ کسر جاتی رہے۔ فقصار بحساب من خشی عشر۔ مخدب بارہ سے حساب ہو گیا۔ اور کسر واقع نہ ہوگی۔ بیان یہ کہ خشی کو لڑکا فرض کرنے میں ۶۔ خشی کے اور ۹۔ لیسر کے ہوتے ہیں اور خشی کو لڑکی فرض کرنے میں خشی کے لیے ۵۔ اور لیسر کے لیے ۸۔ ہوتے ہیں ۴۔ میں تو شک نہیں ہوا اور مرد و صرت دونوں میں ہو جو چھ میں ہیں تو ان دو کو نصف کر کے چار میں ملادیا۔ لفقنی خمسہ وللابن سبعة۔ تو خشی کے واسطے پانچ سهام ہوئے اور لیسر کے واسطے سات سهام ہوئے۔ اور ستر چھ کا نام ہے کہ حضرت شعبی رحمہ کے قول پر امام ابو یوسف رحمہ کا قیاس اقرب و اوجہ ہے۔ وائتہ لعلی اعلم بالصواب۔ ولابی حنیفہ ان الحاجۃ بہنا الی اثبات المال ابتداء و الاقل و ہو میراث الانثی متیقن بہ و فیما زاد علیہ شک فاثبتنا المتیقن بہ لقصر علیہ لان المال لا یحب بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بیان ابتداء سے مال ثابت کرنے کی حاجت ہو اور لڑکی کی میراث ہو کتر ہے یہ بیان یقینی ہے کہ لیسر اسکو حصہ دختر سے کم نہیں ہو سکتا اور اس سے زائد میں شک ہے تو ہم یقینی حصہ کو اس کے لیے ثابت کر کے اسی پر مقصور کر دیا اس واسطے کہ شک کے ذریعہ ۱۱



سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ پس مال کے تین حصہ کر کے ایک حصہ یقینی غنئی کے واسطے دیا اور باقی پسر کے  
 دیا۔ لیکن پسر وار دھونا ہو کہ غنئی کے ساتھ میں پسر کو دو سهام لیا یقینی نہیں ہو کہ نہ نصف سے زائد میں اس کے واسطے  
 شک نہ ہو تو اس کے واسطے کیوں شک کے ساتھ ثابت کیا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے صرف اقوال تو جسد صحیح شہاد  
 سے چرچے وہ اہم رح کے اقوال میں اور رہے ان کے دلائل اور وہ استنباط و اجتہاد تو وہ خود امام رح سے منقول نہیں  
 ہیں الا بہت قلیل۔ پھر صاحبین میں سے زیادہ تر امام محمد رح نے امام رح کے محل استنباط اکثر آثار مؤلفان وغیرہ میں کیا  
 لیے اور باقی مثل رحمہ اللہ تعالیٰ نے استنباط کیے ہیں۔ ولہذا امام رح کے دلائل کا انھیں بیانات پر منحصر ہونا چھوڑ  
 دین ہو سکتا ہے شاید کہ امام رح کے واسطے دلائل اجتہادی افری ہوں جو معلوم نہیں ہوئے ہیں۔ اور ترجمہ کے نزدیک  
 اس مقام پر تحریر دلیل یوں اولی ہو کہ غنئی بالیقین مانند پسر کے نہیں اس طرح کہ اس کے ساتھ سوائے ذکر کے دوسری  
 علامت نہ ہو اگرچہ وہ قوت ذکر کی وجہ سے ذکر کے حکم میں ہو جائے پس اسکا نازل ہونا معلوم ہو اور تردد اس میں  
 ہو کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو جب یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ غنئی کے ساتھ میں پسر دو سهام کا اور غنئی ایک  
 کا سخی لیکن نہ اب ہو اور غنئی نصف نصف کا سخی بکان مغلوب و مشکوک ہو اور مال ایسی چیز ہو کہ ظن غالب کے ساتھ  
 بہت ہو جاتا ہو چنانچہ دو گواہوں کی گواہی پر جو خبر احاد اور منطون سے زیادہ نہیں ہو ثبوت ہو جاتا ہو چنانچہ شہاد  
 میں یہ مسئلہ مذکور ہو چکا ہو پس ہم نے پسر کے واسطے مال میں دو تہائی کا استحقاق دیا اور غنئی کے واسطے جو بہرہ شک  
 تہائی سے زائد کا استحقاق نہیں پایا کہ شک سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ وصار کما اذا کان الشک فی  
 وجوب المال بسبب آخر فانه یؤخذ فیہ بالتیقن بہ کذا ہذا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے سبب سے زائد  
 سبب ہر اث کے مال واجب ہونے میں شک ہو تو وہ مال بھی متیقن کو لیا جاتا ہو (اور مشکوک چھوڑ دیا جاتا ہو) پس  
 اسی طرح سبب ہر اث میں بھی حکم ہو گا۔ کہ مقدار متیقن کو لیا جائیگا اور مشکوک نہیں ثابت ہو گا۔ اور واضح ہو کہ  
 اسباب دیگر کی مثالیں بہت ہیں از انجملہ دو مثال ذکر کرتے ہوں۔ اول یہ کہ زمین نے اقرار کیا کہ مجھے بکر کے دراہم میں اور  
 بیان سے پچھلے چار ہو کر مر گیا تو دراہم لفظ جمع ہو پس اگر عربی میں اقرار ہو تو کمتر جمع ہو کہ اس سے کم نہیں پس  
 اسی متیقن کا حکم ہو گا اور دو فارسی میں کمتر جمع دو عدد متیقن ہو پس اس سے زائد مشکوک ہو تو زائد کا حکم نہیں  
 دیا جائیگا مگر اگر گواہ قائم کر کے لیکن اقرار کے سبب سے متیقن سے زائد کا حکم ہو گا۔ مثال دوم یہ کہ دو گواہوں  
 نے بکر کے واسطے زید پر دو ہزار درم کی گواہی میں اتفاق کیا یعنی ایک گواہ نے دو ہزار درم کی اور دوسرے نے دو ہزار  
 پانچ سو درم کی گواہی دی اور زید بھی دو ہزار پانچ سو درم کا مدعی ہو تو جسد رہد و دون نے اتفاق کیا یعنی دو ہزار درم کا  
 حکم دیا جائیگا کیونکہ گواہی علیہ الظن ہو تو مقدار متفقہ پر حکم ہو گا اور ایک گواہ کا قتل مشکوک ہو تو شک سے کچھ ثابت نہیں ہو گا  
 اسی طرح بیان بھی پسر کی ہر اث قد و تہائی میں ظن غالب ہو کہ یونہی جب غنئی کا ذکر ہونا مشکوک ہو تو یہ مستلزم ہو کہ اسکا مقابل  
 ظن غالب ہو اور وہ پسر کے واسطے ہو اور غنئی کو صرف تہائی لیا کیونکہ زائد مشکوک ہو۔ اور واضح ہو کہ یہ سبب اس صورت  
 میں کہ حصص ہر اث میں غنئی کے واسطے دو کا فرض کرنے میں زیادہ حصہ نکلتا ہو اور لڑکی فرض کر لے میں کم ہوتا ہو جسے  
 مثال مذکورہ میں کہ بہت کا لڑکا و غنئی ہو تو یہی حکم ہو کہ مذکور ہوا کہ غنئی کو دسویں حصہ دیا جائیگا۔ الا ان یكون نصیب  
 الاقل او قدرناہ ذکرنا نختصہ لعلی نصیب الابن فی تلک المصوۃ لکونہ متیقنا بہ۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اگر  
 ہم غنئی کو دو کا فرض کریں تو اسکو جسد رہد و دون سے کم حصہ ہو تو ایسی صورت میں غنئی کو پسر ہی حصہ دید یا جائیگا کیونکہ یہی متیقن  
 ہو کہ غنئی کو پسر فرض کرنے میں اس کے واسطے دسویں حصہ برابر کمتر حصہ کیوں ہو گا۔ اسکا بھید یہ ہوتا ہے کہ دسویں



فوصفہ قرآن مجید میں مفروض ہے جبکہ اسکے ساتھ میں پسر نہو یعنی وہ عصبہ نہو مثلاً ایک کے واسطے نصف ہے اور دو کے واسطے دو زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے اور رہا پسر تودہ ہر حال عصبہ کہ مفروضہ حصہ والوں کو دیکھو کچھ بچے وہ سب پسر کے واسطے ہیں مگر ایک کے مفروضہ حصہ والوں کو دینے کے بعد حصہ دختر سے برابر یا کم ہے تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا ورتیقن کی وجہ سے یہ دیدیا جاوے۔ و ہوان یکران الورثتہ زوجا واما واخلاب و ام ہی خلتی اور اسکی صورت ایک یہ کہ میت عورت نے اپنا شوہر دمان و ایک بہن سلی جو مات و باب کی طرف سے ہے اور یہی خلتی ہے جھوڑی۔ اوامراة و اخوین لام واخلاب و ام ہی خلتی۔ یا دوسری صورت یہ کہ میت مرد نے اپنی زوجہ اور مان کی طرف سے دو بھائی اور مان و باب کی طرف سے ایک بہن جو خلتی ہے جھوڑی۔ ان دونوں صورتوں میں خلتی کو دو وزن حصص میں سے کتر ملتا ہے۔ فعندنا فی الاولی للزوج النصف وللأم الثلث والباقی للختی و فی الثانیة للمراة الربع وللأخوین لام الثلث والباقی للختی۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اول مسئلہ میں شوہر کو نصف اور مان کو تہائی دیکر باقی خلتی کے واسطے ہے اور دوسرے مسئلہ میں عورت کے واسطے جو تہائی اور دو وزن مادری بھائیوں کے واسطے تہائی ہے اور باقی اس خلتی کے واسطے ہے۔ پس یہ کل اسکو دیدیا جاوے۔ لانه اقل النصیبین فیما و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ دو وزن مسئلہ میں یہی دو وزن حصہ میں سے کتر ہو و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ حالانکہ اگر اسکو دختر فرض کریں تو اسکے واسطے نصف ہو اور دو وزن مسئلہ میں اسکو نصف سے کم ملے اور یہی پسر کو ملتا کیونکہ وہ عصبہ ہوتا ہے کہ اہل فرائض کے بعد جو بچے وہ پامان ہے تو اسکو دو وزن مسئلہ میں یہی دیا جائیگا پس خلاصہ حکم یہ نکلا کہ خلتی اگر پسر کے ساتھ ہو تو اسکو دختری حصہ ملیگا اور اگر ایسے دارقون کے ساتھ ہو کہ اسکو دختر فرض کرنے میں زیادہ ملتا ہے اور پسر فرض کرنے میں کم ملتا ہے تو اسکو پسر فرض کرنے کا کتر حصہ دیدیا جائیگا کیونکہ اصل جب یہ قرار پائی کہ مفروض متیقن ہے تو خلتی کو کسی حال میں قوی کے ملانے کی قوت نہو گی پس پسر کے ساتھ قواسکا حال بیان ہو چکا اور بیان دیگر اصحاب فرائض کے ساتھ میں ہم دیکھتے ہیں کہ انکا مفروضہ قطعی ہے اور خلتی میں تردد ہے اسواسطے کہ دختر ہرما قطعی نہیں حالانکہ دختر فرض کرنے میں وہ اصحاب فرائض کے مال میں کمی کرتا ہے تو بسنے اسکو نازل کر دیا اور اس سے مترجم کی تحریر استدلال کی تقویت ہوگئی واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## مسائل شتی۔ مسائل متفرقة

وافصح ہو کہ علمائے مصنفین مخصوص فقہار کی کتابوں میں اکثر کتب کے بعد مسائل متفرقة کا باب علیحدہ لگایا گیا ہے اور اس میں ایسے مسائل بیان کرتے ہیں جو کسی کتاب و باب خاص سے متعلق نہیں اگرچہ انکو خصوصیت کسی باب سے زیادہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ اپنے موقع سے چھوٹ گئے ہیں پس امام مصنف رحم نے یہاں جسقدر مسائل بیان فرمائے ہیں چاہے کہ انکے تعلقات کو کتب و ابواب سابقہ میں لحاظ رکھیں اور مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ مفید مسائل کو لاحق کرے گا و من اللہ تعالیٰ التوفیق و ہو حبیبی و نعم رکیل۔ قال و اذا قرئ علی الاخرس کتاب وصیۃ فقیل لہ الشہاد علیک بما فی ہذا الكتاب فاومی براسہ اسی نعم او کتب۔ مسئلہ۔ اگر کسی گونگے کی وصیت کی تحریر سنائی نہی پھر کہا گیا کہ جو کچھ اس تحریر میں ہے کہہا ہم تجھرا سکی گواہی دین پس اسنے اپنا سر ہلایا کہ ہاں یا اسنے لکھ دیا کہ ان قسم۔ تو اسکا حکم کیا ہے۔ جواب جامع صغیر یہ کہ۔ فاذا جاء من ذلک ما یعرف انہ اقرار فہو جائز۔ جب گونگے کی طرف سے ایسی بات پائی جاوے جو معروف ہو کہ یہ اقرار ہے تو یہ جائز ہے۔ پس حاصل یہ کہ جب گونگے



کا سمجھ جانا اور جواب ایسے طور پر ہو کہ اسکے روزمرہ کے برتاؤ سے اسکے اشارات وغیرہ سے یہ امر معروف ہو کہ اس نے  
 اقرار کیا تو گو ایمن کو جائز ہو کہ اسکے اقرار کی گواہی دین اور اس سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا اور یہ شرط عقلی  
 کہ گونگے کا اشارہ معروف و مفہوم ہونا چاہیے اور اس کا لکھ دینا بھی معتبر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مطیع اور وہ اخبار میں  
 گونگے کا فہم سنوایا دیکھا جو برابر کتابت کرتا ہو اور تحریری ذریعہ سے جواب و سوال کرتا ہو۔ پس یہ فرضی مسئلہ نہیں جیسا  
 بعض لوگوں نے زعم کیا ہے۔ م۔ بالجملہ گونگے میں اشارہ معروفہ کے اقرار پر مدار حکم جائز ہے بشرطیکہ معاملات میں ہونہ صحت  
 میں۔ ولای بخور ذلک۔ فی اللہ یعقل لسانہ سادہ جس شخص کی زبان بند ہو گئی اسکے فہم میں یہ بات نہیں جائز ہے۔ یعنی  
 پہلے وہ باتیں کرتا تھا پھر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی تو اسکے اشارہ پر مدار نہوگا جبکہ امتداد سے اشارہ معروفہ نہوگا  
 اور یہی قول سفیان ثوری و احمد و ازاعی رحمہم۔ مع۔ وقال الشافعی رحمہم بخور فی الوجہین لان المجوز انما ہو  
 وقد شغل الفصلین۔ اور امام شافعی رحمہم نے کہا کہ دو وزن صورتوں میں اشارہ معروفہ پر مدار جائز ہے کیونکہ اسی عاجزی  
 کی وجہ سے یہ جواز ہوا اور وہ دو وزن صورتوں کو شامل ہے کہ جیسے گونگا عاجز ہو اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ  
 کلام سے عاجز ہو۔ اگر کہا جاوے کہ گونگا اصلی عاجز اور جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی ہے۔ جواب دیا کہ۔ ولا فرق بین الاصل  
 والعارضی کا لوشی والمتوحش من اللہ فی حق الذکاة۔ عاجزی اصلی میں اور عاجزی عارضی میں کچھ فرق حکم نہوگا  
 جیسے ذکاة اضطراری کے بارہ میں شکار اصلی وحشی میں اور پالو کے متوحش ہو جانے میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ یعنی قیاس کیا کہ  
 اضطراری ذکاة اس وقت جائز ہوتی ہے کہ اختیاری طور پر خلق پر فحش کرنے سے عاجزی ہو جیسے وحشی ہرن کو نہر کے ذریعہ سے جہاں لگے  
 قرح طلال ہونے کا حکم ہے اور ہرن اصلی وحشی مخلوق ہے اسی طرح جو پالو ادلت مثلاً متوحش ہو جاوے تو اس میں بھی بالاتفاق ذکوة  
 اضطراری جائز ہے حالانکہ متوحش عارضی ہے اسی طرح عاجزی کلام خواہ اصلی گنگ ہو یا عارضی زبان بند ہو دو وزن میں یکساں  
 حکم ہے کہ ان کے اشارہ معروفہ یا کتابت وغیرہ سے جس طرح معروف ہو جاوے جواز کا حکم ہوگا۔ لیکن ہمارے علماء رحمہم  
 دو وزن میں فرق کیا ہے۔ والفرق لاصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ ان الاشارة انما تعتبر اذا صار  
 معہودہ معلومہ۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے فرق آخرس و متعقل میں یہ وجہ ہے کہ اشارہ وحشی  
 معتبر ہوتا ہے کہ وہ معہودہ معلومہ ہو جاوے۔ یعنی ایک مدت دراز تک تجربہ فہم و اقارب و احباب و اغیار  
 سے معہودہ ہو جاوے کہ جب یہ گونگا یوں حرکت کرتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے۔ وذلک فی الاخرس دون الاصل  
 لسانہ۔ اور ایسا تجربہ صرف گونگے میں ہوا ہے نہ اس شخص میں جس کی زبان بند ہو گئی۔ کیونکہ وہ بچارہ ابھی اس  
 بلا میں مبتلا ہوا ہے۔ حتی لو است۔ ذلک وصارت لہ اشارات معلومہ قالوا ہو بمنزلۃ الاخرس۔ حتی کہ اگر  
 اس کی زبان بند ہوئے بھی زمانہ دراز ہو گیا اور اسکے اشارات بھی معلوم ہو گئے تو شائع نے کہا کہ وہ بھی اطرس کے  
 مانند ہو گیا۔ پس عمل اختلاف یہ کہ قریب الہمد متعقل ہو تو ہمارے نزدیک اشارہ پر مدار نہوگا اور شافعی رحمہم  
 کے نزدیک جواز ہے۔ کہ اصل اس میں یہی کہ اس کا اشارہ معہودہ مفہوم ہو اور کبھی فی الحال بوجہ قریب المرگ ہونے  
 کے ضرورت ہوتی ہے لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ ہو تو وہ افراد و تقریظ کرینگے۔ لہذا کہا گیا کہ ایک سال تک زبان  
 بند ہونے کا زمانہ دراز ہو۔ التمر تاشی۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ موت تک بند رہے اور تاخرین نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے  
 کافی الکفایہ مترجم کہتا ہے کہ دو وزن روا جوں میں توفیق یہ ہے کہ ایک سال تک زبان بند ہو تو اسکے اشارہ پر حکم ہوگا  
 لیکن یہ وجہ بھی جائز رہی کہ وہ موت تک زبان بند رہے ورنہ جب بولے لگا تو اشارہ کا حکم جو بوجہ عاجزی کے تھا  
 باطل ہو گیا اور اب میری زبان سے اقرار ضرور ہو۔ وذا ہو الصیح و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ



اشارہ جب تک مال کی مدت کمتر میں سہو دھرتوشل اخرس کے ہنگامیں متقل کا اشارہ اس سے کم میں سحر ہوا  
ولان التفریط جار من قبل حیث اخر الوصیۃ الی هذا الوقت اما الاخرس فلا تفریط منہ سادرا سوجہ سے  
بھی فرق کیا گیا کہ متقل ہی کی جانب سے یہ تصور ہوا کہ اسنے وصیت کو اسوقت تک تاخیر کیا کہ زبان بند ہو گئی (تو  
شرع نے بھی اسکا حکم نہیں رکھا) اور را اخرس تو اسکی جانب سے کوئی تفسیر نہیں ہو سکتی۔ پس اسکا اطلاق  
مستبر ہوا۔ نتائج الانکار میں اعتراض کیا کہ اس دلیل سے تو نکلا کہ جسکی زبان بند ہوئی اسکی تفسیر کی وجہ سے اسکا اشارہ  
کبھی قبل ہنگام حالانکہ اوپر لکھا کہ امتداد میں قبل ہے تو دو وزن کلاموں میں مخالفت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض  
ساقط ہے اور جواب یہ کہ جسکی زبان بند ہوئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک اسکے بعد زندہ رہا تو اسکی طرف سے کچھ تفسیر  
نہیں کیونکہ اسقدر دراز زمانہ سے وصیت لازم نہ تھی پس تفسیر اسی حالت میں کہ جب اتنا زمانہ دراز نہ ہونے پاوے کہ مراد  
پھر امام شافعی رحمہ کے قیاس فرق نہ کرنے کا تیسرا جواب دیا کہ۔ ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصل  
فلا یتقایان۔ فرق اس دلیل سے کہ عارضی عاجزی و زائل ہونے کے کنارے لگی ہوتی ہے نہ اصلی تو دو وزن کو  
باہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ یعنی کلام کرنے سے اگر عارضی طور پر عاجز ہوا تو ممکن ہے کہ پھر اصلی حالت پر عود کرے  
مخالفت اصلی جب پیدا ہوتی ہے تو اسید زوال نہیں ہے پس گویا دو وزن میں ضد ہے کیونکہ ایک میں اصلی گویا بیسوا  
دوم میں اصلی گنگ ہے اور مادل میں عارضی زبان بند ہوئی تو جب یہ اصلی نہیں تو زوال پذیر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ذکر  
اضطراری کے لیے اصلی وحشی و عارضی متوحش میں جسکو آبدہ کہتے ہیں اسی قیاس سے فرق نہیں ہے حالانکہ تم کہتے ہو  
کہ اصلی و عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ جواب یہ کہ ان بے شک عارضی و اصلی میں باہم قیاس کو محال نہیں  
ہو سکتی ہے۔ و فی الآبدۃ عرفناہ بالنص۔ اور آبدہ بن ذکوۃ اضطراری جائز ہونے کو پہنچنے نص سے جاننا عرف  
قیاس سے نہیں جائے کیونکہ قیاس کو بیان و دخل نہیں ہے۔ مسئلہ دیگر۔ قال و اذا کان الاخرس یکتب کتابا  
او یومی ایما یعرف بہ فز نہ یجوز نکاحہ و طلاقہ و عتاقہ و بیعہ و شراوہ و یقتضی لدنہ ولا یجوز ولا یجوز  
ایضاً صغیر میں ہے کہ اگرچہ لکھتا ہو یعنی مافی الغیبر ادا کرتا ہو یا ایسا اشارہ کرتا ہو جو اس سے معذرت ہے یعنی رگ اسکے  
اس اشارہ کو اس سنی میں پہچانتے ہوں تو اسکا کلام و طلاق و عتاق و خرید و فروخت جائز ہے اور اسکے واسطے قضا  
بیا جائیگا اور اس سے بھی قضا صیا جائیگا اور حد نہیں مارا جائیگا اور نہ اسکے لیے دوسرے کو حد ماری جائیگی۔ فع  
مراد یہ کہ اگر اسنے بذریعہ تحریر کتابت کے کسی کو قتل عمد کرنے کا اقرار کیا یا اشارہ معروفہ سے ایسا اقرار کیا تو اس سے  
قضا صیا جائیگا اور اسی طرح اسکے دعوی و اثبات سے قاتل سے قضا صیا جائیگا لیکن اگر اسنے کسی کو قذف و نہمت  
تار کا اس طرح اقرار کیا یا اثبات کیا یا خود زنا یا سر نہ یا شراب خواری کا اقرار کیا تو حد نہیں ماری جائیگی نہ اسکے لیے دوزخ  
سے مثلاً حد قذف لیا جائیگی کیونکہ یہ صریح اقرار نہیں ہے۔ باجملہ اسکے لکھنے و اشارہ معروفہ پر مدار احکام ہے۔ اما الکتاب بہ قضا  
ممن ثانی بمنزلۃ الخطاب ممن دنی۔ نوشتہ میں دلیل یہ کہ کتابت ایسے شخص سے جو دور ہے یعنی غائب ہے بمنزلۃ  
خطاب قرب کے ہے۔ یعنی تحریر کتابت بمنزلۃ خطاب کے ہوتی ہے لیکن صریح خطاب نہیں ہے پس جن امور میں صریح  
خطاب شرط ہے اور وہ حدود مذکورہ میں افہم کافی نہیں در نہ کافی ہے۔ الاثری ان البی علیہ السلام ادی جواب  
البتلیغ مرۃ بالعبارة و تارة بالکتاب الی الغیب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالت الی  
عز وجل پہنچانے کا فرض کبھی تو خطاب عبارت سے ادا کیا اور کبھی غائبوں کو بذریعہ تحریر کتابت کے ادا فرمایا۔ پس  
چنانچہ ہر قل با شاہ روم کو اور متوقس شاہ مصر اور کسری فارس وغیرہم کو بذریعہ فرمان کے دعوت اسلام فرمائی لیکن



آپ کی طرف سے احتیاط تھی کہ اپنی حیات شریف میں خود ہی انکو مرغوب کر دیا اور نہ آپ کا فرض رسالت بذریعہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے تمام عالم میں ساری ہو گیا اسی وجہ سے انکی خلافت نبوت کہلائی اور بعد اسکے سلطنت اسلام کا نام ہوا اور جیسے آپ کی رسالت میں خلافت عمدہ ہونا فرض ہو اسی طرح ہر عاقل جانتا ہے کہ اسلام میں اول سلطان بھی دیگر امتوں سے بہتر ہونا فرض ہو گیا کیونکہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیگر انبیاء علیہم السلام پر شرف ہو اسی طرح آپ کی امت کو اور آپ کی خلافت کو اور آپ کے دین اسلام کی سلطنت کو بھی شرف مخصوص ہو اور خلافت معروف ہو اور اول سلطان حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بن۔ فاعطفہ۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ لکھنا غائب سے بمنزلہ خطاب ہو۔ و المجوز فی حق الغائب العجز۔ اور غائب کے حق میں جو امر کہ کتابت کو جائز کرنے والا ہو وہ یہی عاجزی ہو۔ یعنی خطاب کرنے سے وہ عاجز ہو اسی سے اسکی طرف سے کتابت نے خطاب کا کام دیا پس عاجزی خطاب اسکی علت ہو۔ و ہونی الاخر من اظهر والزم۔ اور خطاب سے عاجز ہونا آخر کے حق میں زیادہ ظاہر و لازم ہو۔ یعنی خوب ظاہر ہو کہ آخر اس سے عاجز ہو اگرچہ حاضر ہو اور برابر لازم ہو کہ کبھی اس سے یہ عاجزی دور نہیں ہوتی بخلاف غائب کے کہ وہ جب حاضر ہوا تو خطاب کر سکے کیسے جب اسکے حق میں کتابت جائز تو آخر کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو تو یہ قیاس جلی ہو کہ مخصوص سے اس میں علت قوی موجود ہو۔ ثم الکتابہ علی ثلث مراتب مستبین مرسوم و ہو بمنزلہ النطق فی الغائب والحق علی ما قالوا و مستبین غیر مرسوم کا لکنا کہ علی البیاد و اوراق الاشجار و غوی فیہ لانه بمنزلہ صرح الکتابہ فلا بد من النیۃ و غیر مستبین کا لکنا کہ علی الہوار و المار و ہو بمنزلہ کلام غیر مسموع فلا بد من النیۃ۔ بھر واضح ہو کہ کتابت کے تین مرتبہ ہیں (کیونکہ وہ مستبین ہوگی یا نہ ہوگی یعنی ظاہر ہوگی یا نہ ہوگی نقوش کے یا نہ ہوگی بھر جو ظاہر ہو وہ بطور رسم مسموع ہوگی یا نہ ہوگی) اول وہ کتابت جو مستبین مرسوم ہو یعنی اسکے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موافق رسم مسموع کے ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ پر بعنوان از فلان بجانب فلان لکھنا اس زمانہ میں مسموع ہو اور ایسی کتابت کا حکم یہ کہ وہ غائب و حاضر کے حق میں بمنزلہ گفتگو کے ہو بنا بر قول شائع کے یعنی جبکہ یہ امر ثابت ہو جاوے کہ یہ فلان غائب نے لکھی یا جو سامنے حاضر ہو اسنے سامنے لکھی اور مقصود بھی اعلام ہو تو یہ بمنزلہ خطاب زبانی و گفتگو کے سانی ہو پس گفتگو سے جو احکام نبوت ہوتے ہیں وہ اس سے بھی ثابت ہوئے سو اسے اسکے کہ صریح و کتابت کا فرق ہو)۔ دوم وہ کتابت کہ مستبین ہو مگر مرسوم نہ ہو یعنی موافق رسم مسموع کے از فلان بجانب فلان معنون نہ ہو جیسے دیوار پر یا درخت کے تنوں پر لکھی تو ایسی کتابت میں حکم یہ کہ لکھنے والے کی نیت پر مدار ہوتا ہو کیونکہ یہ بمنزلہ صریح کن یا نہ کنے ہو (یعنی جیسے زوجہ کو کہا کہ مجھے تجھے کچھ علاقہ نہیں ہو تو نیت پر مدار ہو کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جائیگی ورنہ نہیں) پس اس میں نیت ضرور ہو۔ سوم ایسی کتابت جو مستبین نہ ہو یعنی نقوش سے ظاہر ہی نہ ہو جیسے ہمارا یا بانی پر لکھا تو یہ بمنزلہ کلام غیر مسموع کے ہو یعنی ایسا کلام جسکو کہنے والے نے خود بھی نہیں سنا پس اس سے کوئی حکم نہیں ثابت ہو گا۔ اور اسی سے کہا گیا کہ قرأت ناز کے بارہ میں احتیاط یہ کہ خود سنے اور ہی مسموع کا محتار ہو اگرچہ کرم کے نزدیک کمتر احتیاط کہ حروف کی تفسیر ہو جاوے اور مسموع نے اپنے مقام پر اسکی تحقیق لکھی ہو اور نتیجہ یہ کہ قرأت میں جبکہ غیر مسموع ہو اور کتابت غیر مستبین میں فرق یہ کہ قرأت در حقیقت ہو اور کتابت در حقیقت نطق نہیں ہو فاعطفہ۔ م۔ یہ سب کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارة لمجمل مجزئی فی حق الاخر من فی حق ہذہ الاحکام للمحاجة الی ذلک لانہا من حقوق العباد



ولا تختص بلفظ دون لفظ وقد ثبت بدون اللفظ۔ رہا اشارہ مہودہ تو وہ اخرس کے بارہ میں بان احکام  
 مذکورہ میں اس واسطے حجت قرار دیا گیا کہ اسکی حاجت درمیش ہو مثلاً کحل و خرید و فروخت وغیرہ میں ثبوت کے لیے  
 اخرس کی جانب سے ایجاب قبول کی حاجت ہو۔ اس واسطے کہ یہ بدون کے حقوق میں سے ہیں اور انکو کسی خاص لفظ  
 سے اختصاص بھی نہیں کہ فلان الفاظ سے ہوں اور فلان الفاظ سے نہ ہوں اور کبھی بدون لفظ کے بھی ثابت ہو سکتا  
 ہے۔ من فـ حتی کہ یہ تعاطی میں لین دین کے فعل سے یہ ہو جاتی ہے تو لفظ کی بھی ضرورت نہیں ہے پس جن احکام میں  
 حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہو تو ان میں اشارہ مہودہ بمنزلہ عبارت کے قرار دیا گیا کیونکہ کسی خاص لفظ کی  
 خصوصیت نہیں ہے بلکہ بعض میں لفظ ہی کی خصوصیت نہیں ہے۔ و القصاص حق العبد ایضا۔ اور قصاص بھی بندہ کا حق  
 ہے تو اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے اشارہ اخرس کو حجت ٹھہرایا گیا خلاصہ یہ کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت  
 متعلق ہو حالانکہ اخرس سے لفظ معروف کی نا اہمیدی ہو تو ضرورت کی وجہ سے اس کے اشارہ مہودہ کو بجائے لفظ قرار دیا  
 ولا حاجۃ فی الحدود لانها حق العبد لغالے ولا نہما تندی بالشبهات۔ اور حدود میں کوئی حاجت  
 ثابت نہیں ہوتی ہے اس واسطے کہ حدود تو خالص حقوق الہی عزوجل ہیں جو غنی حیدر اور اس واسطے کہ حدود ایسی چیز ہیں  
 کہ وہ شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں من۔ حالانکہ صریح کلام کی بہ نسبت پھر بھی اس میں شبہ موجود ہو۔ اور حد  
 میں اگرچہ بندہ کا حق متعلق ہو لیکن اگر اخرس کو کسی نے زہر کی نیت دی تو اخرس کے اشارہ سے اس پر مطالبہ قائم  
 نہ ہوگا کیونکہ ایسی بد اخلاقی پر کسی مسلمان کو حد بار نافوا حش کا شیوع ہے اور مطالبہ صریح متحقق نہیں۔ ولعلہ کان مصرفا  
 للقاذف فلا یعد للشبهة۔ اور شاید کہ وہ اپنے اشارہ میں قذف کرنے والے کی قصد میں کرنے والا ہو نہ مطالبہ  
 کرنے والا) تو شبہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی۔ ولا یحد ایضا بالاشارة فی القذف  
 لا مقدم القذف صریحا و ہوا لشرط۔ اور اخرس کو بھی اشارہ سے قذف کرنے کی وجہ سے حد نہیں ماری  
 کیونکہ صریحا قذف کرنا ندارد ہے حالانکہ شرط حد یہی کہ اس نے صریح قذف کیا ہو من۔ یعنی قاذف کو حد قذف اس وقت  
 ماری جاتی ہے جب یہ ثبوت ہو کہ اسے صریح طور پر زہار کے ساتھ ہستان لگا یا حتی کہ اگر نطق کے الفاظ میں یہ صریح  
 نہ ہوں تو حد نہ ہوگی حالانکہ بیان تو نطق ہی نہیں ہے۔ پھر بیان مذکورہ سے ثبوت ہوا کہ جب قصاص یا جارس اور حد  
 نہیں تو حدود اور قصاص میں فرق ہے۔ وللفرق بین الحدود والقصاص ان الحد لا یثبت بیان  
 شہدہ الا تری لو شہدوا بالوطی الحرام او اقربا لوطی الحرام لا یجب الحد۔ اور فرق در بیان حدود اور  
 قصاص کے یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے نہیں ثابت ہوتی جہاں شہدہ ہو (تو اشارہ و کتابت سے کیونکہ ثابت ہوگی)  
 کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زہار کے گواہوں نے کسی پر وطی حرام کی گواہی دی یا اس نے خود طی حرام کا اقرار کیا تو حد واجب  
 نہ ہوگی من۔ کیونکہ شبہ ہے کہ اس نے آنکھوں سے گھورادوسہ یا وجہا ہو کہ یہ بھی نظر معصیت انکو دہانہ وغیرہ کے  
 واسطے حرام ہے اور اگر اجنبیہ کو بیرون سے روندنا تو وطی حرام ہے کیونکہ لغت میں وطی لینے روندنے کے معنی ہے  
 سے ثبوت ہو جاتی ہے اسی وجہ سے بستر بد چلنے سے وطی انفراش کا اطلاق ہوتا ہے اور کتاب الحد میں تو صریح  
 ہے کہ یہی۔ پس حدود کی یہ کیفیت ہے پھر بدون بیان کے خالی اشارہ سے کیونکہ ثبوت ہوگی۔ اور قصاص کا یہ حال  
 نہیں ہے۔ ولو شہدوا بالقتل المطلق او اقربا لمطلق القتل یجب المقصاص وان لم یوجد لفظ التعمد۔ اور  
 اگر گواہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی (یعنی عمدہ قتل نہیں کیا) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا تو قصاص  
 واجب ہو جائیگا اگرچہ صریحا لفظ تعمد نہیں پایا گیا من۔ حالانکہ قصاص کا واجب ہونا تو عمدہ قتل کرنے میں ہوتا ہے



تو شبہ بیان معتبر نہوا۔ و ہذا لان القصاص فیہ معنی العوضیۃ لانه شرع جابر انجاز ان ثبت مع  
کسائر المعادضات النتی ای حق البعد اما الحدود الخالصۃ لمتہ تعالیٰ شرعت زود اجر و لیس فیہا  
معنی العوضیۃ فلا تثبت مع الشبہۃ لعدم الحاجۃ۔ اور بھی یہ ہے کہ قصاص میں عوض ہونے کے معنی میں  
اسو سے کہ قصاص تو مقتول کے جبر نقصان کے لیے مشروع ہوا ہے تو شبہ کے باوجود اسکا ثابت ہونا ممکن ہو  
جیسے دیگر معاوضات جہن بندہ کا حق ہوتا ہے شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہوتے ہیں یعنی مثلاً بندہ نے دوسرے  
پر مال کا دعویٰ کیا حالانکہ بدون قطعی خبر متواتر کے صرف دو گواہوں کی مطعون گواہی پر حکم دیا جاتا ہے اسی طرح  
قصاص میں ہو گا کہ باوجود شبہ اخرس کے ثبوت ہو جائیگا۔ رہے وہ حدود جو خالص امتہ تعالیٰ کے واسطے ہیں  
تو یہ زجر کے واسطے مشروع ہیں کہ یہ حدود زود اجر ہیں اور انہیں عوض کے معنی نہیں ہیں تو بوجہ عدم ضرورت کے  
شبہ کے ساتھ انکا ثبوت نہیں ہو گا۔ تو اخرس کے اشارہ میں شبہ کی وجہ سے حدود نہیں ثابت  
ہونگے لیکن بیان دغذہ موجود ہے کہ حد ذات میں بھی بندہ کا حق غالب ہے اور نیز قصاص میں بھی تعدیل نفس ایک  
امراہم ہے حالانکہ بعض مواضع میں تصریح گزری کہ شبہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے اور بیان باوجود شبہ کے  
اثبات کیا گیا۔ اور غایت جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں عوض کے معنی ظاہر ہیں پس جہان شبہ ہو اور نقصان  
مکن ہو وہ ان شبہ ساقط ہو گا بخلاف اخرس کے کہ بیان کلام سے تصریح مکن نہیں ہے اور قتل کا ارتکاب اور  
شدید ہو پس عوض کی رعایت سے شبہ کا عدم سمجھا گیا۔ و ذکر فی کتاب الاقرار ان الکتاب سن الغائب  
لیس بحجۃ فی قصاص بحسب علیہ سادہ مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان فرمایا کہ غائب کی طرف سے تحریر کتابت  
اپسے قصاص کے بارہ میں جو سپرد واجب آئے کچھ حجت نہیں ہے۔ یعنی اگر غائب نے خط لکھا اور اس میں  
اپنے اور برقصاص کا اقرار کیا تو یہ تحریر سپرد واجب قصاص میں حجت نہو گی اور یہ امر ظاہر ہے کہ اخرس کا اشارہ نسبت  
کتابت کے ضمیمہ یا سادی ہے۔ و یحتمل ان یکون الجواب ہسنا کذلک۔ اور محتمل ہے کہ جواب بیان بھی اسی  
مثل جو سن۔ کہ اخرس کی تحریر سپرد واجب قصاص واجب ہونے میں حجت نہیں ہے۔ فیکون فیہما روا بیان۔  
اخرس کے بارہ میں اور سوائے اخرس کے غیر کے بارہ میں تعدد اتین ہو جاوے گی۔ یعنی کتاب الاقرار کے  
موافق غائب کی تحریر سے قصاص نہو گا اور بیان اخرس کی روایت پر قیاس کر کے قصاص ہو گا اور اسی طرح اخرس  
کے حق میں تحریر سے قصاص ہو گا اور غائب پر قیاس کر کے نہیں ہو گا۔ و یحتمل ان یکون مفارقات لک۔  
اور یہ بھی احتمال ہے کہ اخرس کو غائب سے مفارقت ہو۔ یعنی غائب کے حق میں تحریر کتابت سے قصاص  
نہیں ہے اور اخرس میں غائب سے فرق ہے تو اخرس کے حق میں کتابت سے قصاص واجب ہے۔ لانه یسکن  
الوصول اسے نطق الغائب فی الجملة لقیام اہلیۃ النطق و لا کذلک الاخرس لتعذر الوصول  
النطق للآفة المانع۔ اور فرق کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے فی الجملة نطق حاصل ہونا ممکن ہے (باین طور کہ وہ حاضر  
ہو تو صریح اقرار و دیات ہو جاوے) کیونکہ اس میں گواہی کی ہفت قائم ہے تو اس میں کتابت سے قصاص نہیں ہوا  
اور اخرس میں یہ امید نہیں ہے کیونکہ اس میں جو آفت گواہی سے مانع ہے اسکی وجہ سے اسکے صریح نطق کا حاصل ہونا  
غیر ممکن ہے۔ تو اخرس سے کتابت معتبر ہو کر قصاص پایا گیا کیونکہ جبر نقصان کی ضرورت حق البعد کے قائم ہے۔  
و لد المسأله علی ان الاشارۃ معتبرۃ وان کان قادرا علی الکتابۃ۔ اور واضح ہو کہ اخرس کا مسئلہ  
دلت کرتا ہے کہ اشارہ اخرس مطلقا مجبر ہے اگرچہ اخرس کو کتابت کی قدرت حاصل ہو۔ بخلاف ماتوہمہ بعض



اصحابنا انہ لا تعتبر الاشارة مع القدرة على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة۔ برخلاف اسکے وہاں بعض مشائخ نے تو ہم کیا کہ کتابت پر قدرت ہونے کے ساتھ میں اشارہ کچھ مستثنیٰ نہیں ہے اس واسطے کہ اشارہ حجت ضروری ہے اور بیان کچھ ضرورت نہیں۔ فن۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے تو اشارہ بغیر ضرورت کے کارآمد نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ہم غلط ہے کیونکہ امام محمد رحمہ نے جسطرح آخر اس کا مسئلہ بیان کیا بدلت کرنا ہی کہ کتابت کی قدرت ہونے کی حالت میں بھی اشارہ مستحب ہے۔ لانه جمع ہونا جنہما فقال اشارہ وکتب۔ اس واسطے کہ امام محمد رحمہ نے اشارہ وکتب کو جمع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ آخر اس نے اشارہ کیا یا لکھ دیا۔ فن۔ تو معلوم ہوا کہ دو وزن کی قدرت کی حالت میں اس نے جس فعل کو کیا وہ کارآمد حجت ہے۔ وانما استوی لان کل واحد منهما حجة ضرورية و فی الکتابۃ زیادة بیان لم یوجد فی الاشارة و فی الاشارة زیادة امر لم یوجد فی الکتابۃ لما انما اقرب الی النطق من آثار الاقلام فاستویا۔ اور واضح ہو کہ کتابت و اشارہ کا سادہ پیچیدہ ہونا اس وجہ سے ہوا کہ دو وزن میں سے ہر ایک خود ضروری حجت ہے۔ یعنی بغیر ضرورت اسکو حجت رکھا جاتا ہے تو انہیں یہ دو وزن یکساں ہوتے اور کتابت میں ایک طرح کا طور زیادہ ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے ویسے ہی اشارہ میں ایک امر زائد ہے جو کتابت میں نہیں پایا جاتا ہے کہ اشارہ نسبت نشان قلم کے نطق سے زیادہ قریب ہے تو دو وزن برابر ہو گئے۔ فن۔ کیونکہ اگر کتابت میں طور زیادہ ہو تو اشارہ میں اصل نطق سے قریب ہے لہذا اگر کسی شخص سے نکل ہو تو اسی سے اشارہ ہے برخلاف کتابت کے کہ وہ قلم سے نکلا ہے۔ بالکل حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آخر اس نے اگر وصحت وغیرہ پر اشارہ یا کتابت سے ان کیا تو اسکے اقرار سے گواہی جائز ہے اور آخر اس کا اشارہ معبودہ مثل کتابت کے سوا اے صدو عام کے فحاص وکلم وغیرہ حقوق البعاد میں جائز ہوتا ہے اور ہا وہ شخص جسکی زبان بند ہو گئی ہو بدون ارادہ استدعا کے اسکے اشارہ پر گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ وکذا لک الذی صحت یوما او یومین لعارض۔ اور اسی طرح جو شخص کسی امر عارض کی وجہ سے ایک دو روز چپ ہوا تو اسکے اشارہ کے اقرار پر بھی گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا بیانی المتقل لسانہ ان آتہ النطق قائمہ کیونکہ ہنر زبان بعد کے فن میں وہ دلیل بیان کی بیان بھی جاری ہے کہ اسکی گویائی کا آتہ در حقیقت قائم ہے۔ فن۔ اور امر عارضی سریع الزوال ہے تو کوئی ایسی نہیں اور نہ ضرورت موجود ہے جبکہ اسکی گویائی سے اقرار ممکن ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ زبان بستہ دیگر ہے اور جسکی زبان ایک دو روز بند ہوئی یہ دیگر ہے۔ وقیل ہذا التفسیر لمقتل اللسان۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ زبان بستہ کی تفسیر فن۔ کا ایک دو روز اسکی زبان بند ہو گیا ہے یہ قول درجہ نہیں اس واسطے کہ گیارہ مہینہ تک زبان بند ہو تب بھی زبان بستہ ہے اور اسوقت البتہ اسکا اشارہ معبودہ کہ سال گزر جاوے۔ (مسئلہ) قال واذا کان النطق مذووحہ وفہا سیتہ فان کانت المذووحہ اکثر تخری فیہا واکل وان کانت المیتہ اکثر او کان النطق لم یوکل۔ جامع منیر میں فرمایا کہ اگر بکریان مذبوہ ہیں اور انہیں خود مری ہوئی بکریان مردار بھی ہیں (وکیا حکم ہے) پس اگر انہیں مذبوہ بکریان زیادہ ہوں (یعنی نصف سے زائد مذبوہ معلوم ہوں) تو انہیں تخری کر کے کھایا جاوے یعنی مذبوہ کے دریافت پر دل جاوے پس جیسے وہ کھاوے اور اگر مردار بکریان زیادہ ہوں یا مذبوہ مردار ہوں ہوں تو کوئی نہیں کھائی جائیگی۔ فن۔ اگر کھایا جاوے کہ خطر ایک حالت میں مردار کھانا جائز ہوتا ہے تو یہ حکم کس میں ہے۔ جواب دہا کہ۔ و ہذا فی حال الاختیار و اما فی حال الضرورة کل لد التناول فی جمیع ذلک لان المیتۃ المتیقنۃ تکل فی حال الضرورة فالتی یتمثل ان یكون ذکیۃ اولی غیر انہ تخری لانه طریق



یہ وصلہ اسے الذکتہ فی الجملہ فلا یجوز کہ من غیر ضرورت۔ یہ حکم مذکور ہوا حالت اختیاری میں اور جب محکم  
 سے جناب ہو اور یہی حالت اضطرار ہی اس حالت میں اسکو ان سب بکروں سے کھانا جائز ہے کیونکہ اضطرار کی حالت  
 میں تو اسکو یقینی مردار حلال ہو جاتی ہے تو جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید مذبوح ہو وہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوگی لیکن (فی باب  
 ہے کہ حالت اضطرار میں بھی وہ مذبوحہ کے لیے تحری کرے گا اسو اسطے کہ تحری بھی فی الجملہ ایسا طریقہ ہے جو اسکو مذبوحہ  
 ہو بخلاف تو بغیر ضرورت کے تحری کو ترک نہیں کرے گا۔ حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت میں اسکو یقینی حلال  
 نہیں ملتی ہے لیکن ایسی بکری ملی ہو غلط ہے اور تحری کرنے میں اسکو اضطرار نہیں ہے پس تحری ایسی چیز ہے کہ  
 اس سے فی الجملہ ٹھیک بات حاصل ہوتی ہے جیسے جہت قبلہ میں ہے کہ کبھی تحری سے واقعی جہت قبلہ مل جاتی ہے  
 ورنہ اس سے کم نہیں کہ شرع اس کے لیے یہی جہت قبلہ قرار دیتی ہے پس جب تحری سے فی الجملہ مذبوحہ تک وصول  
 ممکن ہے اور تحری کرنا بھی ممکن ہے تو بے ضرورت کے اس واجب کو ترک نہیں کرے گا۔ زبان اگر تحری کسی بروائی  
 نہ تو اضطراری حالت میں جس سے کھادے جائز ہے کیونکہ اسے تحری کی اگرچہ وہ کسی پر واقع نہ ہو۔ واقعہ  
 نکالے علم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری سے  
 تناول جائز ہے لیکن فرق یہ کہ اختیاری حالت میں تحری اسوقت کہ مذبوحہ نفع سے زیادہ ہوں اور اگر ایسا نہ ہو  
 یا اسکی تحری کسی بروائی نہ تو تناول نہیں جائز ہے اور اضطراری حالت میں بہر حال تحری کرے اور بہر حال  
 اسکو قدر ضرورت تناول جائز ہے۔ فعال الشافعی رحمہ لایجوز الا کل فی حالة الاختیار وان کان انت  
 الذبوحہ اکثر لان التحری دلیل ضروری فلا یجوز البتہ من غیر ضرورت ولا ضرورت لان الحال حالہ  
 الاختیار۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اختیاری حالت میں (بغیر محضہ کے) انہیں سے تناول نہیں جائز  
 ہے اگرچہ مذبوحہ نفع سے زیادہ ہوں (اگرچہ تحری کرے) اسو اسطے کہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے  
 پس بغیر ضرورت کے تحری کی جانب رجوع نہ ہوگا اور یہاں ضرورت نہ دار ہے اسو اسطے کہ حالت تو اختیاری حالت  
 ہے۔ یعنی اضطرار سے مجبور نہیں ہے بلکہ حاجت نہیں یا دوسری چیز میسر ہے۔ ولنا ان الغلبۃ تنزل منہ  
 الضرورة فی افادۃ الاباحۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ کا غالب ہونا اباحت کا فائدہ دینے میں بمنزلہ  
 ضرورت کے قرار دیا جاتا ہے۔ گویا شرع نے وجہ غلبہ مذبوحہ کے اس مال کو رایگان کرنا حرام کر دیا اور غلبہ  
 مذبوحہ سے اسکو مال کے حکم میں براح کیا تو جب اسکو رایگان نہیں کر سکتے ہیں تو ضرور ہوا کہ استعمال کریں تو یہی حکم کہ  
 اباحت کو مفید ہونے میں مذبوحہ کی کثرت ہونا بمنزلہ ضرورت ہے کہ اپنے جیسے ضرورت کی حالت میں تناول ضروری ہے اور  
 اب بھی تحری سے استعمال لازم ہوا اگرچہ اس میں غیر مذبوحہ کا خلط ہے پس ایسے خلط سے ترک نہیں ہوتا ہے بلکہ اگر  
 ان اسواق المسلمین لا تخلو عن المحرم والمسروق والمنعوب ومع ذلک یباح تناول شہادۃ  
 علی الغالب۔ کیا نہیں دیتے ہو کہ مسلمانوں کی بازار میں قلیل محرم و مال سرورہ و منعوبہ سے خالی نہیں  
 ہوتی ہیں اور باوجود اسکے غلبہ پر اعتماد کے تناول براح کیا جاتا ہے۔ و ہذا لان القلیل لایکن الاحترار  
 ولا یستطاع الامتناع عنہ فیعط اعتبارہ دفعا للخرج کقلیل النجاستہ وقلیل الانکشاف۔ اور  
 یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ قلیل محرم ایسی چیز ہے کہ جس سے احتیاط نہیں ممکن ہے اور نہ اس سے باز رہنے کی استطاعت  
 ہے و حالانکہ بندہ وہ قدر وسعت ہی مکلف کیا گیا ہے تو قلیل کا اعتبار ساقط کیا گیا تاکہ جمع دور ہو جائے  
 نجاست عفو اور قلیل بدن عورت کحل جائز عفو۔ لیکن یہ سب قلیل ہی میں عفو۔ بخلاف



ما اذا كانا نغصين او كانت الميعة غلب لانه لا ضرورة فيه والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب۔ یہ خلاف اس کے اگر مذکورہ مردار نصف نصف معلوم ہوں یا مردار زیادہ ہوں (تو قلیل نہیں ہی اس وقت کے بیان تبادل میں کچھ ضرورت نہیں ہوتی) اباحت نہوئی جبکہ حالت اضطراب نہ ہو واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ تم کتاب ہوں اس کے الملک الوہاب اللہم تقبلہ واجعلہ بفضلک ذخیرا لی یا ارحم الراحمین۔ (مذکورہ) یہ ہے کی سبب سے بوجہ ضرورت کے تیل و بانی و گہون کو فاسد نہیں کرتی اور گز جبکہ تیل وغیرہ مسیال چیزوں میں اسکا مزہ یا رنگ ظاہر ہو تو فاسد کہی کیونکہ یہ جی ہو گا کہ بکثرت ہو اور اس سے احتراز ممکن ہے۔ اتھانیہ کہہوں میں پس گئی پس اگر مزہ یا رنگ ظاہر نہ تو آٹا کھایا جاوے۔ القا ضیخان۔ (مسئلہ) نوافل میں ہر دو گانہ علوم و سائنس اللہم۔ و آخر درود ہی لیکن ظہر کے اول چار رکعات سنت میں اور جمعہ سے اول و بعد چار گانہ میں اول دو گانہ کے التعمیات کے بعد درود نہ پڑھے بلکہ اٹھ کر بغیر سہانک اللہم پڑھنے کے دو گانہ پڑھ کر آخر میں درود پڑھے اور باقی چار رکعات نوافل میں ہر دو گانہ مع درود اور سہانک اللہم پڑھنا چاہیے یعنی سہانک سے شروع کرے اور بیچ کے قعدہ میں التعمیات کے ساتھ درود پڑھے پھر تیسری رکعت میں سہانک پڑھے اور ختم کرے۔ (مسئلہ) جمعہ میں ایک ساعت ہے کہ بندہ حالت نماز یا انتظار نماز میں جو دعائیں وہ قبول ہوتی ہے اور یہ حدیث شریف سے افق ہے۔ بھرتا رخا نہ و اشباہ میں علامہ شامی حنفیہ کے نزدیک وہ ساعت بوقت عصر ہے۔ ت۔ مراد یہ کہ عصر سے غروب تک ہے اور مترجم کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے ختم نماز تک ہے اور یہ بھی حدیث میں وارد ہے۔ اور مترجم کے نزدیک ظہر یہ کہ دونوں اوقات میں امید ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر روز ایک ساعت قبولیت ہے پس جمعہ کی خصوصیت جی کہ اس دن علاوہ معمولی کے ایک ساعت دیگر ہو تو جمعہ میں دو ساعتیں ہیں اور ممکن ہے کہ ہر روز کسی وقت کی تعیین نہ ہو بلکہ رات دن میں کسی وقت ہو لیکن جمعہ میں وہ انھیں دو وقتوں میں ہو۔ فاحفظہم۔ مسئلہ نماز سے تحلیل میں اگر اسلام کہا تو نکل گیا اور علیکم ورحمۃ اللہ کہنے پر توقف نہوگا حتیٰ کہ بعد السلام کہنے کے کسی نے اقتدار کیا تو داخل نہوگا اور یہ نماز میں گزر چکا۔ مسئلہ۔ اگر نجس رسی خشک پر بھگا کر اٹھایا۔ یا۔ یا زن دھو کر نجس خشک زمین یا فرش پر چلا یا نجس فرش پر سو یا اور پسینا آیا حالانکہ ان سب صورتوں میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تو جس نہوگا۔ اتھانیہ۔ مسئلہ۔ دل میں زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ کا مال کسی کو قرض لے کر دیا تو بقول اصح جائز ہے کیونکہ نیت قلبی ہے نہ زبانی۔ مسئلہ۔ بیت المال کے اموال میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص ہو حالانکہ اسکو نہیں دیا جاتا پھر اسے ایسے مال پر قابو پایا تو ازراہ دیانت اسکو لینا جائز ہے۔ ت۔ اور اگر وہ اس مال کا مصرف نہ ہو تو مصرف پر خرچ کرے کیونکہ اگر بیت المال میں داخل کر گیا تو حاکم زمانہ اسوقت مصرف شرعی میں خرچ کرے گا اور اگر کسی کے پاس ودیعت ہو اور موعود بغیر وارث مرگھا تو مستوع بیت المال میں داخل نہ کرے بلکہ خود محتاج ہو تو اپنے اوپر خرچ کرے ورنہ جو مصرف ہو اس پر صرف کرے اور بیت المال بوجہ مذکورہ داخل نہ کرے۔ قالہ الامام الحلوانی رح۔ ط۔ مسئلہ۔ رمضان کا ایک روزہ عمدہ افطار کیا اور ہنوز کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرا افطار عمدہ کیا تو سب ایک ہی کفارہ ہو گا۔ ت۔ اگرچہ دو رمضانوں سے ہو اور یہی صحیح ہے۔ و۔ مسئلہ۔ قضاے رمضان کی نیت کی اور دن میں کیا تو صحیح ہے اگرچہ دو رمضانوں سے ہو جیسے قضاے نماز میں بھی یہی حکم ہے اگرچہ اول ظہر یا آخر ظہر وغیرہ کی نیت نہ ہو۔ اکثر۔ لیکن زلیحی نے کہا کہ نماز میں اور دو رمضان کے روزوں میں اس صحیح یہ کہ قہین کرے۔ د۔ لیکن لو ابھی میں قول اول کی تصحیح ہے۔ ط۔ اور



بحر اراغ میں کہا کہ تعین باقتدار واجب نہیں بلکہ مسئلے کے ترتیب کی رعایت واجب ہے۔ د۔ سلطان نے زمین کا خراج اسکے مالک کو معاف کیا تو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ ط۔ اور اگر عشر معاف کیا تو نہیں جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ۔ سفر حج میں بعض حاجی مقتول ہوئے تو یہ ترک حج کے واسطے عذر ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے شوہر کو اپنے گھر میں ناقہ اپنے پاس آنے سے روکا تو یہ عورت کی سرکشی ہے اور اگر اس واسطے روکے کہ مجھے اپنے گھر بچل کر نہیں کیونکہ شوہر پر سکنی واجب ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے اپنا ہر اپنے شوہر کو معاف کر کے مری اور اسکی موت کے بعد اسکے وارثوں نے ہر کا مطالبہ کیا اور کہا کہ عورت بائذہ مرض الموت میں مجھے عفو کیا ہے (یعنی تہائی سے زائد جائز نہیں ہے) اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ صحت میں عفو کیا تھا تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ ہی مستند ہے۔ انجانیہ۔ اور کنز میں جزم کیا کہ شوہر کا قول قبول ہے اور اسی کو ابن الہمام رحمہ نے قوی کیا ہے۔ مسئلہ۔ زبردستی شوہر وغیرہ مار کے اگر اسے عورت سے ہر معاف کرے یا پس اگر مار کی قدرت ہو تو عفو باطل ہے۔ مسئلہ۔ بکری و کرا میں سے مثلاً گاوہ و بھینس و خنیز و غنہ و شانہ و پتہ و فون و سفوح کردہ و تخریج ہیں۔ ت۔ د۔ مسئلہ۔ طفل کو دیکھنے سے گمان ہونا کہ اسکا خنہ ہو چکا ہے یعنی خنہ کھلا ہوا ہے اور کھال کاٹنے میں تکلیف شدید ہو تو چھوڑ دیا جاوے جیسے بڑا حاسلمان ہو اور بھرون نے کہا کہ اسکو خنہ کی برداشت نہیں تو چھوڑا جاتا ہے۔ مسئلہ۔ اگر خنہ کرنا ایک شہر والوں نے موقوف کیا تو امام اسنے خال کر لیا اگر نہ مانیں۔ کیونکہ یہ شعائر اسلام سے ہے کہ بغیر عذر کے ترک نہیں ہو سکے۔ بھرفت میں اقوال ہیں سات برس یا کم یا ۱۲۔ یا بلوغ تک و اشبہ یہ کہ اسکی طافت معتبر ہے۔ مسئلہ۔ موزی جافور کا مار ڈالنا جائز ہے جیسے کٹھاکا اور بلی کو ذبح کر دے۔ ٹیری و جون و بھو کو جلانا مکروہ ہے۔ جس لکڑی میں گھن ہوں اسکا جلانا سفائقہ نہیں ہے۔ جون و چیلہ کو بچینک دینا ادب سے خارج ہے۔ یعنی مار ڈالے۔ مسئلہ۔ اپنی دوجہ یا موٹوہ یا مذی کے لیے زینت کے طور پر خضاب لگایا تو اصح قول میں جائز ہے لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے اور بعض نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے۔ د۔ والہ لغالے اعلم بالعرواب۔ والیہ المزعج و المآب۔ واضح ہو کہ اصل کتاب مستطاب ہدایہ میں کتاب اخیل و الفرائض نہیں ہے اور یہ بھی ضروری چیز ہے لہذا مترجم نے اسکو ملحق کر کے لاحق کیا۔ و الحمد للہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## کتاب اخیل

یہ کتاب اخیل شرعیہ کے بیان میں ہے۔

ابن چند فصول ہیں۔

فصل اول۔ ہا زمل کے بیان میں۔ ہاوسے علماء رحمہ کے مذہب میں ہر جملہ جس سے آدمی دوسرے کا حق مٹانے یا اس میں شہدہ ڈالنے یا امر باطل کو شہدہ بعدی و صواب کو نے کا وسیلہ کرے تو وہ مکروہ تجویزی ہے اور ہر جملہ جس کے ذریعے سے آدمی اپنے آپ کو حرام سے چھوڑا دے یا اس وسیلہ سے حلال تک پہنچ جاوے تو وہ امری ہے۔ اور اس قسم کے اخیل جائز ہونے کے لیے اصل شرعی یہ قول الہی عزوجل ہے۔ وخذ بیدک فمٹشنا فاضرب بیدک لا تخف۔ اور علماء نے تفسیر اسکا واقعہ اس طرح روایت کیا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے حالت ابتلا راہی پاکدامنی



زوجہ کو غصہ میں سوچھڑنے مارنے کی قسم کھائی تھی اور حق عزوجل عالم الغیب پر ہیں قسم میں مجھڑنا ہونے کے واسطے حضرت ایوب علیہ السلام کو حکم دیا کہ ایک گجھڑنا حسین سوشا خین جون اور انکو اس طرح ایک بار مار کہ سب اسکے بدن سے لگ جاویں پس قسم میں حانث نہوگا۔ اور عائدہ مثل نخ کے نزدیک یہ حکم برابر باقی رہا منسوخ نہیں ہوا اور یہی صحیح مذہب ہے۔ الذخیرہ۔ اور کیونکر منسوخ مانا جاوے حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزنا میں ایک شخص نے عاتقہ کو زنا کے سو کوڑے مارنے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مانند حکم فرمایا چنانچہ ستر چمٹے وہاں ذکر کیا ہے پس اگر بلا دلیل مدعی نسخ ہو تو یہ حدیث تشریع کافی ہے۔ بالجملہ حیل سے بحسن نیت و صدق طریق ہی مقصود ہو کہ حرام و گناہ سے بچے یا حلال و ثواب کا وسیلہ ہو اور استہدائے عالم الغیب ہے حتیٰ کہ بدینے سے تو فراموش و اجاب سے عذاب ہوتا ہو مثلاً سجدہ نازی بر بارہو یا سلطان وغیرہ کے واسطے ہو۔ اعادنا اللہ تعالیٰ ربنا و ہو الموئے الحق البین۔

**فصل دوم۔ مسائل و ضرور و نماز میں۔** ایک خندق کا طول دس ذراع سے زیادہ ہے لیکن اسکا عرض دس سے کم ہے اور اس میں پانی ہے۔ پس بعض شائع کے قول پر اس خندق سے وضو جائز نہیں ہے پس ان شائع کے قول پر یہاں کیا صورت ہے جس سے وضو جائز ہو جاوے اور آدمی تلاش کی مشقت سے بچ جاوے۔ جواب یہ کہ حیلہ ممکن ہے۔ صورت حیلہ۔ اس خندق سے قریب ایک گڑھا کھودے پھر خندق سے گڈھے تک ایک ٹانہ کاٹ دے جس سے خندق کا پانی گڈھے کی طرف جاری ہو جاوے پس آب جاری کے حکم میں چاہے خندق سے وضو کرے اور چاہے اس ٹانہ سے وضو کرے۔ المحیط۔ سترجم کہتا ہے کہ آب جاری کے واسطے مدثر ہے یا نہیں دو قول ہیں اور کتاب الطہارات باب الیاء میں تفصیل موضح ہے۔ اور اس جنس کے حیل دیگر وہاں مذکور ہیں مسئلہ۔ آدمی نے وضو کیا اور اسنے زنی اپنے ذکر سے بے دیکھی اور شیطان اکثر اسکو یہ دکھلایا کرتا ہے تاکہ دوسو سے اسکا حضور قلبی پریشان کرے۔ حیلہ۔ پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آئندہ دوسو سے بد پانی کے منقطع ہو۔ لیکن یہ حیلہ جمعی سفید ہو گا کہ پانی چھڑکے تھوڑی دیر ہوئی ہو کہ ابھی تک پانی خشک نہیں ہوا۔ اور اگر خشک ہو جائے کے بعد اسنے ذکر سے ایسی قوی دیکھی تو اسپر وضو کا اعادہ لازم ہو کیونکہ چھڑکے پانی پر محمول نہیں ہو سکتی ہو۔ المحیط۔ آئین اشارہ ہے کہ یہ حیلہ اسوقت اوسے ہے کہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ دوسو شیطانی دور کرنے میں حضرات سلف رضی اللہ عنہم و خلف رحمہم اللہ تعالیٰ سے آثار تائیدی وارد ہیں اور اغاثۃ اللہقان میں توضیح مذکور ہیں اور اثرا بن عباس رحمہما بعض سنن میں معروف ہے اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایات میں وارد ہے۔ مسئلہ۔ سوزہ یا جوتی کو پیشاب یا شراب سے نجاست لگی چلے و اسے جرم نہیں ہے تو دھونا واجب ہے لیکن حیلہ یہ کہ خاک باریک میں چلے کہ وہ یہاں لٹھر جاوے اور خشک ہو جاوے پھر اسکو گرگڑوے و پاک ہو جائیگا۔ یہی ابو جعفر رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا اور یہی ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے اور ابو یوسف رحمہ نے خشک ہو جانا شرط نہیں کیا۔ المحیط۔ سترجم نے تطہیر الانحاس میں بیان کیا ہے۔ م۔ مسئلہ۔ گھر میں مصلیٰ نماز تھر کی تین رکعات پھر چکا کہ اسنے مسجد میں موزن کی اقامت کہنے کی آواز سنی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت ادا کرے اور یہی فرض ہوا اور یہی بڑھی یہ بھی فاسد نہو۔ حیلہ۔ یہ کہ جو تھی رکعت پر قعدہ کرے بلکہ گھر یا ہو کہ بائچین و چھٹی پڑھے و امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ نماز نقل ہو جائیگی اور جاگرا امام کے ساتھ فرض ادا کرے۔ کذا ذکرہ شمس الامین المجلد الثانی۔ المحیط۔ اگر اسنے چار نام کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو جماعت کا ثواب ملے لیکن فرض وہی اول ہے اور جماعتی نقل ہے



اگر عمر میں ہو تو جماعت کے لیے یہی جیلہ ہو کہ بعد عصر کے جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا اور علی علیہ  
 الخفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ م۔ مسئلہ۔ چاہا کہ ایسی صورت نکالے کہ فرض فجر بڑھ کر سنت فجر قبل طلوع آفتاب  
 کے ادا کر سکے۔ حیکم کہ سنت فجر شروع کر کے فاسد کر دے پھر امام کے ساتھ فرض میں شریک ہو کر بعد غمت  
 کے قبل طلوع کے ادا کرے کیونکہ یہ اسکے ذمہ فرضہ واجبہ ہو گئی اور قضا کے واجبہ اس وقت مکروہ نہیں ہے۔  
 یون ہی شیخ ابو بکر محمد بن الفضل رحمہ سے منقول ہے اور شاخین نے کہا کہ اگر ایسی عادت کرے تو مکروہ ہے بعض شائخ  
 نے کہا کہ اس میں عمل شروع کر کے عہد آبکاڑہ لازم آتا ہے حالانکہ قولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم سے یہ منع ہے لہذا  
 جیلہ خوب یہ کہ سنت کے لیے تکبیر تحریمہ کہلر دوبارہ فرض کے لیے تکبیر تحریمہ کے تو سنت سے خارج ہو کر فرض  
 میں داخل ہو جائیگا اور افساد نہیں بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منجاوز ہوگا۔ المبحث ۳۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ دو وزن جیلہ قدسین چنانچہ باب اور اک، الفریضہ و نوافل میں مترجم نے موضع بیان کیا ہے اور بعد العجری  
 قضا جائز ہے چکا سبب وجوب اصلی ہو چنانچہ اوقات میں صرح ہے پس وہاں رجوع کرو۔ م۔  
 فصل سوم۔ سائل الزکوۃ۔ وضع ہو کہ علماء مختلف ہیں کہ زکوۃ میں جیلہ جائز ہے یا نہیں۔ کہا گیا کہ نہیں  
 کیونکہ حقوق فقراء کا ابطال حرام ہے اور کہا گیا کہ ہاں اور ابطال اس وقت ہوگا کہ زکوۃ وہ جب ہو کر مٹا دے  
 حالانکہ جیلہ سے واجب ہی نہ ہوئی و سیالی۔ م۔ مسئلہ۔ ایک شخص کے پاس صرف دو سو درہم میں وہ چاہتا ہے  
 کہ زکوۃ واجب نہ ہو۔ جملہ یہ کہ سال تمام ہونے سے ایک روز پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا پھر صغیر کو  
 بیہ کر دے خواہ ایک درہم یا کل مال۔ یا یہ اپنی اولاد پر صرف کر دے تو تمامی سال پر نقاب ناقص ہوگا۔ پس  
 زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ امام خلافت رحمہ لے فرمایا کہ ائمہ حنفیہ رحمہ میں سے بعض نے زکوۃ ساقط کرنے میں جیلہ مکروہ  
 رکھا اور بعض نے جائز سمجھا۔ حلوانی رحمہ نے فرمایا کہ کارہ امام محمد رحمہ ہیں اور مجوز ابو یوسف رحمہ ہیں اور مراد یہ  
 کہ زکوۃ لازم نہ آوے اور یہ مراد نہیں کہ لازم ہو کر دینا نہ پڑے۔ اور ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کا قول اختیار  
 کیا ہے کہ فقہرون سے ضرر دوسرے کو کہہ کر اگر بھی جائز ہو تو فقراء محروم رہ جائیں گے۔ بیان یہ کہ جبکہ پاس چرائی کے  
 جائز ہیں وہ عاجز نہیں کہ باہم اسکی جفوت جنس سے تبدیل کر لیں حتیٰ کہ سال کا حکم منقطع ہو گیا اور اسے  
 شروع ہوگا یا وہ ایک روز سال تمام ہونے سے پہلے ایسے شخص کو بیہ کر دے جس پر اعتماد ہے پھر دوسرے روز  
 گزرنے کے بعد وہ اس کے پاس ایک غلام یا باندی ہو تو اسکو روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اپنے  
 خادم فروخت کیا یا کسی کو بیہ کر دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ دیا تو جائز ہوا اگرچہ بعد اسکے بیہ سے رجوع کرے دوم  
 یہ کہ شتا دید پر کفارہ قسم ہو اور اسکے پاس طعام اسقدر موجود ہے جس سے کفارہ ادا ہو اور اس پر قرضہ بھی ہے  
 تو انج کی وجہ سے ردہ سے کفارہ ادا نہیں کر سکتا اور قرضہ کی وجہ سے انج سے ادا نہیں کر سکتا اور اگر  
 اسے پہلے طعام مذکور کو قرطہ میں دید یا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو جائز ہے پس ان دو وزن میں جیلہ بتلایا۔  
 پس اگر وہ از جیلہ مقصود ہو تو زکوۃ کے بارہ میں امام محمد رحمہ سے دور و اتین ہو جائیگی۔ الذخیرہ مغلطی نہیں کہ  
 امام محمد رحمہ مطلقاً جائز جیلہ سے شکر نہیں ہیں اور بیان مسئلہ اول میں دلائل ندارد ہے اور مسئلہ دوم میں جبہ



کفارہ کردہ ہو و مخفیہ میں گرفتار ہو اور یہی و از جیلہ کا موقع ہو بخلاف زکوٰۃ کے تو نگر کے پس دور و اتون پر محمول کرنا بعد ہو کیونکہ دو وزن میں فرق ہے پس صواب وہ کہ جو شلخ نے اختیار کیا و انتہی تعلیم - م - مسئلہ ایک شخص کا دوسرے پر قرضہ ہو مثلاً دید کا بکر پر قرضہ ہو حالانکہ بکر مرد فقیر ہو اور زید کے پاس سوائے اس قرضہ کے دیگر اعیان اموال ہیں اسلئے چاہا کہ بکر کو یہ قرضہ اپنے مال کے زکوٰۃ میں دے حالانکہ ائمہ حنفیہ اس سے معذور ہیں کہ اموال عین کی زکوٰۃ دیون یعنی قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہو اور قرضہ دیگر کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہو۔ چنانچہ بکر پر جب قرضہ ہو اسی قدر دید مال نقد میں سے بہ نیت زکوٰۃ مال عین کے دے پس جب بکر نے قبضہ کیا زید کی زکوٰۃ ادا ہو گئی پھر بکر اسکو ادا سے قرضہ میں دید سے تو مقصود حاصل ہو گیا اور زواد میں امام محمد رحم سے روایت ہو کہ غیر کو دینے سے ایسا کرنا افضل ہو اور ہمارے مشائخ متقدمین اپنے غفلت قرضہ ارون کے ساتھ اس جیلہ کا برتاؤ کیا کرتے تھے اور اس میں کچھ مصلحت نہیں جانتے تھے۔ اور دلیلی ہو کہ زید کو یہ خوف نہ پایا کہ شاید قرضہ اربعہ نصفہ کے اسکو قرضہ میں ادا نہ کرے اسلئے کہ قرضہ ادا لے اپنے قرضہ کی جنس مال بر قابو پایا تو وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے لے سکتا ہو اور اگر قرضہ ادا لے مبالغہ کیا تو وہ غامض سے اسی وقت مراقبہ کر کے وصول کرے۔ اور جیلہ دیگر یہ کہ قرضہ ادا سے کہے کہ میرے خادمون میں سے تو کسی کو وکیل کر کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ کو میرے واسطے مجھے وصول کر کے اسکو میرے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے ادا کرے پس جب اسنے وکیل کیا تو قرضہ ادا کا خادم پہلے اپنے وکیل کے لیے وصول کر لیا پھر دکانت کے حکم سے قرضہ ادا کو ادا کرے گا۔ شیخ حوالی رحم سے کہنا کہ بہتر یہ کہ قرضہ ادا اسکو زکوٰۃ عین میں سے مقدار قرضہ سے کچھ زیادہ دے تاکہ وہ خوشی خاطر سے بقدر قرضہ ادا کر دے اور اس کے پاس کچھ رہ جائے جس سے نفع اٹھادے اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ دو شخصون کا مشترک قرضہ ایک شخص پر ہو مثلاً زید و خالد کے ہزار درہم مشترک قرضہ بکر پر ہیں اور زید نے یہ جیلہ کیا جو نہ کر ہوا اور بکر نے ادا سے قرضہ میں اسکو واپس دیا تو خالد کو اختیار ہو گا کہ بقبضہ میں زید سے اپنا حصہ بانٹ لے۔ پس اگر زید نے چاہا کہ ایسا جیلہ لے کہ خالد کو بیانی کا اختیار نہ ہو صورت یہ ہو کہ زید اپنے مال عین کی زکوٰۃ بکر کو دے اور بعد اسکے بکر کو اپنے حصہ قرضہ سے بری کر دے پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہو یعنی جیلہ مقدار اسی قدر جو بقدر زید کا اپنا قرضہ تھا پس ال کو بکر بطور ہبہ لے زید کو دے تو ہبہ میں خالد کو حق شرکت نہ ہو گا کیونکہ اسکو حق شرکت وصول شدہ قرضہ میں ہو۔ اور دوسری صورت یہ ہو کہ دیون کسی سے بقدر حصہ دید کے قرض بکر زید کو ہبہ کر دے تو اس میں شریک دیگر یعنی خالد کو شرکت کا حق نہیں ہو پھر زید اس مال کو اپنی ادا سے زکوٰۃ کی نیت سے صدقہ دید سے پھر زید اپنے حصہ قرضہ سے اسکو بری کر دے۔ الذخیرہ - ترجمہ کہنا ہو کہ زکوٰۃ دینے کے وقت خالد موجود نہ ہو ورنہ وہ دیون سے اپنے قرضہ میں اسکو وصول کرے گا۔ فافہم - م - مسئلہ ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال واجب الادا ہو اور وہ چاہتا ہو کہ میری ادا ہو جاوے ادا سے فلاں بیت کا کفن ہو جاوے حالانکہ زکوٰۃ کو کفن بیت میں صرف کرنا جائز نہیں ہو۔ چنانچہ یہ کہ بیت کے کسی قرابتی کو یہ مال زکوٰۃ دے پھر وہ قرابتی بیت کا کفن دیدے۔ اور یہی طریقہ عادت مسجد وکیل و رباط وغیرہ میں ہو چنانچہ زکوٰۃ کا مال ابتدا صرف کرنا نہیں جائز ہو۔ الذخیرہ - ترجمہ کہنا ہو کہ یہ دراصل جیلہ زکوٰۃ نہیں بلکہ حصول مقصود کا جیلہ ہو کیونکہ جس فقیر نے کفن دیا ہو یا مسجد و رباط فقیر کی اسکا ثواب ہی فقیر کے واسطے ہو اور تصدق صرف ادا سے فریضہ زکوٰۃ کا اجر عظیم ہو چنانچہ خود ذخیرہ میں معبر ہو۔ اور میں کہنا ہوں کہ فقیر کو



کما اختیار ہو کہ چاہے ان وجوہ میں مرتکب کرے۔ م۔ اور اسی طرح اگر سلطان نے مال عشر کسی رباط کے واسطے کرنا  
 زمین جائز ہو اور اس میں بھی یہی حیلہ ہو کہ فقراء کے واسطے کرے پھر فقرار اسکو رباط کے لیے کرے۔ الذخیرہ۔  
 میں کہتا ہوں کہ یہ فقرار معلوم کی صورت میں کسی خاص وقت کے لیے ہوگا ورنہ ہمیشہ کے لیے یا غیر معین فقیران  
 کی صورت میں نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (تذیل) ایک خاندان سیدون یا علوی لوگوں کا  
 لینے جنہر زکوٰۃ جائز نہیں ہو انہیں مثلاً پسر کو تو نگر زکوٰۃ ہو اور والدین محتاج ہیں یا دیگر اقارب جنکا نفقہ اس  
 فرض نہیں ہو محتاج ہیں اور وہ زائد ثروت نہیں رکھتا ہو پس چاہتا ہو کہ پسرے مال زکوٰۃ سے انکو دے ہو  
 تو حیلہ یہ ہو سکتا ہو کہ اپنی زکوٰۃ اس محلہ میں کسی فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو دے یہ کر دے لیکن اس فقیر  
 کو یہ اختیار باقی ہوگا کہ چاہے نہ دے اور اگر فقیر نے کسی کو وکیل کیا کہ پسرے واسطے زکوٰۃ وصول کرے کہ  
 سے اسقدر مال فلان و فلان کو دے تو وکیل کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا۔ اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر  
 کو ہوگا۔ بلکہ اب توبہ کو جائز ہو۔ م۔

فصل چہارم۔ روزہ میں۔ (مسئلہ) ایک نے سوالی ساٹھ روزہ کا التزام کیا پس اس نے جب شعبان  
 ۱۰۲۹ ہجری میں برابر گزارے مگر آخر میں شعبان ۱۰۲۹ ہجری دن کا برا لینے ایک روز گھٹ گیا اور آئندہ  
 فرض رمضان ہو حتیٰ کہ پھر اس پر سوالی دواہ بعد رمضان کے لازم ہونے تو اس میں حیلہ یہ ہو کہ اول رمضان میں  
 رات سے صاف سفر کی نیت کر کے صبح کو اپنے واجب روزہ کی نیت سے روزہ رکھے اور اسی سفر کو چلا جاوے  
 حتیٰ کہ یہ روزہ اسی واجب کی طرف سے ہوگا اور پھر رمضان کے واسطے ایک روزہ قضاء کرنا ہوگا پھر چاہے  
 بعد یہ دن تمام ہونے کے سفر سے رجوع کرے (مسئلہ عجیبہ ضروریہ) ایک مرد فقیر نے چاہا کہ اپنے باپ  
 میت سے قضاء نمازوں و روزوں کا فدیہ ادا کرے حالانکہ وہ فقیر ہو تو وہ نصف صلح گھون حاصل کر کے ایک  
 نماز کا فدیہ کسی محتاج کو دے پھر یہ گھون اس سے بیہ لنگے پس جب محتاج نے اسکو بیہ کیے تو اس کے پاس کا ایک  
 نماز کا فدیہ ادا ہو گیا اور محتاج کو بیہ کرنے کا ثواب ملا پھر یہی گھون دوسرے نماز کا فدیہ دے اور محتاج بیہ  
 کرے تو دوسری نماز کا فدیہ اس فعل سے ادا ہوا پھر ایسی سے یہ گھون بیہ لنگے۔ اسی طرح برابر کرتا رہے  
 یہاں تک کہ سب نمازوں اور سب روزوں کی فدیات ادا ہو جاوین اور محتاج کو بھی برابر بہات کثیرہ کا ثواب  
 ہو گیا۔ السراجیدہ۔ واضح ہو کہ یہ بہت غنیمت مسئلہ ہو اور اس پر بہت اہتمام سے عمل کرنا چاہیے لیکن یہ احتیاط  
 ہے کہ ہر بار صرف دو پانی کلام نہ کہ میں نے دیے اور محتاج کے کہ میں نے تجھے بیہ کیے بلکہ دینا ولینا تحقیقی فعل  
 کے ساتھ ہو اگرچہ اس میں ہاتھوں کو ذرا تکلیف ہو مگر اسی فعل ہی پر ثواب غنیمت عظیم ہو۔ کیونکہ بیہ ہر دن فدیہ کے  
 ساتھ ہوگا۔ اور اعمال شریعہ میں صرف بات غیر ہر ماہ ہوتا ہو جبکہ فعل کو بھی پورا کرے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر آدمی  
 روز و نسیم کے طور پر کھاتا اور اولاد کو کھلاتا ہو اور نیت خیر نہیں رکھتا تو کچھ ثواب نہیں ہو اور اگر اللہ تعالیٰ  
 طرف دل متوجہ ہو اور نفس کو اندر سے دبا دے اور یہ نیت کرے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے انکی پرورش درشت  
 کرے تو بہت تو بھی حلو اور ولذائذ اسکے واسطے نعم البدل آخرت میں بھی ہو جاوین۔ ہاں یہ بے شک تجربہ ہوا  
 ایسی نیک نیت واسطے باوجود قدرت کے تن پروری نہیں کرنے میں لیکن کبھی ایسے نیک نیت کو بھی لذت و ذوق  
 کی ضرورت ہو کہ مکروری دلغ و غیو کے پیش آتی ہو تو دیکھو یہی لذت و ذوق غذا و کھانا ہو اور اللہ تعالیٰ  
 کو ثواب بھی عطا فرماتا ہو بخلاف بد باطن ن پروری کے جسکو آخرت کا بھین نہیں اور نہ سمجھ اپنے نفس و



آغاز و انجام سے غافل ہو۔ وہی طرح جملہ مذکورہ میں غولی نیت و فعل طاعت پر فیہ عطا فرمایا اور مذہب یہ قبول کیا کہ نیت خیر ایک ہی فعل میں ہوتی تو ایات کثیرہ ہوتی اور مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھا اور اس نے چند امور کی نیت کی۔ اگر دوسری نماز کا انتظار۔ ۲۔ اتنی دیر تک اعتکاف۔ ۳۔ ذکر خیر۔ ۴۔ کوئی قرآن پڑھنا یا حدیث تو اسکو پڑھاؤں گا۔ ۵۔ مسئلہ پچھنے واسلے کو بتلاؤں گا۔ ۶۔ مسجد آباد کرنا۔ ۷۔ مسجد میں مجلس آسنے واسلے کو مدعو کرنا۔ ۸۔ صاف کرنا۔ اگر ضرورت ہوگی۔ غرض کہ اللہ تعالیٰ اسکو جملہ نیات کا ثواب عطا فرما دیگا۔ اگرچہ اسکو پڑھانے و بتلانے وغیرہ کی نیت نہ ہو پختے اور جس فعل کی نیت ہو پختے اسکا دس گونہ ثواب ملے گا۔ ۹۔ حافظہ۔ واضح ہو کہ جسے بغیر ضرورت دلی حاجت کے بھٹکان میں اس غرض سے سہل لیا یا سفر کیا کہ رودہ ساقط کرے تو یہ مکروہ بخوبی ہوگا اگر یہ نیت ہو کہ ضرور سال میں متفرق طور پر قضاء کر دینگا تو خیر ورنہ عاصی ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیبات پر۔

**فصل ششم۔ حج میں۔** بیعتات سے بغیر احرام تہجد کرنے کا جملہ یہ ہو کہ مکہ کا قصد کرے بلکہ مکہستان بنی عامر وغیرہ کسی مقام خارج حرم کا قصد کرے تو احرام کی ضرورت نہیں اور پھر وہاں پہنچ کر اسکو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا اختیار ہو۔ الذخیرہ و قد ذکرناہ تے الحج۔

**فصل ششم۔ نکاح میں۔** ہندو نے زید پر نکاح کا دعویٰ کیا اور زید منکر ہو اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہندو گواہ قائم کرے ورنہ کبھی قسم نہیں ہو سکتی حالانکہ عورت کے گواہ نہیں ہیں اور وہ دیانت کی راہ سے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی۔ پس اسنے درخواست کی کہ قاضی اسکو حکم کرے کہ مجھے طلاق دیدے لیکن اگر شوہر طلاق دے تو نکاح کا سفر ہو جاوے پس جملہ یہ ہو قاضی اسکو حکم دے کہ کہے کہ اگر تیری زوجہ ہر زمین نے مجھے بائن طلاق دی۔ قالہ الشیخ علی البردوسی۔ المنتصرہ۔ اور اگر مرد عی و عورت منکر ہو دین قاضی نے قبول کیا اس عورت سے قسم چاہی تو عورت کے لیے جملہ یہ ہو کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو بعد اسکے قسم بیغائہ ہو حتیٰ کہ بعد اسکے اگر یہ عورت صحیح طور پر اول کے لیے نکاح کا اقرار کرے تو قبول نہیں ہوتا تو قسم سے انکار کرنا ضمنی اقرار بدرجہ اولیٰ قبول نہوگا۔ (مسئلہ) عورت یا مرد ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا ایسا فعل سرزد ہوا جو کلمات کفر میں شمار ہو اور دوسرا اس سے پاک ہو حتیٰ کہ نکاح ٹوٹ جائے کا حکم یا شبہ ہو اور اس کے بعد توبہ واستغفار کے نکاح کو نئے سرے سے باندھنا جائز لیکن مہر جدید لازم آتا ہے تو کیا صورت ہو کہ بدعت و خلاف دوسرے مہر لازم نہ آوے۔ جواب یہ جملہ یہ کہ بدون بیان مہر کے نکاح کی تجدید کرے و بدعت کوئی مہر دیگر لازم نہوگا۔ (مسئلہ) زید کے غلام نے درخواست کی کہ مجھے زوجہ باندی یا آزادہ یا دوسرا ورزیدہ کو خطر ہو کہ شاید یہ اسکے وہ کار متعلقہ میں سستی کرے گا یا بعد اسکے اگر فرخت کی ضرورت ہو تو کوئی اسکو نہیں خریدے گا پس جملہ یہ ہو کہ کہے کہ میں نے یہ باندی یا یہ آزادہ اس شرط سے تیرے نکاح میں دی کہ مجھے اسکی طلاق کا اختیار ہو جب حاجت طلاق دیدن اور غلام نے قبول کیا تو سلی مختار ہو جائیگا کہ جب چاہے اسکی زوجہ کو طلاق دے سکے۔ اور اسی سے نکلا کہ اگر عورت کو فوت ہو کہ بعد نکاح کے یہ شوہر اسکو لفقہ نہیں دیگا یا کہین غائب ہو جائیگا اسکے اور خطرناک کا فوت ہو تو عورت اسکے ساتھ قبول نکاح میں شرط کرے کہ میں نے اس شرط سے قبول کیا کہ وہ خطرناک پیش ہونے کے وقت جب کبھی اور جتنی مرتبہ پیش آوے ہر بار ہمیشہ مجھے اختیار ہو کہ میں اپنے محلہ کے چار مسلمانوں کو گواہ کر کے اپنے آپ کو طلاق دیدن۔ غرض کہ جن امور سے فوت ہو اسکے دفعہ پر احرام اٹانے اختیار میں لے لے اور ہر بار ہمیشہ کہ لے پس جب شوہر نے یہ امر قبول کیا تو ایسی حالت میں طلاق اسکا



عورت کے اختیار میں رہتی ہو جائیگا۔ یہ مسئلہ اس زمانہ میں نہایت ضروری ہے کیونکہ اکثر لوگ اپنی زوجات کو  
 چھوڑ کر مفقود ہو جاتے ہیں حالانکہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہو اور نہ کوئی جیلہ ہو اور نہ اسلامی عدل کے طریقہ پر اسکو  
 بیت المال سے مل سکتا ہو اور نہ قاضی ہو جو شرعی طور پر بلایت حکم کر سکے اور جو کہ مفقود نے طلاق نہیں دی تو یہ  
 شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہو اور مذہب حنفیہ میں سجاد - ۴۰ - یا - ۱۲۰ - برس وغیرہ ہو حالانکہ عورت کو چھ مہینہ دیا  
 سے بسر کرنا سزاوارت ہے لہذا ضرورت کے وقت علماء رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا کہ مذہب امام مالک رحمہ اللہ چار برس کے  
 نسخ نکاح ہو سکتا ہو حالانکہ اسمین اکثر مقلدین حنفیہ کو تردد ہو تا ہے علاوہ برین چار برس تک بھی دشواری و پریشانی  
 کا ہر حال ہے کہ مذہب حنفیہ کے موافق برابر نکاح ہی اس شرط پر کیا جادے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ و پیشے کے  
 مفقود ہو تو عورت کو امر طلاق کا خود اختیار ہو پس جب شوہر نے قبول کیا تو بلا تردد جب کبھی ایسا واقعہ ہو تو عورت  
 خود اپنے آپ کو خلاص کر کے دوسرا نکاح کر سکتی ہو اور دوسرا نکاح شعرا برابر اختیار ہو اور بغیر نکاح کے رسوائی  
 و ذلت و دشواری کے ساتھ عذاب قبر و عذاب النار ہو۔ لہذا باتدقاسے و اسال اللہ تعالیٰ العافیۃ - م - (مسئلہ)  
 عورت نے ایک مرد سے بیع نکاح کیا اور وعدہ کیا کہ میرے شہر سے پورے بیس نہ لیا جاوے مگر فون کیا کہ شاید وعدہ وفا  
 نہ کرے اور باہر لیا جاوے تو حیلہ یہ کہ شوہر سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رہے تو میں لے ہزار درم  
 پر شرط نکاح قبول کیا اور اگر باہر لیا جاوے تو میرے واسطے میرا پورا مہر مثل ہو اور شوہر اس کے مہر مثل کی نسبت گواہوں  
 کے سامنے اقرار کرے کہ اس عورت کا مہر مثل دس ہزار درم ہے۔ غرض کہ اس قدر کثیر مہر مثل کا اقرار کرے جو شوہر  
 کے اوپر گران و دشوار معلوم ہو۔ اس جیلہ سے جب وہ باہر لیا جاوے تو عورت اس سے پہلے مہر مثل اقراری  
 کا مطالبہ کر سکتی ہے پس اس فون سے نہیں لیا جائیگا۔ شیخ ابو علی نفیج فرماتے تھے کہ یہ اس وقت کہ اقراری مہر مثل  
 اس قدر ہونا ضروری ہے کہ قتل ہو ورنہ باطل ہوگا۔ پھر بھی یہ جیلہ ان علماء رحمہ اللہ کے نزدیک ہوگا جو شرط دوم جائز کہتے ہیں  
 الحیلہ البسوط۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دیار میں عرف ہو گیا کہ مہر فی الحال ادا نہیں کرتے مگر پس احتیاطاً یہ شرط  
 کرے کہ اگر باہر لیا جاوے تو اس قدر مہر مثل فی الحال ادا کرے۔ اور واضح ہو کہ نکاح کے وقوع سے پہلے لازم ہے  
 کہ شوہر سے مجمع گواہوں کے سامنے اقرار لیا جادے کہ اس عورت کا مہر مثل اس قدر ہے پھر شرط یہ مذکور کے ساتھ  
 ریجاب و قبول کرے ورنہ بعد ایجاب و قبول کے شاید شوہر اقرار کرے - م - پھر واضح ہو کہ اگر شوہر نے باہر جانا  
 چاہا اور اقراری مہر مثل دیا تو پانچ ماہ سے عورت کو حنفی مہر مثل سے لانا حلال نہیں ہے۔ یہ سب اس وقت  
 نکاح ہی میں اپنی احتیاط کرے۔ اور اگر نکاح بغیر شرط مذکور ہو گیا پھر عورت کو فون ہوا کہ شوہر اسکو باہر لیا جائیگا تو  
 اسکا حیلہ یہ ہے کہ اپنے والد یا فرزند بالغ وغیرہ کے لیے جسپر اعتماد ہو فرضہ کثیر کا اقرار کر دے اور اسپر گواہ کرے کہ تم لوگ  
 گواہ رہو کہ مجھ اس شخص کا اس قدر فرضہ ادا دلی یہ کہ مقررہ اس عورت کے ہاتھ ایک رومال مثلاً اس قدر مال کثیر کے  
 عوض فروخت کرے جسکا وہ اقرار کرتی ہو تاکہ اگر شوہر اس سے قسم چاہے کہ میرا سپر یہ فرضہ عودہ قسم کھائے کہ میر  
 مال کے دام ہیں۔ جب عورت نے ایسا کیا پھر شوہر نے جاکر اسکو پورے جادے تو قبول ہو ورنہ صرف حق فرضہ  
 کو اختیار ہو کہ اس عورت کو یہ کہ باہر جانے سے مانع ہو یا تنگ کہ اسکا فرضہ ادا کرے لیکن امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک  
 سوائے بالغ کے مقررہ نہیں روک سکتا ہو لہذا ایسا جیلہ جسبب کا اتفاق ہو یہ ہو کہ عورت مذکورہ صرف اقراری عورت  
 نہ کرے بلکہ جسپر اعتماد ہو مانند باپ و بھائی وغیرہ کے اس سے کوئی خفیہ چیز جو فرض اس قدر گران شن کے خریدے  
 یا اسکے واسطے گران فرض کی کفالت کرے اگر وہ وہ دن کے بغیر حکم ہو تو ایسی صورت میں بالغ و کفول کہ کو بالاتفاق



اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار تو بیانشک کہ اسکا فرض نہ یا مال کفالت ادا کرے۔ اسی طرح اگر  
 نے کفالت کا اقرار کیا تو بھی کفول نہ بالاتفاق رد کر سکتا ہے پس اسکے باب و بھائی وغیرہ معتد علیہ کو جو بائیں یا کفالت  
 بنایا گیا ہے اسوجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور حاصل یہ کہ جہان اسنے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے وہ ان  
 اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا۔ یعنی شوہر کے واسطے بھی لہجائے کا اختیار نہیں رہیگا۔ المیوط۔ زید نے کہا  
 عورت سے نکاح کی درخواست کی اور عورت کو یہ امر گوارا نہیں کہ میرے اقارب اولیاء اس سے واقف ہوں  
 تو جیلہ یہ کہ عورت اپنی تہذیب کا کام بھی زید کے سپرد کرے پس جب زید نے اپنے دوستوں کے سامنے اپنی مرضی  
 سے اصالہ اور عورت کی طرف سے وکالہ ابجا قبول کر لیا تو یہ نکاح جائز ہوا۔ (مسئلہ) زید کو یہ امر گوارا  
 نہیں کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کرے جس سے نکاح کرتا ہے تو جیلہ یہ کہ ہر پر اتفاق کرے  
 اسکو حساب مہر میں کچھ مال دے یا موافقت ہو اور عورت نکاح کا کام اسی کے سپرد کر دے پھر زید نکاح کر لیا  
 سے کہے کہ میں نے ایک عورت سے منگنی کی اور اسقدر مہر پر وفاق کیا اور اسنے امر نکاح مجھے سپرد کیا پس میں  
 نکو گواہ کرتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جسے اسقدر مہر پر اتفاق کر کے امر نکاح میرے سپرد کیا ہے اپنے نکاح  
 میں لیا تو نکاح معتد ہو جائیگا جبکہ شوہر اسکا کفو ہو۔ یہ امام خضات رحم نے حیل میں بیان کیا ہے اور مشائخ علیہ  
 وغیرہ نے کام کیا کہ اسقدر بیان سے عورت مذکورہ گواہوں کے نزدیک معتد نہ بنیں ہوں۔ شمس الائمہ حلال  
 نے کہا کہ امام خضات رحم خزائنہ علم اور ایسے علماء سے ہر جکی اقتدار جائز ہے۔ الذخیرہ۔ (مسئلہ) زید کو  
 دو بھائیوں نے ہندہ و کریمہ دو بہنوں سے اسطرح کہ زید نے ہندہ سے اور کریمہ سے نکاح کیا لیکن  
 غلطی سے ایسے کے پاس کریمہ اور کریمہ کے پاس ہندہ بھی گئی پس رات کی زفاف کے بعد صبح کو معلوم ہوا کہ غلطی  
 واقع ہوئی ہے تو سفیان الثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے واقعہ میں حکم دیا کہ مرد و  
 کفندہ پر مہر اور ہر عورت پر عدت ہے اور بعد عدت کے ہر عورت سے اسکا شوہر دخول کرے مگر یہ واقعہ کو ف  
 کے بعض شرطیں مندرجہ ذیل ہوا تھا پس ابو حنیفہ رحم نے جو اسوقت جواؤن میں گئے جلتے تھے فرمایا کہ ہر بھائی کے  
 دل میں بعد کہ یہ خیال رہیگا کہ میری عورت سے میرے بھائی نے طلاق کی ہے لہذا فوراً یہ اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی  
 منکرہ کو طلاق دیسے اور چونکہ یہ طلاق قبل الدفول ہے تو عورت پر عدت واجب نہوگی پھر جس بھائی نے جس  
 عورت کے ساتھ دخول کیا تھا اسی سے اسکا نکاح کر دیا اور اسکو مجلس کے علماء رحم نے پسند کیا۔ اور یہ بخلاف  
 ابی حنیفہ رحم ہے۔ کما فی المبیوط۔

فصل ہفتم۔ طلاق میں۔ عورت کو تین طلاقیں دین اور حلالہ فرض ہوا پھر شوہر اول نے چاہا کہ بعد حلال  
 کے اسکے ساتھ نکاح کرے اور عورت بھی راضی ہے لیکن فوت کر لی ہے جس شوہر سے نکاح کرے شاید وہ طلاق  
 نہ دے تو ایسے شخص سے نکاح کر لے۔ نکاح سے پہلے کہ جب میں نے تجھے نکاح کیا اور ایک بار طلاق کر لی  
 تو تجھے تین طلاق یا ایک طلاق بابت ہے پس بعد طلاق کے پھر طلاق بابت واقع ہو جائیگی۔ جیلہ دیگر۔ یہ کہ عورت  
 اس مرد سے کہ میں نے تجھے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر طلاق میرے اختیار میں ہے جب کبھی چاہوں گی طلاق  
 دوں گی تو بھی مقصود حاصل ہو جائیگا۔ (مسئلہ) عورت کو حلالہ کرانے میں جاہل عورتیں و مرد عیب لگاتے ہیں  
 خصوصاً اس دیار کفرستان کے مشابہ جمالت میں یہ بہت شائع ہے حتیٰ کہ بہت سے مطلقہ نکاح جدید کے  
 عمر بھر اسی طرح حرام میں مبتلا رہتی ہیں لکن اب میں امام خضات رحم سے اسکا جیلہ اسطرح مذکور ہے کہ عورت اپنے



مستند علیہ کہ مال بہہ کرے جس سے وہ ایک غلام جو بلوغ کے قریب اور عورت سے جماع پر قادر ہو خرید کر لے  
 پس یہ اسکا غلام ہوا پھر عورت اس غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے رو برو اس غلام سے نکاح  
 کرے اور بعد جماع کے مولیٰ یہ غلام اسی عورت کو ہبہ کرے تو قبضہ ہوتے ہی نکاح ٹوٹ جائیگا پس شوہر اول  
 سے نکاح صحیح کرے پھر اس غلام کو کسی اور ملک میں بھیج دے جہاں فروخت کر دیا جاوے تو اس عورت کا پردہ  
 مخفی رہیگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس ملک میں یہ حیلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ غلام کی خرید و فروخت منع ہے۔ پس  
 میرے نزدیک حیلہ یہ ہے کہ عورت مع اپنے مستند علیہ محارم کے اجنبی شہر میں ہو چکر کسی مرد صلح سے جو شرعی مسائل  
 سے فی الجملہ واقف ہو بشرط حیلہ خلاص کے نکاح کر کے اپنے آپ کو طلاق دیکر واپس آوے اور بعد عدت کے نکاح  
 کرے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت سے کہا کہ و اللہ کل تجھے طلاق دے گا۔ پھر نادم ہوا اور چاہا  
 کہ قسم بھی جھوٹ نہو۔ حیلہ یہ کہ زوجہ کو کہے کہ تیرا ان شاء اللہ تعالیٰ طلاق ہے۔ یا کہ کہ میں نے تجھے ہزار درہم  
 پر طلاق دی اور عورت اسکو قبول کرے تو طلاق واقع نہوگی اور قسم میں بھی جھوٹا نہوگا۔ لیکن ہمارے مشائخ  
 نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں وہ قسم میں سچا نہوگا۔ الذخیرہ۔ اقول شاید اسوجہ سے کہ قسم سے ایقاع مقصود سخا  
 اور یہاں طلاق ہی واقع نہوئی۔ اور میرے نزدیک طلاق کی قسم میں موافق ظاہر الروایہ کے حیلہ یہ ہے کہ ایک طلاق  
 رجعی دیدے پھر رجوع کرے لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ نہیں ہو سکتا ہے اور چونکہ طلاق ایک فعل مخصوص  
 ہے تو قسم کا کفارہ دیدے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ و اللہ یہ چیز فروخت کر دے گا پھر کم  
 بطور بیع کا سد فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا تو قسم پوری ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید بیان ایقاع بیع سے  
 سچا ہو گیا۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے آج تجھے تین طلاقیں نہ دیں  
 تو تجھے تین طلاقیں ہیں۔ پھر جہالت کا غصہ فرو ہو اور نادم ہو کہ اگر طلاقیں نہیں دیتا ہ تو بھی  
 تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ حیلہ یہ ہے کہ عورت کو ایک لاکھ درہم پر تین طلاقیں دے اور عورت قبول نہ کرے  
 پس قسم پوری ہوگئی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (مسئلہ) مرد نے زوجہ کو تین طلاقیں دیں پھر منکر ہو گیا حالانکہ  
 عورت اگر اس کے ساتھ رہے تو حرام کار ہوگی۔ حیلہ یہ ہے کہ عورت کو کسی اجنبی مکان میں بجا کر چھپا دیا جاوے  
 جہاں اسکا شوہر بھی جاتا ہو پھر اس مرد سے کہا جاوے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے اور وہ انکار  
 کر گیا پھر کہا جاوے کہ اچھا قسم تو کھاؤ کہ اس مکان میں جو کوئی میری منکوحہ ہو اس پر تین طلاقیں ہیں پس جب  
 وہ قسم کھا جاوے تو یہ عورت ظاہر ہو جاوے پس اسکی طلاقیں ظاہر ہو جائیں گی۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ  
 اگر میں اپنے باپ سے کلام کروں تو میری زوجہ کو تین طلاقیں ہیں۔ حیلہ یہ ہے کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے  
 اور جب اسکی عدت گزر جاوے تو باپ سے کلام کرے اور اسوقت جزا رانل ہوگی تو لغو ہو جائیگی کیونکہ آیت  
 کوئی زوجہ نہیں ہے۔ پھر اس عورت سے جدید نکاح کر لے۔ السراجیہ۔

فصل ہشتم۔ خلع میں۔ شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اگر تو نے خلع مانگا اگر میں نے تجھے خلع نہ دیا اور زوجہ نے  
 قسم کھائی کہ میری سب ملک آزاد ہیں اگر میں نے آج رات ہونے سے پہلے تجھے خلع نہ مانگا۔ بعد اسکے دونوں بلدیان ہو کر  
 و خلعہ کے پاس آئے اور اپنا حال بیان کیا پس امام نے فرمایا کہ تو اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کر پس عورت نے  
 کہا کہ میں نے اسکو شوہر کا ارشاد کیا کہ تو اسکو اس شرط پر خلع دے کہ یہ تجھے ایک لاکھ درہم دے پس سنو یہ کیا پھر  
 آپ نے زوجہ کو ارشاد فرمایا کہ تو کہہ کہ میں قبول نہیں کرتی ہوں پس اسنے کہا کہ میں نہیں قبول کرتی ہوں تو آپ نے







احکام کو خلاف شرع و قانون ظلم جانتا ہے اور ہر امر میں اطاعت کو معصیت سمجھتا ہے تو حیلہ یہ کہ بادشاہ کا لفظ تنبیہ پر لگے اور بروقت قسم کے اسی کی جانب اشارہ کرے تو حاشا نہوگا۔ السراجیہ۔

**فصل دہم۔ وقف۔** امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر وقف لازم ہو جانے کا حیلہ یہ کہ کسی حاکم کا حکم لاحق کر دیا جائے۔

**فصل یازدہم۔ شرکت۔** ایک کے پاس ہزار درم ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار درم ہیں اور دونوں نے شرکت کی تو ہر ایک کے واسطے نفع بقدر حصہ اس المال کے ہوگا اور اگر چاہیں کہ نفع نصف نفع ہو تو حیلہ یہ کہ زائد ہزار درم کا مالک اس میں سے نصف دوسرے کو فرخہ دیدے۔ (مسئلہ) دو شرکتیوں میں سے حاضر نے شرکت توڑنی چاہی در حالیکہ دوسرا غائب ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور حیلہ یہ کہ حاضر اپنا اپنی یا خط بنام غائب بھیجے یا شرکت توڑنے کا وکیل بھیجے۔ خمس الاثم بر خسی نے کہا کہ یہی حیلہ ہر عقد میں جو لازم نہیں ہوتا۔ وکیل کو معزول کرنا اور بغایت فسخ کرنا۔ المحیط۔

**فصل دوازدہم۔ خرید و فروخت میں۔** ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور فروخت ہوا کہ شاید بائع نے اس میں کوئی بات ایسی کی ہو جس سے یہ مکان پر سے قبضہ سے استحقاق میں لے لیا جاوے پس مشتری نے اسکی مضبوطی کے لیے چاہا کہ ایسا حیلہ نکالے کہ مشتری پر شن کا دو چند لازم آوے اگر استحقاق میں لیا جاوے تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری اس بائع کے ہاتھ سو روپیہ کو ایک کپڑا جو ایک درم قیمت کا ہے فروخت کرے پھر بوض ان سو روپیہ کے نقد بگو سو روپیہ کے یہ مکان خریدے حتیٰ کہ اگر بائع مکان نے کوئی حرکت کی ہو تو استحقاق کے وقت اس پر درم لازم آوے گا اور یہ مشتری مکان کو مٹا لے گا۔ (حیلہ بطریق دیگر) یہ کہ مکان کا خریدار بائع کے ہاتھ ہزار درم کا درم بوض دو ہزار درم کے فروخت کرے پھر دو ہزار درم کے عوض میں اس سے یہ مکان خریدے حالانکہ مکان کی قیمت ہزار درم ہے پھر بعد قبضہ کے بائع مکان کے دو ہزار درم مشتری پر ہیں اور مشتری کے دو ہزار درم بذمہ بائع ہیں پس باہم مقاصد کر لین پھر اگر مکان مذکور میں استحقاق ثبوت ہوا تو مشتری اپنے بائع سے دو ہزار درم واپس لے سکتا ہے۔

**فصل سیزدہم۔ مہر میں۔** ایک عورت نے چاہا کہ اگر وہ حالت نفاس میں مہر جاوے تو اس کے شوہر کو کہہ دے کہ اگر اس کا رنج رہے تو عود کرے۔ حیثہ یہ کہ اس سے کپڑا وغیرہ بوض مہر کے خریدے اور اسکو نہ دیکھے پھر اگر مہرے قریب لازم ہو گئی اور مہر ساقط ہوا اور اگر رنج رہی تو اس کپڑے کو دیکھ کر حکم خیار ردینہ واپس کرے پس مہر عود کرے گا۔ (مسئلہ) عورت سے کہا کہ اگر تو نے آج مجھے مہر معاف کیا تو تجھے تین طلاق ہیں اور اس کے باپ نے کہا کہ اگر تو نے معاف کیا تو تیرا مان کو تین طلاق ہیں۔ حیلہ یہ کہ شوہر سے بوض مہر کے ایک چیز مد مال میں لے لے ہو تو خریدے اور جب یہ دن گزر جاوے تو دیکھ کر واپس کرے۔

**فصل چہار دہم۔ طلب معاملہ۔** زید نے بکر سے ہزار درم قرض مانگے اور اسکو خیال ہوا کہ میری تجارت میں اس سے سود نہ نفع ہوا۔ حیلہ یہ ہے کہ زید بکر سے سود کم کو بکر سے ایک چیز خریدے بعد ایک سال کے پھر اس چیز میں خفیف نقصان کر کے بکر کے ہاتھ تو سود کم کو نقد فروخت کرے تو نقصان کرنے سے اسکو جائز رکھا جائے کہ ثریبی جوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم دام پر بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ علاوہ چہ کے نزدیک جائز ہے تو ایک خفیف نقصان کے مقابلہ میں سود کم قرار دیکر حاکم دیکھ دیا۔ حیلہ دیگر یہ ہے کہ زید یہ چیز کسی مستعمل علیہ یا پس بیٹے وغیرہ کو بیہ کرے اور وہ بکر کے ہاتھ تو سود کم کو فروخت کر کے بکر سے



وصول کرے وہ دیکھ کر دے۔ الحفظ۔

**فصل پانزدہم۔ رہن میں۔** (مسئلہ) اگر دیدنے چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین مشترک غیر قسم بکر کے پاس نبوض ہزار درہم کے رہن کرے حالانکہ یہ باطل ہے۔ قید یہ ہے کہ بکر کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض نصف مکان یا نصف زمین دینا کہے اس شرط پر کہ مشتری کو اس میں رزق تک خیار ہے پھر وہ زمین روز کے اندر بعد قبضہ کے بیع فسخ کرے۔ پس بعد فسخ کے مقبوضہ اس کے قبضہ میں اسی فن کے عوض مجبوس رہی حتیٰ کہ اگر تلف ہو تو نبوض فن کے تلف ہوگی اور اگر اس میں عیب آوے تو فن میں سے اسی قدر ساقط ہوگا۔ (قائدہ) یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مشتری کے خیار شرط میں بعد فسخ کے بیع مشتری کے پاس نبوض فن کے مجبوس ہوتی ہے نہ نبوض قیمت کے اور یہی امام محمد رحمہ نے جامع کے باب القبض وغیرہ میں ذکر کیا ہے اور اگر یائع کے واسطے خیار شرط ہو تو بیع فسخ ہونے کے بعد بیع مشتری کے قبضہ میں نبوض قیمت کے مجبوس ہوتی ہے جیسے فسخ سے پہلے تھی اور خیار ردیت کے وہ ایسی میں یا خیار حب کے وہ ایسی حکم قاضی میں فن کے عوض مجبوس۔ (مسئلہ) دیدنے بکر سے مکان یا زمین رہن لی اور چاہا کہ مرہون سے انتقل حاصل کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ چلے یہ ہے کہ باہمی قبضہ کے بعد مرہون اس سے انتقل کی اجازت ہے یعنی عاریت لے حالانکہ عاریت لینے سے رہن کا حکم نہیں ٹٹا ہے پس جب بکر نے عاریت دی تو نفع اٹھانا حلال ہے لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر تلف ہو یا نقصان آوے تو مرہون سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ جب انتقل سے فراغت کرے تو وہ رہن ہو جائیگی۔

**فصل شانزدہم۔ مزارعت۔** امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہو جانے کے واسطے چلے یہ ہے کہ ایسے قاضی کے پاس مرہونہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہے بلکہ صحیح قول میں اگر دونوں نے حکم مقرر کیا اور اسے حکم دیدے تو جائز ہے اس واسطے کہ مزارعت کا جواز عہدہ فیہ ہے۔

**فصل ہفتم۔ افعال مریض۔** یعنی جو مرض الموت میں ہو۔ مریض پر بعض وارثوں کا قرضہ ہے اور ہمسایہ اصحاب کے نزدیک اگر مریض نے اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ جملہ اجماعی یہ ہے کہ مریض مذکور کسی اجنبی کے واسطے اس قدر قرضہ کا اقرار کرے جس پر دونوں کو اعتماد ہو پس اجنبی مذکور وصول کرے قرض خواہ وارث کو دیدے۔ اگر اجنبی نے کہا کہ شاید وارثوں نے قاضی کے سامنے مجھے قسم دلائی کہ میرا مریض پر اس قدر قرضہ ہے زمین کیونکر قسم کھاؤ گا یعنی وارث لوگ اس خیال سے ضرور قسم لینگے کہ شاید اس نے قرضہ مذکورہ میں سے کچھ وصول کیا ہو یا کچھ معاف کر دیا ہو تو قسم لیجاوے تاکہ مال محفوظ رہے یا میت نے وصیت کے طور پر قرضہ کے برابر یہ من تہائی سے زائد اقرار کر دیا ہو تو ایسی حالت میں اجنبی کیونکر قسم کھا سکتا ہے تو چلے یہ ہے کہ مریض اس اجنبی کو حکم کرے کہ وہ وارث کے ہاتھ اپنے اعیان مال میں سے کوئی مال نبوض اس قرضہ کے جو وارث کا مریض پر آتا ہے فروخت کرے تو جب وارث نے اس میں بیع پر قبضہ کیا تو وارث کا جو قرضہ مریض پر تھا وہ اجنبی کے واسطے ہو جائیگا۔ قال المتحج۔ پھر ادلی یہ کہ وارث اس مال میں کو نہ دیکھے یہاں تک کہ اجنبی مذکور یہ قرضہ وصول کرے بعد اس کے وارث مذکور یہ چیز دیکھ کر واپس کرے تو اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کرے گا۔ اور واضح ہو کہ مریض میں یہ امر مذکور نہیں کہ قاضی ان قرضہ خواہوں سے قسم لے گا جن کے واسطے مریض نے اقرار کیا ہے اور امام خضات رحمہ نے افادہ فرمایا کہ قاضی یہ شرط واجب ہے کہ وہ ان قرضہ خواہوں سے قسم لے اگرچہ درخت طالع نہ کریں۔ اگر اجنبی نے اپنا مال میں فروخت کر دیا منظور کیا تو وارث خود اپنا کوئی مال میں اسکو یہ کر دے تاکہ بعد قبضہ کے وہ وارث کے ہاتھ نبوض اس قرضہ کے



جو میت پر ہر فروخت کرے۔ چلکہ دیگر یہ کہ وارث اپنے کسی مال میں کو جسکی قیمت اسی قدر ہو بقدر قرضہ ہر مریض کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ گواہوں کے سامنے وارث مذکور کا قرضہ میت پر ثبوت ہو جاوے۔ پھر مریض مذکور یہ چیز کسی مستعد علیہ کو خفیہ بیہ کرے پھر مستعد علیہ یہ چیز اس وارث کو بیہ کر دے۔ علماء رحمہ نے کہا کہ لفظ ہر یہ جملہ خوب لیکن باطن میں یہ کیفیت ہر کہ میت پر ایک قرضہ واجب تھا اور اب اس خرید سے دوسرا قرضہ واجب ہوا حالانکہ وارث مذکور نے ایک قرضہ وصول کیا اور جب تک ترکہ پر قرضہ ہو تو وارثوں میں سے کسی کو تصرف حلال نہیں ہو سترجمہ کہنا ہر کہ اسکا دفعہ تو آسان ہر کہ وارث قرضہ اول کو معاف کر دے علاوہ ازین جب وارثوں کو قرضہ مخفی کا حال ہی معلوم نہیں ہر تو ان کے حق میں حالت کی نفی نہیں ہوتی ہر ورنہ کسی وارث کو کبھی اپنے مورث کا ترکہ حلال نہ ہو۔ بھت اس احتمال کے کہ شاید میت کے مال سے مخفی حق قرضہ یا عصب وغیرہ شعلق ہو جو معلوم نہیں ہر۔ ہات یہ امر اس وارث پر لازم ہر کہ غور کرے اس واسطے کہ اسکو معلوم ہر کہ میت سے ادائیگی ممکن نہیں ہر۔ فافہم۔ م۔ جملہ دیگر یہ ہر کہ امام شافعی وغیرہ علماء رحمہ کے نزدیک مریض کا اقرار قرضہ واسطے وارث کے جائز ہر تو چاہیے کہ ایسے قاضی کے سامنے مرافعہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہر پس وہ حکم دیدے تو بالاتفاق مریض کا اقرار صحیح ہو جائیگا قال المترجم۔ یہ دلیل ہر کہ اختیارات قضاہ بدون تقلید کے مجزہ ہیں لیکن متاخرین نے سلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط صحیح رکھی اور بھید یہ ہر کہ اصل میں فیصلہ قضاہ بذمہ سلطان ہر اور وہ قاضی کو اپنی طرف سے نائب کر رہا ہر پس ولایت اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہر لیکن سلطان کو عامہ مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کی ولایت ہر پس وہ شرع کی طرف سے نائب ہر اسی وجہ سے اسکا فیصلہ قضاہ جو قطعاً خلاف شرع ہو باطل ہر اور مجتہدات میں کسی جانب قطع نہیں ہوتا اور حکم دینا واجب تو جس حکم پر قضاہ نافذ کرے وہی لازم ہو جاتی ہر۔ فاحفظہ۔ م۔ ایک شخص نے اپنی دختر صغیرہ کے واسطے اسکے نکاح کے حق میں زیورہ اسباب جہیز وغیرہ کر دیا اور ہنوز اس پر گواہ نہیں کیے تھے کہ وہ بیارہ ہوا کہ آخر اسی مرض میں مر جائیگا اور اسکو فوت ہوا کہ بعد سے ورثہ دیگر اسکو نہیں دینگے۔ تو جملہ یہ ہر کہ یہ زیورہ اسباب کسی مرد مستعد علیہ کو دہی کر کے خفیہ دیدے اور آگاہ کرے کہ اسکو محفوظ رکھے اور یہ سیری ظلمہ دختر کا مال ہر جب وہ بالغہ ہو تو اسکو سپرد کرے۔ لیکن یہ جملہ صرف مال منقولات میں ہوا اور رہا گھر و باغ و زمین جو غیر منقولہ و معروف ہر تو اسکا جملہ یہ ہر کہ کسی اجنبی مستعد علیہ کو خفیہ مال دے بقدر اس عقار کی قیمت ہر پس اجنبی مذکور گواہوں کے سامنے یہ عقار مریض سے مثل قیمت پر خریدے لیکن یہ نام نہ کرے کہ اسکو مریض کی دختر فلانہ کے واسطے خریدتا ہوں اور نہ مریض بیع میں یہ لفظ کہے بلکہ مطلق طریقہ فروخت کرین پھر جب وہ بالغہ ہو تو اسکو دیدے۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے متنازع نے اجنبی کے واسطے اس فعل کو حلال نہیں جانا کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہر۔ لیکن امام حضرات رحمہ نے زیورہ اسباب کی صورت میں اشارہ کیا کہ اجنبی کو حلال ہر۔

فصل ہشتم۔ تفرقات۔ دیدنے چاہا کہ سیری فوت شدہ نازدن کے عوض میں اسقدر صدقہ دیا جاوے لیکن فوت ہوا کہ ورنہ اسکو نافذ کریں۔ تو جملہ یہ ہر کہ ناجنی حیات و صحت کی حالت میں کسی مرد ثقیل صلح کے ہاتھ ابھی اٹاک میں سے کئی چیز فروخت کرے اور سپرد کر دے پھر اسکے فن سے بری کرے پھر اجنبی اسکے وفات کے بعد اسکو فروخت کرے۔ اسکے حکم کے موافق خیرات کرے تو یہ ان شاء اللہ تعالیٰ جائز ہوگا۔ پھر اگر اسکو اجنبی کی طرف سے بھی فوت ہو کہ شاید وہ ایسا نہ کرے تو جملہ یہ ہر کہ اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو بغرض کپڑے میں لپیٹی ہوئی چیز کے جبین کچھ







کی نماز میں خلل پیدا کرنا یا جس سے ملاقات کر لے میں اوقات میں خلل ہوگا کچھ ملاقات لازمی نہیں ہیں۔ اور مستعار چیز دینا شرع میں مندوب ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ یسئو الماعون۔ کی یہی تفسیر آئی کہ برتاؤ کی چیز مانگے نہیں دیتا ہے لیکن یہ جمعی کہ اپنی ضروریات میں حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

## کتاب الفرائض

یہ کتاب فرائض یعنی تبرکات و حقوق کے بیان میں ہے۔

اس علم کی فضیلت میں اور تائیدِ تعلیم و تعلیم میں احادیث ہیں مانند حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو کہ وہ نصف علم ہیں۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی والحاکم۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھادو کہ میں مرد مقبوض ہوں۔ رواہ احمد والنسائی والحاکم۔ حدیث افرغیہ زید یعنی تم میں زید بن ثابت سب سے زیادہ فرائض جانتے والا ہے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اس علم سے ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق بذریعہ حساب و اصول کے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس میں ارکان ہیں مورث و مال و مال و وارث بشرطیکہ مورث مرے اور وارث درحقیقت زندہ ہو یا محل کے مانند تقدیراً ہو اور وجہ میراث معلوم ہو اور بعض سوائے میراث نہیں ملتی ہے چنانچہ بیان آدیکا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واضح ہو کہ لغت میں فرض ذہب و قفلی دلیل سے ثبوت ہوا اور اس کتاب فقہ کو فرائض اس واسطے کہتے ہیں کہ غالب اس میں وہ سهام ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مفلوج بسین بدلیل قطعی ثابت ہیں پس معنی لغوی و شرعی دونوں کو شامل ہے۔ الاختیار۔ اور لغت میں ارث بمعنی بقاء ہے اور شرع میں ایک کا مال دوسرے کی طرف بطور خلافت منتقل ہونا ارث ہے۔ خزائن المفتین۔ حقوق بہان پانچ ہیں۔ ۱۔ میت کے واسطے اور وہ تجزیر و تکفین ہے۔ ۲۔ میت کے دوسرے مال وہ قرضہ مطلق ہے۔ ۳۔ ذمہ نہیں اور وہ کسی مال میں سے متعلق ہو۔ ۴۔ جیسے میت نے کوئی مال رہن کیا جس سے مرہن کا حق متعلق ہو یا اسکے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے دلی جہالت کا حق متعلق ہو تو یہ حق نسبت حق میت یعنی تجزیر کے مقدم ہے۔ خزائن المفتین جیسے ماذون مدیون و بیع مجبوس نشن یعنی میت کی خرید و بیع ہو جائے جیسو بائع نے من کے عوض رک لیا اور لفظ دستا جہاں ہو۔ ۴۔ میت کے لیے یا میت پر نہیں پس اگر وہ غنی یا میت ہو تو وصیت ہے اور یہی جہاں ہے۔ ۵۔ غیر اختیاری میت اور وہ میراث ہے۔ ۶۔ اور اصح یہ کہ ارث کا تعلق بحد موت مورث کے ہونا ہے۔ شرح الوہابیہ۔ حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف جاری حقوق متعلق ہونے ہیں تجزیر و تکفین۔ اور۔ قرضہ و وصیت و میراث۔ پس اول اسکی تجزیر و تکفین کی جاوے اور بطور معرفت اس میں حث کیا جاوے۔ المحیط۔ کفن ایسے کپڑے میں دیا جاوے جیسے زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا اگر مقدار ترکہ کا لحاظ کر لیا جاوے اور اس میں اسراف و کمی نہ کی جاوے۔ الاختیار۔ غور السراج میں ہے کہ تین کپڑے سنون میں اس سے زیادہ اسراف ہے۔ مترجم کتنا ہے کہ خفنی کے کفن میں ہایہ سے معلوم ہوا کہ زیادہ کرنے میں مفسد لقا نہیں ہے اور یہی اوفق ہے۔ ان قیمت میں توسط چاہیے اور ان سب میں مقدار ترکہ کا لحاظ ضروری ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ تجزیر و تکفین واداعے دیون و صایا کے بعد جو کچھ رہے وہ ارث ہے لیکن تجزیر و تکفین و دیون جو بعضی وصیت نہوں وہ کل مال ترکہ سے مجبر ہونے میں اور وصیت یا قرضہ جو بعضی وصیت ہو وہ ثباتی سے مجبر ہے چنانچہ کتاب الوصایا میں گزرا۔ م۔ اور اگر کفن تلف ہوا تو میت کے بدن پر شیدہ ہونے سے پہلے بار بار اسکو کل



مال سے کفن دیا جاوے ورنہ ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جاوے جو ترکہ سے ہوگا۔ مثلاً کفن آیا اور چھری گیا  
 پھر آیا اور چھری گیا۔ یا میت کو کفن کر دین کیا اور کفن چرنے کا لکڑی کا ہر ڈال دیا اور کفن لے گیا پھر ترکہ سے کفن دیا  
 دفن کیا اور یہی ہوا۔ تو ہر بار کل ترکہ سے کفن دیا جاوے اور اگر بن یا شہید ہو گیا ہو تو ترکہ سے ایک کپڑے میں لپیٹ  
 کر دفن کر دین اور اگر قریب ہو تو کچھ لازم نہیں ہے اور اگر تقسیم ترکہ ہو چکی ہو اس وقت معلوم ہوا تو بقدر تکفین کے وارثوں  
 سے حصہ رسد واپس لیا جاوے۔ ط۔ د۔ بھر اسکے قرضہ مقدم کیے جاوے یعنی بعد تجہیز و تکفین کے اسکے قرضوں  
 کا واکرنا وصیت و میراث پر مقدم ہے۔ اور واضح ہو کہ قرضے بالکل حالت صحت کے ہونگے یا کل حالت مرض کے ہونگے  
 اور ان دونوں صورتوں میں کل برابر ہونے یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہ کی بلکہ سب قرضوں کو برابر دیا گیا جاوے۔  
 یا بعض حالت صحت کے اور بعض حالت مرض کے ہونگے اور اس صورت میں دیکھا جاوے کہ مرض کے دیون گواہی  
 ثابت ہوں یا صرف مریض کے اقرار ہی ہوں پس اگر دیون فرض کل یا بعض گواہی و سوائے ثابت ہوں تو قرضہ صحت اور  
 یہ قرضہ گواہی و دیون برابر ہوں اور اگر صرف مریض کے اقرار سے ثابت ہوں تو قرضہ صحت مقدم ہونگے۔ البتہ  
 و واضح ہو کہ حق ادا لازم ہونے میں قرضہ صحت و اقراری سب برابر ہوں اور اس تقدیم کا مفاد یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص  
 قرضہ صحت دو ہزار درم ہو اور قرضہ اقراری ایک ہزار درم ہو اور ترکہ صرف دو ہزار درم بعد تجہیز و تکفین کے باقی  
 تو قرضہ صحت و گواہی ثابت ہو اگر چہ مرض میں ہو پہلے ادا کر دیا جائیگا اور کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرضہ  
 محروم ہونگے اور اگر ترکہ تین ہزار درم ہو تو پہلے دو ہزار درم ادا کرنے کے بعد باقی ہزار درم ان اقراری قرضوں  
 کو ادا کر دیئے جائینگے بشرطیکہ در ذلہ اجازت دین اس واسطے کہ حالت مرض میں مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو  
 اور اقرار نہ کر صرف مریض پر حجت ہے تو وارثوں کے حق میں ظاہر نہ ہوگا لہذا اگر وارثوں نے اجازت نہ دی تو یہ ہر  
 وصیت ہو کہ میت کی تہائی سے دیا جائیگا حتیٰ کہ شال مذکورہ من صرف ہزار درم کی تہائی سے یہ لوگ حصہ رسد پاویں  
 جبکہ وصیت دیگر ہو اور اگر صریح موصی نہ ہو تو اسکا بیان کتاب الرصہ میں گزرا اور اس سے ظاہر ہو کہ قرضہ اقراری  
 بھی بستی وصیت ہو جاتا ہے قریب بھی دھایا میں شامل کیا جائیگا۔ م۔ بھر تجہیز و تکفین و اداسے دیون کے بعد جو کچھ  
 باقی رہے اسکی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کیا جائیں گی لیکن اگر وارثوں نے تہائی سے رائے میں اجازت دی تو زائد  
 سے نافذ کیا دیں۔ التا کہ خانہ وغیرہ۔ لیکن وارثوں کی اجازت اس وقت معتبر ہوگی کہ انکو اجازت کی بیانت ہو حتیٰ کہ  
 منیر قیوم کے حق میں اجازت کے کچھ معنی نہیں ہیں اور دلی یا دمی کو انکی طرف سے اجازت کا اختیار اسوجہ سے  
 نہیں کہ انکو نظری ولایت ہوتی ہے تو جس امر میں بہتری کی نظر ظاہر نہ ہو جائز نہیں ہے۔ بھر باطل وارثوں میں سے  
 جیسے اجازت دی اسکے حق میں نفاذ معتبر ہے کیونکہ وہ اپنے حق میں خود مختار ہے۔ مسئلہ۔ ایک شخص مرا اور اسکے  
 وارثوں میں منیر و کبیر ہیں اور اسنے نقد جائداد غیر منقولہ چھوڑی پس بالغون نے موافق رسم معودت کے مال نقد  
 کو بعد تجہیز و تکفین و اداسے دیون کے میت کے سوم و دسویں و بیسویں میں صرف کیا اور بعد ازاں جہلم کے لیے  
 اسکی کچھ جائداد فروخت کی یا رہن مقبوضہ کیا جسکا نفع تا اداسے فرض مرغن کے واسطے ہے یا بغالت جائداد سودی  
 رہے یا کوئی کہ انکو قرض مسند لے کی کوئی امید نہیں ہے اور وہ اسکو فروشی کام سمجھتے ہیں کہ برادری کو کھانا چالیسویں  
 کا تقسیم کیا جاوے ورنہ بدنامی و رسوائی ہوگی۔ ان اسد میں کیا حکم ہے۔ جواب یہ کہ بالغون نے سوم و دہم و بیستم میں  
 جو کچھ خرچ کیا اسمن سے حصہ منار کے مناسن ہیں کہ قیامت میں اسکے حقوق کا مواخذہ ہوگا اور جب انھوں نے رسم  
 و بدنامی کی بدینتی سے یہ مال برادری کے آنے والیوں اور دینے والیوں پر صرف کیا تو اخلاعت مال و وصیت و وصیت



میں مرت کرنے کے گنہگار ہیں۔ پھر حلی کے واسطے وہ جائداد میں کی ہر حصہ صغار کے رہن میں غصب ہو چکا  
 عفار کا غصب تحقق ہو اور مرت حق غاصب الغاصب ہر حصہ مال غیر کو جعلن اسکی اجازت کے رہن کرنے کا  
 مسئلہ متعلق ہو اور رہن باطل ہو اور مرت حق نے جو کچھ منافع حاصل کیے وہ اس پر بقول اول بطور غاصب الغاصب  
 کے ہیں اور بقول دوم حرام ہیں بقدر حصہ صغار و کبار دونوں کے کیونکہ رہن فقط وثاقت ہے اور حیلہ مرت مستقام  
 میں منافع کا ہے حالانکہ یہاں صغار سے اجازت باطل ہو اور کفالت جائداد سودی ردیہ لینا در حقیقت یہ کفالت  
 باطل ہے لیکن رہن ہر بشر طیکہ قبضہ ہو ورنہ رہن باطل ہو اور سود دینا بلا خلاصت یہاں حرام ہے اور باغین مع مرت  
 کے صغار کے واسطے عاقبت میں خاص میں اور جو کچھ مال لیکر ان لوگوں نے مرت کیا وہ اسراٹ خوان ہستیا  
 ہے اور معصیت کا عذاب ہو گا اگر بغیر تو بہ مرین اور اس جہتی کی وجہ سے جب سوائے عذاب کے کچھ ثواب نہیں  
 تو وہ میت کو کچھ ثواب نہیں پہنچا سکتے ہیں جبکہ امکان فعل خود معصیت و عذاب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔  
 بالکل جب تہائی سے زائد میں وارثوں کی اجازت مشہد ہو تو زائد سے نفاذ وصیت جائز ہے۔ م۔ پھر اسکے بعد جو مال  
 رہے وہ وارثوں میں موافق فرائض الکی عزوجل کے تقسیم ہو گا۔ التام۔ غانیر۔ پس وصیت کا نافذ کرنا  
 میراث کی تقسیم سے مقدم کیا۔ م۔ اور یہ تقدیم ایسی وصیت میں ہے کہ جو کسی معین چیز کی وصیت ہو۔ التام۔ غانیر۔  
 شلکیت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے واسطے وصیت ہے۔ پھر بعد تجیز و تکفین واداسے دیون کے جو ترک کیا  
 اسکی جائی دیکھی جاوے پس اگر اس میں سے یہ مکان برآمد ہوا تو زید کو دیا جاوے اور اگر تہائی سے زائد ہو اور  
 وارثوں کی ذات محتر سے اجازت دے دو یا جاوے۔ پھر میراث تقسیم ہو اور اگر تہائی اس مکان کو دیکر باقی  
 رہے تو وہ بھی وارثوں کی میراث میں شامل ہے۔ پس وصیت اس وقت مقدم ہوئی کہ معین چیز کی وصیت تھی۔ م۔ اور  
 اگر وصیت شائع ہو (اسی کو وصیت مرسلہ کہتے ہیں) یعنی میراث تہائی مال یا چوتھائی مال زید کو دیا جاوے یا فقیر  
 میں تقسیم ہو تو ایسی وصیت کو میراث پر مقدم نہیں کیا جائیگا بلکہ موسیٰ زید بھی وارثوں کے ساتھ حصہ دار ہو گا پس اگر  
 کی زیادتی سے اسکے حصہ میں بھی زیادتی ہوگی اور کسی سے اسکے حق میں بھی کمی ہوگی سنانا تا غانیر۔ م۔ اور  
 در غنما میں یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کر کے لکھا کہ معین یہ کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے نہ  
 مترجم کہتا ہے کہ دونوں تو دن میں فرق یہ ہو گا کہ مقدم کرنے میں موسیٰ زید کو بعد تجیز و تکفین واداسے دیون کے  
 باقی مال کی تہائی مل جائیگی پھر وارثوں کے سهام پورے نہ پڑیں تو ان میں میں کمی ہوگی اور وارثوں کے شراک  
 کرنے میں اسکو بھی حصہ رسد کی برداشت کرنی ہوگی مثلاً بیست عورت نے لڑکی دشوہرو باب چھوڑا اور ہند  
 کے لیے تہائی کی وصیت کی اور فرض کر دے کہ بعد تجیز و دیون کے ۱۲۰ شرفیان باقی ہیں تو تقدیم وصیت میں  
 ہندہ کو چار شرفیان ملین۔ اور شہادت کے قتل بہ لڑکی کا نصف اور پھر کا چہارم و باب کا چھٹا اور ہندہ کا  
 تہائی ہے پس ۳۰ سے چھ حصے نکالے جا دیں کہ ۶۔ دختر۔ ۳۔ شوہر۔ ۲۔ باب۔ ۴۔ ہندہ۔ یہ سب ذکر ہے۔  
 ہونے میں حالانکہ صرف ۱۲۔ شرفیان میں تو بارہ اشرفیہ کے ۱۵۔ لکھے کر کے ہر ایک کو ایسے جا دیں پس  
 ہندہ کے حق میں بھی چار اشرفیہ سے کم آویں گی۔ اور اس قول کی وجہ یہ کہ جب وصیت معین ملین تو ترکہ  
 کے حصہ داروں کی طرح موسیٰ زید بھی تہائی کا حصہ دار ہے اور یہ تقسیم ترکہ سے معلوم ہو گا تو وہ انکا شریک ہوا۔ اور  
 قتل تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حصص وارثوں کو بعد وصیت و دیون کے قرار دیا تو پہلے وصیت نکال دیا  
 اور جب وہ تہائی سے زائد نہیں ہو تو بیست کا حق ہر پس نکالتا واجب ہے اور یہی مقصود صحیح ہے۔ م۔ (فائدہ)



حقوق الہی عزوجل بھی دیون میں مثلاً: ہرگز کوہ باقی ہر نماز و روزہ کے کفارات ہیں لیکن ہندہ کی جانب سے اسکا کوئی مطالبہ کر لے والا نہیں ہے لہذا اگر سیت نے وصیت کی ہو کہ یہ ادا کیے جاوے تو تھائی سے نفاذ واجب ہے مگر اگر زائد سے ورفہ کی اجازت ہو اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ واجب نہیں ہے۔ ت و غیرہ سب صرف وارثوں کے لئے ارث کا بیان رہا مع موانع ارث کے۔ (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں۔ مانع اول یہ کہ رقیق مثلاً غیر کی باندی سے نکاح کیا اور پھر شہرہ نہیں کی کہ اولاد آزاد ہوگی تو جو لڑکا بالرد کی ہوئی وہ بھی شل مان کے غیر کی ملک ہو حتی کہ جب باپ مر اس وقت تک یہ اولاد آزاد نہیں ہوئی تو وارث ہوگی اور اگر تھوڑا حصہ نصف چارم وغیرہ آزاد ہو تو بھی اہم ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک وارث ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو وارث ہوگا اور اگر غیر کی باندی سے زنا کیا لغو ذبا منہا تو یہ لڑکا اگر آزاد ہو جاوے تو بھی وارث نہ ہوگا جیسے آزادہ سے زنا سے پیدا ہوا اگرچہ نطفہ میں وہ اسی کا نطفہ ہے حتی کہ نکاح کی حرمت منقطع ہو اور اگر منکوحہ کی اولاد اسکی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے۔ وفی الہندیہ اور مدبر و سکا تب دام دل بھی وارث نہیں ہے۔ تبیین۔ راہن نگہ ست کے عناق میں جو کمائی کو کے مرغن کو ادا کرتا ہو وہ وارث و مورث ہوتا ہے۔ الکا فی مانع دوم یہ کہ قاتل ہو حتی کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو یہ میراث سے بھی محروم ہوگا لیکن قتل نہ معتبر ہو جس کے ذاتی قتل سے واقع ہوا ہو اگرچہ خنایہ سے ہو حتی کہ سوتے میں اس پر گرا کہ وہ مر گیا۔ المبسوط۔ ۵۔ برخلاف اس کے اگر یہ سبب ہو تو محروم نہ ہوگا مثلاً اسنے راہ میں پتھر ملا اور اتفاق سے اسکا مورث ہی اس سے بچ کر کھا کر مر گیا تو یہ محروم الارث نہ ہوگا۔ اور اگر عداً باپ نے بیٹے کو قتل کیا تو قصاص بوجہ احترام پدری کے ساقط ہے لیکن باپ اسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اسنے اپنے مورث کو نافع قتل کیا۔ م۔ اگر مقتول سے پہلے قاتل مر گیا تو مقتول بالادب اسکا وارث ہوگا۔ د۔ مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا اور وہ بستر سے لگ گیا اور وہ ہنوز مرا نہیں تھا کہ زید ہیضہ کر کے مر گیا پھر زخمی مرا حال نہ زید کی میراث اسکے زخمی بھائی کو پہونچتی ہے مثلاً سو اسے اسکے زید کا کوئی عقیقہ وارث نہیں ہے تو زید کی میراث سے اسکے واسطے عقیقہ کا حصہ ہوگا پھر زخمی مقتول نے جو کچھ مال چھوڑا مع اس حصہ میراث کے وہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ م۔ مانع سوم یہ کہ وارث و مورث کے درمیان ملت کا اختلاف ہو۔ ت۔ یعنی تو حید و شرک کا اختلاف جو مثلاً ایک مسلمان ہے اور دوسرا یہودی نصرانی مجوسی ہندو وغیرہ ہے پس مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ و جعفر رضی اللہ عنہ نے ابوبکر اپنے باپ کی میراث نہیں پائی بلکہ عقیل نے جو اس وقت تک مشرک پر تھے وارث ہوئے چنانچہ حدیث مجعین و ہل حرک بن عقیل الحدیث اسکا بیان ہے۔ اور اسی طرح مشرک بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا مثلاً ہٹیا مسلمان مرا اور اسکا باپ مشرک ہو تو وہ میراث نہیں پاوے گا۔ واضح ہو کہ اگر اسلام لا لیا اور مال کمایا پھر لغو ذبا منہا ہو کر دیگر مال کمایا پھر مر یا قتل کیا گیا اور اسکے وارثوں میں بعض مسلمان اور بعض مشرک ہیں تو مسلمانوں کو اس مال کی میراث ملیگی جو اسنے حالت اسلام میں کمایا تھا اور مشرکوں کو حالت مشرک کی۔ کیونکہ وہ جو وقت سے مرند ہوا اسی وقت سے بعد زندہ ہونے کے مرند ہو گیا لیکن ابھی تحقیق معلوم نہیں حتی کہ اگر پھر وہ مسلمان ہو جاوے تو زندہ ہو جاوے اور جب وہ دارالحدیث میں مل گیا یا قتل کیا گیا یا مر گیا تو اسکا مرند ہونا محقق ہو گیا پس جو اسنے اس وقت تک کمایا وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔ مسئلہ ملت اسلام یہ میں سے بعض فرقہ جکے واسطے کفر کا مکمل ہوا وہ مرند کے حکم میں ہیں۔ کمائی وصیۃ الہدایہ۔ حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث



نہوگا مسلمان کسی کافر کا اور نہ کافر کسی مسلمان کا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ  
 ختمہ مرثیہ و ملتون دالے باہم کچھ وارث نہونگے۔ رواہ احمد و النسائی و غیرہ۔ اور حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ  
 مرد عاقل قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ رواہ النسائی۔ و رواہ الدار قطنی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما  
 و رواہ الترمذی و ابن ماجہ من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ و رواہ البخاری و مسلم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ  
 عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس کا وارث نہوگا اگرچہ  
 مقتول کا اسکے سوا کسی وارث نہو۔ اور اسی پر اجلع منعقد ہے۔ لیکن واضح ہو کہ قتل میں شرط ہے کہ قاتل  
 کا فعل حرام ہو پس اگر طفل یا مجنون یا مسترد یا برسم یا موسوس نے قتل کیا تو وہ مقتول میراث کی میراث سے محروم  
 نہوگا اس واسطے کہ محرمی تو فعل حرام کی سزا ہے اور ان لوگوں کا فعل بوجہ تکلف نہونے کے حرام سے شصت نہیں ہوتا ہے  
 اگر امام المسلمین سے ایک قوم مسلم باغی ہو کر لڑی تو انہیں باہمی قتل واقع ہونے سے تفصیل و اختلاف ہے جو  
 سیر میں مذکور ہوا۔ الاختیار۔ اور راجع یہ کہ عادل نے باغی کو جس حالت میں قتل کرنا یا مورہ قتل کیا تو محروم  
 نہوگا اور باغی نے عادل کو قتل کیا تو وہ مفصل کتاب السیر میں مذکور ہے۔ م۔ باپ نے اگر فرزند کا ختنہ کیا یا قرحہ  
 چیرا و مانند اسکے اور وہ مرثیہ باپ محروم نہوگا۔ اور اگر ادب کے لیے مارا کہ ناگاہ وہ مرگیا تو امام رحم کے نزدیک  
 بیت کا ضامن و میراث سے محروم ہے اور صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں اور محروم نہیں ہے اور اگر باپ  
 کی اجازت سے مسلم نے مارا کہ وہ مرگیا تو بالاتفاق باپ کچھ ضامن یا محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ کافرون کی تین  
 مختلفہ مانند یہودی و نصرانی و مجوسی و بت پرست کے تو انکا اختلاف باہمی قاتل سے منع نہیں ہے حتی کہ یہودی و  
 نصرانی میں باہم قاتل جاری ہوتا ہے۔ التہیین۔ اگر دار الحرب میں کوئی مسلمان جا کر مرے تو دارالاسلام میں جسکا  
 بیٹا مسلمان موجود ہو وہ وارث ہوگا۔ الکافی۔ تابع جہارم۔ یہ کہ دارین مختلف ہوں۔ جیسے دارالاسلام و دارالحرب  
 اور یہ اختلاف بذریعہ شکر و سلطنت کے ہوتا ہے کہ نہ ان دونوں میں باہم عصمت شائع ہوتی ہے پس اگر دارالحرب  
 میں حربی مرا اور دارالاسلام میں اسکا باپ یا بیٹا ذمی موجود ہے تو قاتل نہوگا۔ اسی طرح اگر دارالاسلام میں ذمی  
 مرا تو دارالحرب میں جو اسکا باپ یا بیٹا ہے وارث نہوگا۔ اسی طرح اگر حربی امان لیکر بیان آیا اور مرگیا تو بیان جو  
 اسکا وارث ذمی ہے وہ وارث نہوگا بلکہ جو کچھ اسنے چھوڑا وہ اسکے ملک کہ بھجہ یا جائیگا۔ اور اگر بیان ذمی مرگیا  
 جسکا بیان کوئی وارث نہیں حالانکہ دارالحرب میں اسکے وارث میں ذمی کا وہ بیت المال میں رہیگا۔ الکافی۔  
 بھر جب ان چاروں امور میں سے کوئی امر مانع نہو اور استحقاق ارث کا سبب موجود ہو تو بقریب سبب باہم میراث  
 جاری ہوگی۔ م۔ اور استحقاق ارث کے لیے تین باتوں میں کوئی بات ہونا چاہیے۔ اول نسب یعنی قرابت  
 دوم سبب یعنی زوجہ و شوہر ہونا۔ سوم دلا و خواہ دلائے عشق ہو یا دلائے سوالات ہو۔ التہیین۔ دلائے عشق  
 مثلاً زید نے کلہ غلام آزاد کیا تو خود مختار ہو گیا لیکن اسکی دلا و ہمیشہ زید کے واسطے واسکے عصبات کے واسطے  
 رہیگی اور انہیں آزاد کرنے والا و اسکا قائم مقام بنام اعلیٰ کہلاتا ہے اور آزاد غلام کو اسفل کہتے ہیں اور اسی طرح  
 کلہ نے جو غلام آزاد کیا مثلاً بدھو تو اسکی دلا و بھی ہو اسطرح کلہ کے زید کی طرف منتقل ہوگی اور اگر کلہ نے خالہ کی باندی  
 سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی جو خالہ کی ملکہ ہے تو اولاد کی دلا و ابھی خالہ کی طرف ہے بھر جب یہ اولاد آزاد ہو جاوے  
 یا کلہ نے نکاح میں شرط کی ہو کہ اولاد آزاد ہوگی تو اولاد کی دلا و بھی ہو اسطرح کلہ کے زید کی طرف منتقل ہوگی اور سوالات  
 کی صورت یہ کہ ایک مشرک لدا نامی زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا لدا وہ سب مسلمانوں کا بھائی ہو گیا لیکن تنہائی سے



اسلے چاہا کہ کسی مسلمان سے مولات کروں ہیں اگر اسلے زید ہی کو پسند کیا اور مولات کی بھر لیا بغیر اولاد وارث کے  
مرا تو زید ہی اسکا وارث ہوگا۔ م۔ دلا و عتق و دلا و مولات دونوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوگا۔ اور  
اسفل اسکا وارث نہیں ہوگا۔ لیکن اگر دلا و مولات میں اعلیٰ نے شرط کی ہو کہ جب میں لا وارث مردن زید وارث  
ہو تو اس صورت میں اسفل بھی وارث ہوگا۔ خزانہ المفتین۔ پھر واضح ہو کہ قرابت یا زوجیت یا دلا و کے سبب سے  
صرف وارث ہو جاتا ہے لیکن میراث پانے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس سے اعلیٰ وارث ہو کہ محروم نہ کرے مثلاً جب تک  
قرابتی وارث عصبہ ہو تو مولیٰ اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں مندرج ہے۔ م۔ اور وارثوں کے  
تین اقسام ہیں۔ ۱۔ اصحاب الفرائض۔ ۲۔ عصبات۔ ۳۔ ذوی الارحام۔ المبسوط۔ اصحاب الفرائض وہ وارث  
ہیں جنکے واسطے اللہ تعالیٰ نے نفعت و ثلث وغیرہ حصص مفروض کر دیے ہیں اور بعض کے لیے ایک حالت میں  
مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چارم ہے حتیٰ کہ وہ اس جہت سے کل مال کے استحقاق نہیں ہیں۔ اور عصبات  
وہ وارث ہیں کہ اصحاب الفرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب انکے واسطے ہے تو کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے اور انھیں  
میں مولیٰ عتاقہ و مولات داخل ہے۔ اور ذوی الارحام کے معنی وہ لوگ جنکو رحمی قرابت ہے اور انکو بھی بطور عصبہ ہی  
کے میراث پہنچتی ہے اور کبھی ایک وارث میں دو جہت ہوتی ہیں کہ ایک راہ سے وہ اصحاب الفرائض ہیں تو اور  
دوسری راہ سے عصبہ ہے لیکن واضح ہو کہ استحقاق ترکہ میں ترتیب رکھی گئی ہے۔ م۔ اور ترکہ کے استحقاق ترتیب وار  
وہ اقسام ہیں۔ ۱۔ اختیار۔ ۲۔ بھرنے وارث تو کبھی محروم نہیں ہوتے ہیں اور بعض کبھی پانے اور کبھی محروم ہو جاتے  
ہیں لہذا ترتیب و اربیان میں اسکا لحاظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پس پہلے اصحاب الفرائض کو دینا شروع کیا جاوے  
۲۔ پھر انکے بعد عصبات ہیں اور عصبات میں یہ ترتیب ہے کہ عصبہ قرابتی مقدم ہے۔ ۳۔ پھر اگر وہ نہ تو عصبہ کسی  
میں سے مولیٰ عتاقہ۔ ۴۔ پھر اگر مولیٰ عتاقہ مرچکا ہو تو جو اسکا عصبہ اعلیٰ موجود ہو۔ ۵۔ پھر اگر وہ بھی نہ تو میت کے  
قرابتی اصحاب فرائض کو بقدر مانگے حقوق کے دیا جاوے۔ ۶۔ پھر اسکے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہے۔ پھر  
انکے بعد مولیٰ المولات ہے۔ ۸۔ پھر وہ شخص جس شخص پر اپنے نسب کا اقرار کیا اس طرح کہ اسکے اقرار سے نسب ثابت  
ہو لیکن سقر اپنے اقرار پر جاریا بیان تک کہ مر گیا۔ مثلاً کسی کو بھائی یا بہن بتلایا۔ ۹۔ پھر وہ موصیٰ جسکے لیے  
عل مال کی وصیت کی تھی۔ ۱۰۔ پھر بیت المال ہے۔ الکافی ۶۔ باقی رہا مختصر بیان دلائل پس قولہ تعالیٰ و حکم اللہ  
فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین ۳۲ ترک رکوع میں دلائل اصحاب فرائض موجود ہیں۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ  
عنه میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض سے لائق کر دے پھر جو کچھ بچے وہ اولیٰ ذکر کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری مسلم  
اور ایت میں معلوم ہوا کہ جب لڑکا لڑکی میں لڑکا لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہے یا بن معنی کہ  
تین سهام میں سے ایک لڑکی اور دو لڑکا پاتا ہے۔ پس اصحاب فرائض مقدم ہیں۔ بعد انکے اقرب عصبہ بنی ہے  
بہیل حدیث شریف علیہ۔ حدیث ام الرئین عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ دلا و اسی کے واسطے جس نے آزاد کیا  
شفق علیہ۔ اپنے آزاد کیے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اسکا عصبہ نہ تو اسکی میراث تیرے  
واسطے ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن الحسن مرسلہ۔ حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہما میں ہے کہ آپ نے دختر حمزہ کو  
مولیٰ یعنی آزاد کیے ہوئے سے میراث دلوائی۔ رواہ النسائی وابن ماجہ۔ و رواہ الدارقطنی عن ابن عباس رضی  
اللہ عنہما میں معلوم ہوا کہ عصبہ بنی کے بعد مولا سے عتاقہ کا درجہ ہے۔ حدیث مقدم بن معدی کہ رب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ  
کہ جسکا کوئی وارث نہیں اسکا وارث ہون اسکی طرف سے جہانہ خطا اگر اگر نکال دیا اسکا وارث ہوگا۔ رواہ ابوداؤد



والنسائی دین ماجہ دین جان - مراد یہ کہ موالات لیکن میراث بیت المال ہے اور حدیث کے واسطے شرح طویل ہوں  
**فصل** - اصحاب فرائض کے بیان میں - ذمی فرض ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقدّر ہو خواہ قرآن مجید  
 میں یا حدیث شریف میں یا بالا جلع - الامختیار - ذمی الفروض بارگاہ میں از انجملہ دس نسبی ہیں اور دس نسبی ہیں  
 پھر دس نسبی ہیں سے تین مرد ہیں اور سات عورتیں ہیں - خزانة المفتین - مرد باپ - دادا - اور مادری بھائی  
 ہیں - عورتیں - دو دختر - دختر پسر - مان - جدہ صحیحہ - مان باپ سے بہن - باپ سے بہن - مان سے بہن - پور  
 سببی میں صرف شوہر و زوجہ ہیں - واضح ہو کہ جن بھائی بہنوں کے مان باپ ایک ہوں انکو اعیانی کہتے ہیں اور  
 جو فقط باپ کی طرف سے ہو یعنی باپ ایک ہے اور مان دو ہیں وہ علاقائی ہیں اور جو فقط مان کی طرف ہوں اس طرح  
 کہ مان نے اجدہ شوہر اور ان کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو اخیانی کہلاتے ہیں م۔

### (باب کا حال)

اول یہ کہ جب میت کا پسر ہو یا پسر کا پسر چاہے جس قدر بیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر و علی ہذا القیاس - تو باپ کے  
 واسطے صرف چٹا حصہ فرض ہے - دوم یہ کہ جب سوائے باپ کے میت کے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال  
 بطور عصبہ ملے گا - اسی طرح اگر ایسے وارث چھوڑے جن کے واسطے فرض حصہ ہے تو ان کے فرائض دیکر باقی باپ کے واسطے  
 بطور عصبہ ہے اور یہ اس طرح کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً زوجہ و مان چھوڑی تو زوجہ کو چہارم و مان  
 کو تہائی دیکر باقی سب باپ کے واسطے بطور عصبہ ہے - پس حال اول میں محض ذی فرض ہے - اور حال دوم میں محض  
 عصبہ ہے - سوم یہ کہ ذی فرض و عصبہ دونوں ہو اس طرح کہ میت نے بیٹی و پوتی چھوڑی یعنی اپنی اولاد مونث  
 یا اپنے پسر کی اولاد مونث چھوڑی اگرچہ ذی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے واسطے  
 چٹا حصہ بطور فرض کے اور دختریت کے لیے جب ایک ہو تو نصف اور زیادہ ہوں یا دختریت کے ساتھ  
 پوتی ہو تو دو تہائی دیکر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملے گا۔

### (دادا کا حال)

دادا یعنی جد صبیح - اور اس کے نسب کا کتبہ کہ میت کا نسب اس کے ساتھ لگانے میں مان در بیان میں نہ آوے  
 اگرچہ وہ اربعہ درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کا باپ - میت کے باپ کے باپ کا باپ - علی ہذا القیاس  
 اور اگر میت کی نسبت لگانے میں مان در بیان میں آوے تو وہ جد ناسد ہوتا ہے اور وہ بیان مراد نہیں ہے -  
 جیسے میت کے مان کا باپ - میت کے باپ کی مان کا باپ - علی ہذا القیاس - پھر جد صحیح یعنی دادا جب میت کا  
 باپ موجود ہو تو وارث نہیں ہوتا ہے اور باپ نہ تو وہ باپ کے مثل ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ دادا کے ساتھ میں  
 میت کی مان ہو تو مان کو کل تہائی مل جاتا ہے اور وہ باپ کی مان کو محجوب نہیں کرتا ہے اور وہ مثل باپ کے  
 سب قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے - اور اسی پر فتویٰ ہے - الکافی - ۴۔

### (مادری بھائی کا حال)

اگر اکیلا ہو تو اس کے لیے چٹا حصہ ہے اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لیے ایک تہائی ہے اور اگر مادری بھائیوں  
 کے ساتھ بہنیں مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں سادی حقدار ہونگے یعنی ان میں عورت و مرد کا حصہ برابر ہے -  
 اور یہ لوگ میت کے فرزند و پسریت کی اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہیں اگرچہ بچے درجہ پر ہو - اور باپ  
 دادا کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس میں اتفاق ہے - السراجیہ - دلائل مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

مرد و عورت

دادا

مرد و عورت



ولا یورث لکل واحد منها السدس ان کان لہ ولد۔ یعنی اگر بیست کا فرد مرد ہو خواہ لڑکا یا لڑکی تو اسکے والدین میں سے ہر ایک کے واسطے چٹا حصہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ فرد مذکر کے ہوتے ہوئے وارث ہے لیکن جب بیست کی دختر یا بیست کی دختر ہو تو آیت کریمہ سے دختر کا نصف اور دریا زیادہ کا دو تہائی فریقہ ثلث ہو، پس مال باقی رہے گا تو بیٹے حدیث صحیح بابی کہ صاحبان فریقہ کو انکا فرض دیدہ بچہ جو باقی رہے وہ اولیٰ مذکر کے واسطے ہے چنانچہ اگر لڑکا پس اولیٰ مذکر یعنی سب سے مقدم غصبہ تو بیس یا اسکا بیس بیچے تک ہوتا ہے اور بعد بیس کے باپ ہے تو دختر مذکر کے باقی بھی باپ کو بطور غصبہ ملے۔ اور مادری بھائی بہنوں کے واسطے دلیل قول تعالیٰ وان کان رجل یرث کلاً لہ الا یہ ہر اور کلاً وہ بیست کہ بیٹا بیٹی یا باپ بچہ پڑے لہذا دادا چھوڑے تو اختلاف ہوا پس صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ میں یہ لوگ وارث ہونگے اور امام رحم کے نزدیک باپ کے مثل دادا ہے تو وارث نہ ہونگے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ رہا ذری الفروض میں ایک مرد بیٹی اور وہ شہید ہو

### (بیان شوہر)

اسکے واسطے دو حال ہیں اور بھی ساقط نہیں ہوتا۔ حال اول یہ کہ جب زوجہ بیست کا فرد یا اسکے بیس کا فرد زندہ ہو حتیٰ کہ بیچے درجہ پر بھی نہ ہو تو شوہر کے واسطے نصف ترکہ ہے اور اگر فرد یا بیس کی اولاد اگرچہ بیچے درجہ پر ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے۔ السراجیہ۔ اور یہی قول تعالیٰ وللمنفق ما ترک ازواجکم الا یہ من مخصص ہے۔ رہا بیان عورتوں کا۔

### (زوجہ کا بیان)

اسکے واسطے بھی دو حالتیں قول تعالیٰ وللمن الریح ما ترکتم الا یہ من مخصص ہیں یعنی ایک یہ کہ فرد یا بیس کی اولاد بیچے تک نہ ہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے ورنہ چار تک جفت ہوں سب بانٹ لیں۔ اور دوم یہ کہ فرد یا بیس کی اولاد ہو اگرچہ بیچے درجہ پر ہو تو زوجہ یا زوجات کے واسطے انظر ان حصہ ہے جس میں سب مساوی شریک ہونگے۔ اور وہ کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ (فائدہ ۵)۔ زوجہ کا ہم باقی ہو تو وہ قرضہ ہے پس ترکہ سے پہلے ادا کیا جائیگا۔

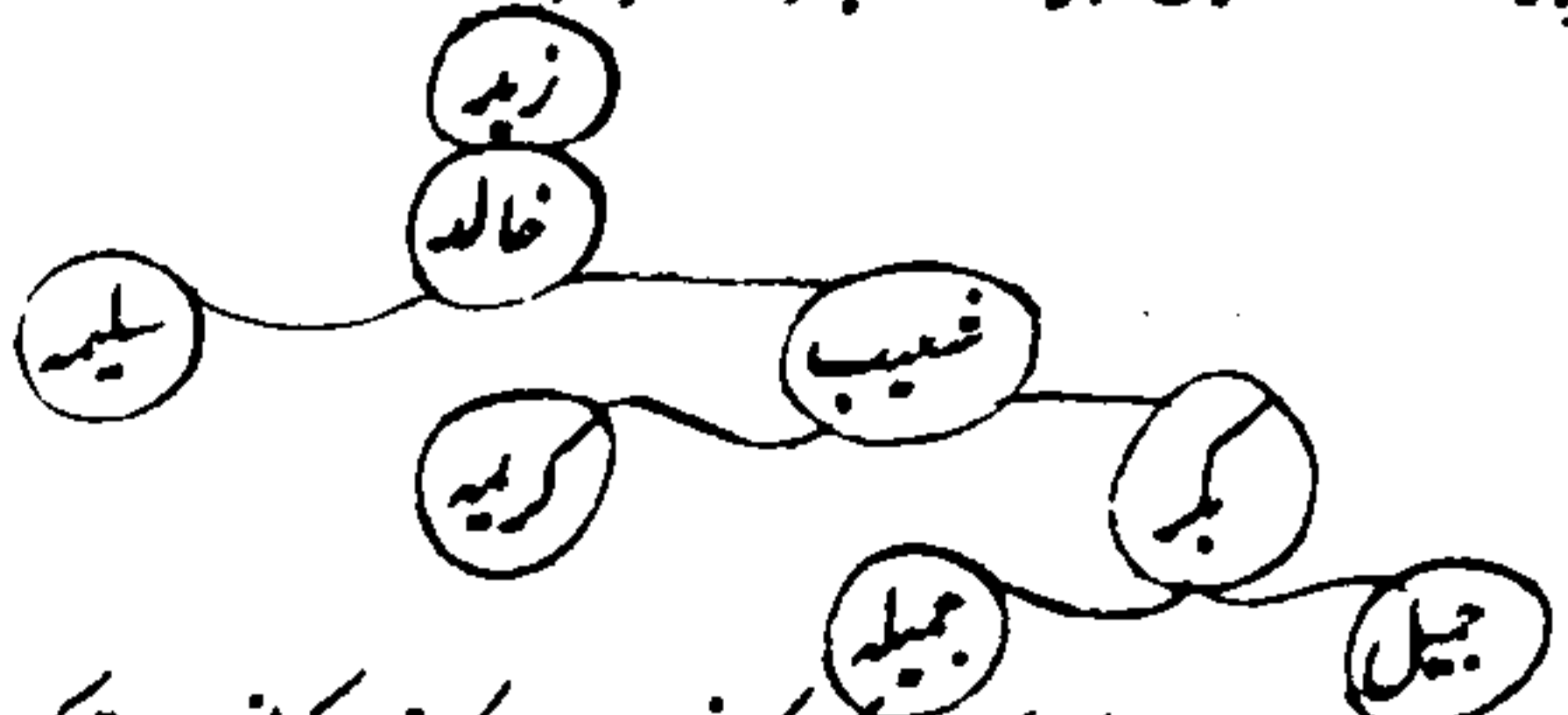
### (دختر ان صلبی)

یعنی بیست کے لطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ بیست باپ ہو یا مان ہو۔ م۔ انکے میں حالات ہیں۔ ایک یہ کہ دختر صلبی اکیلی ہو تو اسکے لیے نصف ترکہ ہے۔ دوم یہ کہ دو ہوں یا زیادہ ہوں تو انکے واسطے دو تہائی ہے۔ جس جبکہ بیس نہ ہو۔ سوم یہ کہ دختر کے ساتھ میں بیس ہو تو دختر بھی غصبہ ہو جائیگی یعنی باقی مال میں بیس کو دختر سے دو جند کے حساب سے لیگا۔ س۔ دلیل یہ کہ قول تعالیٰ ان کانت واحدة فلہا النصف۔ یہ خاص واحدہ کے لیے ہے اور اگر اسکے ساتھ میں بیس ہو تو فرمایا۔ للذکر مثل حظ الانثیین۔ یعنی بیس کو دو دختر کے برابر ہے۔ پس اگر بیس و دختر ہو تو بیس کے لیے دو تہائی ہے اور دختر کے لیے تہائی ہے۔ اس نص میں دلالت ہے کہ فقط دو دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ہے جیسے ایک بیس کے لیے تھا اور دوسے زیادہ کے لیے فرمایا۔ فان کن نساً فوق اثنتین فلن ثلث اترک۔ یعنی اگر دوسے زیادہ دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ترکہ ہے۔ اب اوپر کے حکم سے ملا کر معلوم ہوا کہ دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں ہر حال دو تہائی ترکہ باو نیگی۔ اور قول للذکر مثل حظ الانثیین۔ سے نکلا کہ جب بیس کے ساتھ میں دختر ہو تو وہ غصبہ ہو جاتی ہے اور بیس اسکے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔



## (بیان دختران پسر)

انکے واسطے چھ حال ہیں۔ تین حال یہی ہیں جو دختران صلبی میں مذکور ہوئے ہیں اور تین حال دیگر ہیں۔ پس جملہ چھ احوال ہیں۔ اول یہ کہ جب صلبی دختر نہوں تو ایک کے لیے نصف ہے۔ دوم صلبی نہو تو دو کے واسطے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے۔ جبکہ پسر نہو اور پسر اجماع ہے۔ سوم ایک دختر صلبیہ اور ایک دختر پسری موجود ہے تو دو کے لیے دو تہائی چاہیے اس میں سے صلبیہ واحدہ کے لیے نصف ہے اور باقی چٹا حصہ دختر پسری کے لیے ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ چہاں یہ کہ صلبیہ دو دختر کے ساتھ ہیں دختر پسر ہو تو وہ وارث نہو گی۔ کیونکہ دو تہائی دونوں دختران صلبیہ نے لی تو دختر پسری کے لیے کچھ باقی نہیں رہا۔ پنجم یہ کہ اگر دختر پسری کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو اور میت کا صلبی پسر نہو تو پھر اس کا پسر ہو و علیٰ ہذا القیاس تو یہ بڑا کما انکو عصبہ کر گیا کیونکہ میت کا صلبی پسر نہو تو پھر اس کا پسر جہاں بیٹے درجہ پر ہو وہ مثل پسر صلبی کے عصبہ ہوتا ہے اور پسر اپنی بہن کو اپنے ساتھ میں عصبہ کر لیا ہے۔ لہذا دونوں دختر صلبیہ کو دیکر جو مال باقی کہ پسر کے پسر اسفل کے واسطے ہوا وہ اپنے ساتھ میں ان دخترین کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے شریک کر لے گا۔ ششم یہ کہ پسر کی دختر فوت میت کا پسر موجود ہونے کے ساقط ہو جائی ہیں خواہ ان دخترین کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا پسر موجود ہو۔ اس واسطے کہ پسر عصبہ خواہ اسکی بہن ہو یا نہو تو دختران پسر کے واسطے کچھ باقی نہیں رہا بخلاف دختر میت کے کہ وہ فرضی حصہ دار ہے جبکہ پسر نہو۔ اور صورت مسئلہ کے واسطے مثال مفید ذکر کی جاتی ہے۔ ایک میت زید کے پسر خالد کے واسطے شعیب بسلیمہ ہیں اور پسر کے پسر شعیب کے لیے بکر و کریمہ ہیں۔ اور پسر کے پسر کے پسر بکر کے واسطے جمیل و جمیلہ ہیں پھر سب پسر مر گئے اور سب دختر باقی ہیں۔



پس سلیمہ کے مقابل میں کوئی نہیں کیونکہ شعیب مر چکا تو اسکو نصف ترکہ ملا اور دو تہائی میں سے باقی چٹا حصہ کریمہ کو ملیگا تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہو تو وہ باقی نصف کو اپنے ذکریمہ کے درمیان بطور عصبہ تقسیم کرے گا اور بکر کی اولاد ساقط ہیں اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے تو کریمہ کو چٹا حصہ دیکر باقی تہائی درمیان جمیل و جمیلہ کے بطور عصبہ کے مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگی اس واسطے کہ سلیمہ و کریمہ کو انکا فرض دیکر باقی ترکہ کا مستحق جمیل بطور عصبہ ہے کہ وہ میت کے پسر کے پسر کا پسر ہے اور اسنے اپنی بہن کو عصبہ کر لیا۔

## (ان و باپ کی طرف سے سبکی بہنوں کا بیان)

اعیانی بہنوں کے واسطے بائیں احوال ہیں۔ ایک یہ کہ عینی ایک بہن ہو تو اس کے واسطے نصف ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولہ اخت فلہا النصف۔ اور مراد عینی بہن ہے یا علاتی کیونکہ مادری بہن کا حکم ملحدہ بیان فرمایا ہے پھر عینی و علاتی میں



یعنی مقدم ہے۔ دوم یہ کہ دو یا زیادہ ہون تو انکے واسطے دو تہائی ہے۔ سوم یہ کہ انکے ساتھ میں عینی بھائی ہو تو عصبہ ہیں کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ملیگا۔ چہارم عینی بہن کے ساتھ میں بہت کی صلیبہ مٹی ہو تو بیٹی کا نصف دیکر باقی بہنوں کے واسطے ہے اور دو بیٹیاں ہون تو دو تہائی دیکر باقی بہن یا بہنوں کے لیے ہے۔ پنجم۔ بہت کی صلیبہ مٹی نہیں مگر بہت کی بیٹی یا بیٹیاں ہیں یا بہن کے ہر بیٹی یا بیٹیاں کتنی ہی بیٹی ہون تو بھی حکم وہی ہوگا جو صلیبہ مٹی کی صورت میں ہے۔ الکافی ۴م۔

### (علائی یعنی پداری بہنوں کا بیان)

جب عینی بہن نہ ہوں تو علائی بہنوں کا حکم مثل عینی بہنوں کے ہے۔ الاختیار۔ پس عینی بہنوں کے ساتھ میں علائی ساقط ہیں ۴م۔ اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسکو نصف دیکر دو تہائی پوری کرنے تک جو رہا یعنی چھٹا حصہ وہ علائی بہن یا بہنوں کے واسطے ہوگا اور اگر عینی کوئی نہ ہو تو علائیوں سے ایک کے لیے نصف اور دو کے لیے دو تہائی ہے۔ لیکن اگر عینی بہنیں موجود ہوں اور علائیوں کے ساتھ میں علائی بھائی ہو تو عینی واحدہ یا زیادہ کو انکا فرض دیکر بچے اسکے واسطے علائی بھائی عصبہ ہے پس وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ کرے گا حتیٰ کہ جو کچھ ترکہ رہا وہ ان علائی بھائی بہنوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اگر بہت کی دختر بیٹی یا بہنیں دختر ہو خواہ سچی کیوں نہ ہوں سکا فرض دیکر بچے وہ علائی بہن یا بہنوں کے لیے ہے اگر جبکہ عینی بہن نہیں ہے۔ الکافی

### (اخیانی یعنی مادری بہنوں کا بیان)

ایک ہو تو اسکے واسطے چھٹا حصہ ہے اور دو یا زیادہ ہون تو انکے واسطے تہائی ہے۔ ۵۔ واضح ہو کہ سب بھائی بہنیں جب بہت کا بیٹا یا پوتا پردہ ہو اگرچہ بیٹا ہو یا باپ موجود ہو تو بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں۔ اور علائی بھائی بہن جیسے انکے ساتھ میں محروم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں اور مادری بھائی بہن بوجہ فرزند بہت کے اگرچہ دختر ہو ساقط ہوتے ہیں اور بوجہ باپ و بوجہ دادا کے بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الکافی

### (مان کا بیان)

بہت کی مان کے تین حالات ہیں۔ ۱۔ یہ کہ جب بہت کی لڑکی لڑکا ہو یا بہن یا اولاد ہو یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو مان کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ ۲۔ جب انہیں سے کوئی نہ ہو تو مان کے واسطے کل ترکہ کی تہائی ہے۔ ۳۔ بہت شوہر کی زوجہ ہو یا بہت زوجہ کا شوہر ہو تو زوجہ یا شوہر کا فرض نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی بہت کی مان کے لیے ہے۔ ۴۔ س۔ اور یہ دو جگہ ہے ایک یہ کہ زوجہ مری اور اسنے شوہر والدین چھوڑے۔ دوم یہ کہ شوہر مرا اور اسنے والدین و زوجہ چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا زوجہ کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کی تہائی بہت کی مان کو ملیگی اور جو کچھ بچا وہ سب باپ کے واسطے ہے اور یہی جہور کا قول ہے اور اگر بچا سے باپ کے دادا ہو تو مان کو کل مال کی تہائی ملیگی۔ الکافی۔ اور باقی دادا کے واسطے ہے۔ اور حساب صورت اول یہ کہ ترکہ کے ۶۔ حصہ کے جاوین جنہیں سے نصف۔ ۳۔ سهام شوہر کو دین اور باقی ۳۔ ہیں تہائی کا ایک سہم مان کو اور باقی دو سهام باپ کے ہیں اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳۔ اور مان کو ۲۔ سهام دیکر باقی ایک سہم دادا کے لیے ہے۔ صورت دوم کا حساب یہ کہ شوہر کا ترکہ چار سهام کیے نہ جبہ کو چہارم ایک سہم دیا جاوے اور باقی ۳۔ کی تہائی ایک سہم مان کو دیا جاوے اور باقی ۲۔ سهام باپ کے ہیں



اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو ترکہ شوہر کے ۱۲ - سهام کر کے زوجہ کو ۳ - اور مان کو ۳ - دیکر باقی پانچ سهام دادا کے لیے ہیں - م -

### (وجہ صحیحہ کا بیان)

یعنی جو فاسدہ نہو اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ میت کی نسبت لگانے میں دو مان کے درمیان باب آوے جیسے میت کی مان کے باپ کی مان - جدہ فاسدہ ہے اور اگر درمیان میں باپ نہ آوے تو جدہ صحیحہ سمجھو جیسے میت کی مان کی مان اگرچہ اونچی ہو مثلاً میت کی مان کی مان کی مان - علی ہذا القیاس - اور جیسے میت کے باپ کی مان اور میت کے باپ کے باپ کی مان اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی مان علی ہذا القیاس کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں - اور جدہ صحیحہ کے واسطے چھٹا حصہ ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں پس سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جائیں گے بشرطیکہ درجہ میں ثابۃ متخا ذیہ ہوں - انکافی - یعنی قرب میں باہم مقابل پڑیں و ساقط نہ ہوں مثلاً میت کی مان کی مان - اور میت کے باپ کی مان - دو ذون متخا ذی تو چھٹے حصہ میں دو ذون شریک ہوں گے جبکہ زندہ ہوں اور کوئی ساقط نہو اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو جہت سے قرابت ہے اور دوسرے کو صرف ایک ہی جہت سے قرابت ہے تو بھی دو ذون باہم برابر شریک ہوں گے اور اسی پر فتویٰ ہے - المفترات -

### (بیان فرائض مقدرہ)

کل مقادیر چھ ہیں جو دو سلسلہ حسابی ہیں نختہ ہیں - سلسلہ اول - نصف - چہارم - آٹھوان اور یہ سب (۸) سے نکلنے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں ہی حصص جمع ہوں تو ترکہ ۸ - حصہ کر کے سب نکال سکتے ہیں - سلسلہ دوم - دو تہائی - تہائی - چھٹا - اور یہ سب (۶) سے نکلنے ہیں - چنانچہ چھٹا حصہ - ایک ہے اور تہائی دو ہے اور دو تہائی ۴ - ہے - جیسے اول میں ۸ - سے آٹھوان ایک اور چہارم ۲ - اور نصف چار ہے لیکن کبھی بعض سلسلہ اول کا اور بعض سلسلہ دوم کا جمع ہوتا ہے تو مخرج دیگر لکھتا پڑتا ہے مثلاً ترکہ میں سے چھٹا و آٹھوان دینا منظور ہے تو لا محالہ ۸ و ۶ - میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیکر مخرج نکالو اور وہ (۲۴) ہے جسکا آٹھوان ۳ - اور چھٹا ۴ - ہے - چنانچہ طریقہ آتا ہے - پس جان رکھنا چاہیے کہ موافق بیان فرائض کے جو اصحاب الفروض میں گزرا ہے - نصف پانچ اصناف کا فرض ہے ۱ - شوہر جبکہ زوجہ میت کا پہلی فرزند یا پسری فرزند نہ ہو - ۲ - دختر صلیبہ - ۳ - دختر پسری جبکہ دختر صلیبہ نہ ہو - ۴ - عینی بہن - ۵ - علاتی بہن جبکہ عینی بہن نہ ہو اور چہارم دو صنف کا فریضہ ہے - ۱ - شوہر جبکہ میت کا فرد نہ یا پسری اولاد ہو - ۲ - زوجہ جبکہ میت کا فرد نہ اور پسری اولاد نہ ہو - اور آٹھوان حصہ فقط زوجہ یا زوجات کا فریضہ ہے جبکہ شوہر میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو - اور دو تہائی چار اصناف کا فریضہ ہے - ۱ - دو دختر صلیبہ یا زائد ہوں جبکہ پسرنہو - ۲ - دو یا زیادہ دختران پسری کا جبکہ صلیبہ دختر نہ ہوں - ۳ - مان باپ سے عینی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ انکا بھائی نہ ہو - ۴ - علاتی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ عینی بہن نہ ہوں - اور ایک تہائی دو صنف کا فریضہ ہے - ۱ - مان جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا بہنیں ہوں - ۲ - مادری اولاد دو یا زیادہ کا خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں - اور چھٹا حصہ سات اصناف کا فریضہ ہے - ۱ - باپ جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو - ۲ - اسی طرح دادا کا فریضہ ہے جبکہ باپ نہ ہو - ۳ - بی مان کا فریضہ جبکہ میت کے اولاد یا پسری اولاد ہو یا دو بھائی یا بہنیں ہوں - ۴ - یہی جدہ یا جدات کا فریضہ جبکہ جمع و وارث ہوں - ۵ - دختر پسری کا فریضہ جبکہ ایک دختر صلیبہ کے ساتھ ہو تاکہ دو تہائی کا تکملہ ہو جاوے - ۶ - پوری بہن جبکہ عینی بہن



ساتھ جمع ہو۔ ۷۔ مادی اولاد ایک خواہ بہن ہو یا بھائی ہو۔ خزانۃ المفتین۔

**فصل۔** عصبیات کے بیان میں۔ عصبہ ہر وہ کہ جس کا حصہ کوئی مقدار نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ اسکے واسطے ہو اور جب وہی تنہا ہو تو کل مال سے لے۔ الاختیار۔ عورت عصبہ نہیں ہوتی مگر التبع اور اصل میں مرد عصبہ ہے۔ م۔ عصبہ دو قسم ہیں ایک عصبہ نسبی اور دوم عصبہ سببی۔ پھر عصبہ نسبی کے تین اقسام ہیں۔ ایک بذات عصبہ۔ اور دہر مذکر کہ سیت کی نسبت میں در میان میں کوئی عورت نہ آوے اور چار اصناف ہیں۔ ۱۔ جزو سیت۔ ۲۔ اصل سیت مانند پدر وغیرہ۔ ۳۔ باپ کا جزو۔ ۴۔ دادا کا جزو۔ البتین۔ عصبیات میں جو سب سے اقرب ذاتی پانا ہے اور سب سے اقرب سیت کا بیٹا۔ پھر پسر کا پسر۔ اگر چہ نچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر۔ و علی ہذا القیاس پھر باپ۔ پھر باپ کا باپ اگر چہ بہت اونچا ہو یعنی باپ کے باپ کا باپ۔ و علی ہذا القیاس۔ پھر باپ و ماں سے عینی بھائی۔ پھر علاتی بھائی۔ پھر عینی بھائی کا پسر۔ پھر علاتی بھائی کا پسر۔ پھر ایک ماں باپ سے چچا یعنی سیت کے باپ کا عینی بھائی۔ پھر باپ کا علاتی بھائی۔ پھر عینی چچا کا بیٹا۔ پھر علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کا چچا عینی یعنی سگے دادا کا سگا بھائی۔ پھر باپ کا علاتی چچا۔ پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر دادا کا چچا۔ و علی ہذا القیاس۔ التسلط۔ اگر ایک ہی درجہ میں جماعت عصبیات جمع ہوئے تو مال، پھر باعتبار ابدان کے تقسیم ہو گا نہ باعتبار اصول کے۔ مثال یہ کہ سیت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے اور دوسرے بھائی کے بیٹے موجود ہیں تو مال کے گیارہ حصہ ہونگے کہ ہر ایک کو ایک سہم دیا جائیگا۔ الاختیار۔ اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کے لیے نصف اور دوسرے کے لیے نصف ہو کر ایک کا نصف اسکے پسر کو دیا جاتا۔ اور دوم کا نصف اسکے دس بیٹوں کو دیا جاتا۔ لیکن یہ نہیں ہوا بلکہ گیارہ حصہ ہو کر ہر ایک کو حصہ واحد دیا جادے۔ یہ سب ان عصبیات کا بیان ہے کہ جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں اور انہیں جو شب سے اقرب موجود ہو وہ البعد کو محروم کرتا ہے اور ایسے عصبہ کو عصبہ ذاتی کہتے ہیں۔ م۔ قسم دوم وہ عصبہ جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جادے اور وہ ہر عورت ہی جو اپنے نقل و ذکر کی وجہ سے عصبہ ہو جادے اسکو عصبہ بالغیر کہتے ہیں۔ اور یہ چارہ عصبہ ہیں۔ ۱۔ دختر جو پسر کی وجہ سے عصبہ ہو۔ ۲۔ پسر جو پسر کی وجہ سے ہو۔ ۳۔ عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے ہو۔ ۴۔ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے ہو۔ ۵۔ امحادی المقدسی۔ اور باقی عصبیات خود میراث لے لیتے ہیں اور اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے جن میں اوپر مذکور بھی تیار ہیں۔ ۱۔ چچا۔ ۲۔ چچا کا بیٹا۔ ۳۔ بھائی کا بیٹا۔ ۴۔ آٹا دیکر نے مائے کا بیٹا۔ خزانۃ المفتین۔ قسم سوم وہ عصبہ جو غیر کے ساتھ میں عصبہ ہو جادے اسکو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں۔ اور وہ ہر عورت کہ دوسری عورت کے ساتھ میں عصبہ ہو جادے جیسے عینی بہن یا علاتی بہن جو سیت کی دختر و پسر یا پسر کی دختر و پسر کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہیں۔ محیط السرخسی۔ بعد نیت کہ بہن کو بیٹوں کے ساتھ میں عصبہ کو دے۔ م۔ **مثال۔** یہ کہ سیت نے ایک دختر جو پڑی اور ایک عینی بہن اور علاتی ایک بھائی یا زیادہ چھوڑے تو دختر کے ساتھ میں عینی بہن عصبہ ہو گئی۔ پس نصف ترکہ دختر کو ملا اور باقی عصبہ بہن کو لے گیا اور علاتی بھائی محروم رہے۔ **مثال دیگر۔** زید کی ماں نے بعد وفات زید کے والد کے زید کے چچا سے نکاح کیا اور اس سے خالہ پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا کہ بھی دوسری زوجہ سے ہے پھر زید مراد اس نے فقط خالہ دیکر دونوں چچا زاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالہ اسکا مادی بھائی بھی ہے تو زید کے ترکہ میں سے خالہ کو چھٹا حصہ فریضہ بطور مادی بھائی کے لے گیا اور باقی میراث کے لیے خالہ دیکر دونوں عصبہ ہیں پس باقی ان دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ تقسیم یہ کہ میراث زید کے ۱۲۔ سہا ۱۱۔



کے جاوین جنین سے خالد کو دو سهام بطور فریضہ دین اور باقی دس سهام دو وزن کو نصفاً نصف دین تو خالد کو کل سات سهام ملیں گے اور بکر کو پانچ سهام ملیں گے۔ مثال دیگر۔ ہندہ مری اور اسنے چچا کے دبیلے خالد و بکر چھوڑے جنکے سولے کوئی وارث نہیں، لیکن خالد اسکا شوہر بھی ہے تو میراث کے چار حصہ کر کے اس میں سے دو سهام خالد کو فریضہ شوہر ملیگا اور باقی ان دو وزن میں بطور عصبہ کے نصفاً نصف ہوگا پس خالد کو جملہ ۳۰ سهام اور بکر کو ایک سہم ملیگا۔ م۔ انحراف۔ ایک مرد نے اپنی زوجہ حاطہ کو زنا کا اہتمام دیا اور گواہ نہیں ہیں جسے کہ قاضی نے باہمی لعان کے بعد دو وزن میں جدائی کی اور بچہ کا نسب اسکے شوہر سے منقطع کیا تو یہ لڑکا بویا لڑکی ہو فقط اپنی مان کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ طاعنہ یعنی لعان کرنے والی عورت کا بچہ گویا بدون باب کے ہوتا ہے پس ولد الملاعنہ کے عصبہ اسکی مان کے قرائبی ہونے میں۔ اور اسی طرح ولد الزنا کے واسطے بھی گویا باب نہیں ہے تو ولد الزنا کے عصبہ بھی اسکی مان کے قرائبی ہیں پس حکم یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ و ولد الزنا کے عصبہ علی بائ کے قرائبی ہیں کہ وہی اسکے وارث ہونگے اور یہ بچہ بھی انکا وارث ہوگا پس یہ جو سابق میں مذکور ہوا کہ ولد الزنا کے واسطے میراث نہیں ہے تو معنی یہ کہ اسکے باب سے یعنی جسکے نطفہ سے پیدا ہوا ہے وہ شرعاً اسکا باب بحق میراث ہوگا اگرچہ وہ مدعی ہو لیکن ولد الملاعنہ کا باب اگر مدعی ہو تو نسب ثابت و میراث قائم ہو جائیگی اور اگر مدعی نہ ہو تو کچھ نہ ہوگا۔ لیکن ولد الزنا و ولد الملاعنہ اپنی مان واسکے قرائبوں سے میراث پاویں گے اور وہ بھی اسکے وارث ہونگے۔ م۔ ۵۔ اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی اور ایک دختر و مان چھوڑی اور وہ مرد چھوڑا جسے لعان کیا ہے یعنی اپنی مان طاعنہ اور اسکا شوہر ملا چھوڑا اور اپنی ایک دختر چھوڑی تو دختر کے واسطے نصف ہوگا اور مان کے واسطے چھٹا حصہ ہوگا اور طاعن کرکچھ نہیں ملیگا بلکہ جو باقی رہا وہ بھی اسکی دختر و مان پر حصہ رسد بچہ دیا جائیگا۔ گویا باب ہی نہیں ہے۔ اور صورت تیسرہ یہ ہے کہ ترکہ کے ۶۔ سهام کر کے دختر کو ۳۔ ۲۔ اور مان کو ایک سہم دیکر باقی دو سهام بھی انھیں دو وزن کو حصہ رسد بحساب مذکور دیے جاوین اور یہ حساب آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر و مان کے ساتھ میں اسنے زوجہ چھوڑی ہو یا ولد الملاعنہ لڑکی تھی کہ اسنے دختر و مان کے ساتھ میں شوہر چھوڑا مع طاعن کے کہیں تو طاعن گویا کچھ نہیں ہے اور زوجہ یا شوہر اور دختر و مان اپنا قرضہ لے لیں اور باقی میراث دختر و مان پر رد کر دیا جائے مثال دیگر۔ اگر ولد الملاعنہ مر گیا اور اسنے اپنی مان و طاعن شوہر کا بچہ اور مان کے دوسرے شوہر کا فرد نہ چھوڑا جو اسکا مادری بھائی یا بہن ہوگا تو مان کو تنہائی ملیگا اور مادری بھائی یا بہن کو چھٹا حصہ ملیگا اور باقی بھی انھیں دو وزن پر رد کر دیا جائیگا اور طاعن کے بچہ کو کچھ نہیں ملیگا اسواسطے کہ وہ اسکا پدری بھائی یا بہن ہوگا کیونکہ طاعن سے اسکا نسب منقطع ہے۔ اور ولد الزنا کی صورت میں بھی ان سائل میں یہی حکم ہے جو ولد الملاعنہ میں مذکور ہوا حتیٰ کہ زانی یا اسکا بچہ کچھ نہیں پائیں گے۔ لیکن ولد الملاعنہ اور ولد الزنا میں ایک مسئلہ میں فرق ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ولد الزنا جوڑیا پیدا ہوئے جبکہ توأم کہتے ہیں تو ولد الولد اپنے توأم سے مادری بھائی کی میراث پاتا ہے یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اور ولد الملاعنہ اپنے توأم سے عینی بھائی یا بہن کی میراث پاویگا یعنی جوڑیا بھائی ہو تو بھائی عینی ہوگا اور بہن جوڑی عینی بہن ہوگی۔ الاختیار ۸۔ بھید یہ ہے کہ طاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کر کا بہتان جائز نہیں ہے جبکہ اسنے آخرت پر مدار رکھا ہے تو درحقیقت ولد کا جوڑیا ایک ہی مان و باب سے اگرچہ باپ یا بھائی یا بہن اور۔ فافہم۔ م۔ اور جب میت کے عصبات کئی قسم کے جمع ہوئے بعض ذاتی عصبہ ہیں اور بعض عصبہ



بالغیرین اور بعض عصبہ مع الغیرین تو این ترجیح اس عصبہ کو ہوگی جسکو میت سے زیادہ قرب ہو اور خالی ذاتی عصبہ ہونے کی جہت سے ترجیح نہوگی حتیٰ کہ اگر عصبہ مع الغیر بہ نسبت عصبہ ذاتی کے میت سے زیادہ قرب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہوگا۔ مثال یہ ہو کہ ایک شخص مراد راستے ایک دختر اور ایک عینی بہن اور ایک پردی بھائی کا لڑکا چھوڑ کر دختر کے واسطے نفعت میراث ہو اور بہن کے واسطے باقی ہو اور پردی بھائی کا لڑکا محروم ہوگا۔ الحیطہ میں کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہو گئی اور پردی بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہو اور محروم ہو اسی طرح اسکا باپ بھی ہو۔ م۔ بہان تک عصبہ نسبی کا بیان گزرا۔ رہا عصبہ سببی تو وہ آزاد کرنے والا ہو اور اگر وہ نہ تو اس کے نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے تقدیم ہوگی جو ہننے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی۔ الگائی۔ چنانچہ اگر آزاد کرنے والا نہ تو اسکا بیٹا مقدم ہو آخر تک جیسا کہ اوپر گزرا۔ م۔ واضح ہو کہ بعض ورثہ بعض دیگر کی وجہ سے محبوب ہو جلتے ہیں تو اسکا بیان ضرور ہوا۔

**فصل۔** حجب کے بیان میں۔ حجب دو طرح ہوتا ہے۔ ایک حجب نقصان۔ دوم حجب حرمان۔ پس حجب نقصان یہ کہ اگر فلان وارث نہ تو اس وارث کو زیادہ ملتا مگر بوجہ فلان کے کم ہو گیا مثلاً میت کی اولاد نہ تو شوہر کے لیے نفعت ہو اور ولد کے ساتھ میں شوہر کا چہارم ہو۔ تو عورت میت کے ولد نے اس کے شوہر کو نفعت سے محبوب کر کے چہارم کر دیا۔ اور حجب حرمان یہ کہ ایک وارث کو بوجہ وجود دوسرے وارث کے کچھ نہ ملے مثلاً سگی بہن دو ہوں تو پردی بہن کے واسطے کچھ نہیں ہو۔ واضح ہو کہ بعض ایسے وارث ہیں جو بالکل محروم کبھی نہیں ہوتے مگر اگر جہ کی سے محبوب ہوں اور وہ شوہر و زوجہ ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ کبھی کسی طرح محبوب نہیں ہوتے ہونے ہیں اور یہ چار ہیں۔ باپ و ماں و بیٹا و دختر۔ اور بعض ایسے ہیں کہ ایک وجہ میں محروم اور ایک وجہ میں ناقص محبوب ہو جاتے ہیں مثلاً پردی بھائی ہو کہ جب میت کی دختر و زوجہ ہو تو باقی پردی بھائی کے لیے ہو اور اگر دختر و عینی بہن ہو تو کچھ نہیں باوہیگا۔ اور مثلاً پردی بہن ہو کہ جب میت نے باپ و عینی بہن چھوڑی تو پردی بہن کو چھٹا حصہ ملے گا اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو کچھ نہیں باوہیگی اور اگر کوئی عینی بہن نہ تو نفعت باوہیگی۔ پس قاعدہ یہ ہو کہ اقرب وارث اپنے سے البعد کو محبوب کرتا ہو خواہ محروم کرے یا ناقص کرے جیسے ماں کہ پسری اولاد کو محبوب کرتا ہو۔ اور سگا بھائی پردی بھائیوں کو محبوب کرتا ہو۔ (قاعدہ دیگر) جودار بذریعہ کسی شخص کے میت کی جانب وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہو وہ اس شخص کے ہونے ہوئے محروم ہوتا ہو سوائے اولاد مادری کے۔ چنانچہ ان موجود ہو تو بھی مادری بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہو۔ اور میت کا پوتا اپنے باپ کے ہونے ہوئے ساقط ہو۔ مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور عینی بہن و علانی بہن ہو پس شوہر کے لیے نفعت اور عینی کے لیے نفعت اور علانی کے لیے چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی ہو۔ واضح ہو کہ اس صورت میں حصص بڑھے جاتے ہیں کیونکہ نفعت شوہر اور نفعت عینی ہر کل تمام ہو گیا پس علانی نے کمی کر دی۔ مثلاً۔ ۴۔ سهام کر کے ۳۔ شوہر کو۔ ۳۔ عینی بہن کو اور ایک علانی کے واسطے جا جیسے قسط سات سهام ہو گئے پس ترکہ کے ۷ سهام کر۔ اور اسی کو عمل کہتے ہیں۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا۔ پھر اگر اس سے میں علانی بہن کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو جو اسکو عصبہ بنا دے تو علانی بہن کچھ نہیں باوہیگی۔ اس واسطے کہ علانی بھائی کے ساتھ میں یہ بہن بطور عصبہ باقی اور عصبہ کرے باقی بچے وہ ملتا ہو حالانکہ بیان نفعت شوہر کو اور نفعت عینی بہن کو دیگر کچھ باقی نہیں بچا جو علانی بھائی کو ملتا جس کے ساتھ علانی بہن باقی کیونکہ اس صورت



میں غلاتی بہن کچھ اصحاب العرائض میں سے نہیں رہی تو جب عصبہ کو نہیں ملا تو بہن بھی محروم ہی۔ اسی واسطے یہ بھائی  
اپنی بہن کے حق میں شوم ہو گیا۔ مثال دیگر۔ شوہر و والدین و دختر و پسری دختر چھوڑے۔ پس ترکہ کی  
تقسیم کے لیے اصل مسئلہ ۱۲۔ سے نکالو۔ شوہر کے۔ ۳۔ دختر کے۔ ۶۔ باپ۔ ۲۔ ماں۔ ۲۔ اور دو تہائی  
پوری کرنے کے لیے پسری دختر کو چٹا حصہ۔ ۲۔ سہام ملے۔ اور یہ سب ملا کر۔ ۱۵۔ ہو گئے تو عمل کے طریق پر کل ترکہ  
کے۔ ۱۵۔ سہام کر کے دیے جاویں۔ اور اگر اس مسئلہ میں بھی پسری دختر کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو تو پسری دختر  
محروم ہو جائیگی۔ پس یہ بھائی بھی شوم نکلا۔ کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہر جگہ کے ساتھ میں بہن بھی عصبہ ہوئی حالانکہ ترکہ  
میں کل نہیں بچا تو بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا اور اصل مسئلہ ۱۲۔ سے اور اسکا عمل ۱۳۔ سے  
ہوا۔ مثال دیگر۔ بہت کے دو یعنی بہنیں ہیں اور ایک پدری بہن ہی۔ تو اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو جائیں  
دو وزن یعنی بہنوں کو دو تہائی کے ۴۔ سہام ملے اور چونکہ بہنوں کے لیے دو یا زیادہ ہوں دو تہائی سے زیادہ  
فریضہ نہیں ہے اور دو تہائی دو وزن بہنیں لے لیں تو پدری بہن کے لیے فریضہ نہیں رہا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے  
تو محروم رہی پس باقی دو سہام بھی وارثوں پر رد کیے جاویں اور چونکہ وارث فقط دو وزن سگی بہنیں ہوئیں  
تو یہ دو سہام بھی انہیں کو مل گئے اور پدری بہن نے کچھ نہیں پایا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں پدری بہن کے  
ساتھ میں بھائی ہو تو وہ عصبہ ہی پس باقی دو سہام وہ لیجائیگا اور بہن اس کے ساتھ میں عصبہ ہی تو ان دو سہام کے  
تین ٹکڑے کر کے ایک پدری بہن کا اور دو پدری بھائی کے ہو گئے پس ظاہر ہوا کہ یہ بھائی مبارک ہے اور اگر  
اس مسئلہ میں شوہر بھی ہو تو یہ بھائی بھی محروم ہو گا کیونکہ اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو ا پس دو وزن سگی بہنوں کے  
لیے۔ ۴۔ اور شوہر کے لیے۔ ۳۔ پس سات ہو گئے اور کچھ نہیں بچا بلکہ عمل ہو کر۔ ۷۔ سہام کیے گئے۔ تو  
غلاتی بھائی و بہن دو وزن محروم رہے۔ (قاعده ۵) جو وارث محروم الارث ہو جیسے کافر یا قاتل یا فریق  
ہو تو وہ کسی سستی وارث کو محبوب نہیں کرتا نہ محرومی سے نہ نقصانی سے گو یا محروم الارث کا لہم ہے۔ اور اختیار  
(قاعده ۵) اگر محروم الارث نہ ہو بلکہ مقدم کی ہمت سے محبوب ہو تو یہ ہر چند خود محبوب ہے لیکن بالاتفاق وہ سستی  
وارث کو نقصان سے محبوب کر دیتا ہے جیسے بہت نے ماں و باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے  
تو بھائی بہنوں کو ہدیہ باپ یا فقط ماں کی بہت کی جانب قرب ہے پس باپ کے ہوتے ہوئے انہیں سے  
کوئی وارث نہ ہو گا لیکن ان بھائی بہنوں نے ماں کو تہائی ملنے سے محبوب کر کے چٹا حصہ دیا یا چنانچہ ماں کے  
فریضہ میں ادب پر بیان ہو چکا ہے۔ الکافی۔ (توضیح ساقطین) یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں سے ساقط  
ہو جاتے ہیں۔ اگر بہت کا پسری یا پسری پسری موجود ہو تو بہت کے سگے بھائی ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی طرح بہت  
کا باپ ہو تو بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر دادا ہو تو اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دادا سے بھی  
ساقط ہوتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور اگر غلاتی بھائی ہوں تو وہ بہت کے پسری یا پسری یا پڑا  
سے ساقط ہوتے اور یعنی بھائیوں سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر خانی بھائی ہوں تو وہ بہت کا لڑکا لڑکی  
یا بہت کے پسری اولاد ہوتے ہیں ساقط ہوتے ہیں اور باپ یا دادا کے ساتھ میں بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں  
اور اختیار۔ حرم۔ بہت کی ماں موجود ہو تو سب جدات خواہ از جانب مادر ہوں یا پدر ہوں ساقط ہو جاتی ہیں۔  
اور پدری جدات قباہ کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے باپ کے ساتھ میں دادا ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح  
اگر دادا موجود ہو اور اس سے ادب کی جدات ایسی کی ہمت سے ہوں تو جدات سب ساقط ہو جائیگی۔ اور



باپ کی مان اسوجہ سے ساقط نہیں ہوتی کہ وہ دادا کی جہت سے نہیں ہو بلکہ باپ کی جہت سے ہی۔ اور باپ کے ساتھ میں جدات کہ مان کی جانب سے ہوں وہ نہیں ساقط ہوتی ہیں مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی مان چھوڑی اور مان کی مان چھوڑی تو باپ کی مان بوجہ باپ کے ساقط ہو۔ لیکن مان کی مان نہیں ساقط ہوگی پھر اس میں اختلاف یہ کہ نانی کو چھٹا حصہ لینگا یا بارہواں حصہ۔ واضح ہو کہ جدات میں قریب والی دور والی کو ساقط کرتی ہو۔ واضح ہو کہ مان کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک کے کہ وہ نانی ہو دیگر متصور نہیں کیونکہ باقی سب فاسد ہونگی اور باپ کی طرف سے البتہ جدات صحیح بہت متصور ہیں۔ الاختیار ۵۔

**فصل -** مرد کسی کا وارث نہ ہو گا نہ مسلمان کا اور نہ کسی مرتد کا۔ المیٹ۔ اور جب مرد مرے یا نقل ہو یا دارالخوارزمین میں مل جائے گا حکم ہو گا کہ مرد ہونے سے پہلے جو کچھ اس نے کما یا وہ اسکے مسلمان وارثوں کی میراث ہو۔ عورت مرتدہ جب مری تو اس کا کل مال اسکے مسلمان وارثوں میں موافق فرائض کے تقسیم ہو گا خواہ مرتدہ ہونے سے پہلے کما یا ہو یا پیچھے کما یا ہو۔ المیٹ۔ ۵۔

**فصل -** میراث حل کے بیان میں۔ ایک مرد نے انتقال کیا اور اس کی زوجہ یا اس کی سوتیلہ باندی اس سے حاملہ ہو تو باجماع النصاب رضی اللہ عنہم یہ حل وارث ہو گا اور اس کا حصہ رکھ چھوڑا جائیگا پھر اگر وہ دوسری تک میں زندہ پیدا ہوا تو یہ اس کی میراث ہوگی۔ لیکن یہ میت کے حل میں حکم ہو۔ اور اگر ایسا ہوا کہ میت مراد اور اس کی مان سے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا جو حاملہ ہو اور اس کا شوہر زندہ ہو پس جو کچھ ہو وہ میت کا مادری بھائی یا بہن ہو لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہوا تو احتمال ہو کہ شاید بعد موت کے حل رہا ہو پس شک کی وجہ سے وارث نہ ہو گا مگر جبکہ وارثین اقرار کریں کہ حل مذکور موت سے پہلے تھا اور کچھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا تو وارث ہو گا۔ پھر یہ بتلاؤ کہ تقسیم ترکہ کیونکر ہو اور کس قدر حصہ حل کے لیے رکھا جائے۔ جواب یہ کہ اس حل کی نسبت غور کیا جاوے کہ پیدا ہوا تو وہ عین حال سے خالی نہیں یا تو وہ ورثہ موجودین کو محروم کرے گا یا ان کے حصہ میں نقصان کرے یا صرف شریک حصہ دار ہو گا۔ پس اگر وہ سب موجودین کو محروم کرتا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و انکی اولاد بہن اور شاید قتل لڑکا ہو تو سب محروم ہونگے تو ایسی حالت میں کل ترکہ روک لیا جاوے۔ اور اگر وہ محروم نہیں بلکہ ناقص کرتا ہو جیسے میت کا حل ہو کہ وہ میت کی زوجات کو چارم سے آٹھواں کرے گا تو کتر حصہ دید یا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثلاً میت کی مان و باپ وارث ہیں اور مان حاملہ ہو پس حل اس کی مان کو تھالی سے محجوب کر کے چھٹا کرے گا تو مان کو چھٹا حصہ اور باپ کو چھٹا حصہ دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے کیونکہ شاید لڑکا ہو۔ اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حل مذکور کو محجوب نہیں کرے گا اور نہ ان کا شریک ہو گا مثلاً میت کی دادی دادا و نانی موجود ہیں تو جدات و جد کو ان کا حصہ دید یا جاوے اور باقی روک لیا جاوے اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حل خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہوانے ساتھ شریک ہو جائیگا مثلاً میت کے لڑکے یا لڑکیاں اور حل چھوڑا تو خفیات رحم نے ابو یوسف رحم سے روایت کی کہ میت ایک بہر کا حصہ روک لیا جاوے اور اسی قول پر فتویٰ ہو پھر اگر حل مذکور مردہ پیدا ہوا تو اسکے واسطے کوئی حکم یا میراث نہیں ہو اور حیات کی شناخت یہ کہ پیدا ہو کر اس نے یاروئے یا کوئی حرکت کرے جس سے زندگی معلوم ہو تو زندہ ہو اور اگر حل مذکور کا اکثر بدن دھمکے ہو پھر مر گیا تو وارث ہو گا ورنہ نہیں۔ پس اگر کھڑا نکلا تو سینہ نکلتے تک زندگی معتبر ہو اور اگر اوندھا نکلا تو جو تڑپ نکلتے تک زندہ ہو۔ اور اگر رونے کے بعد مر گیا تو وہ وارث ہو گیا اور اس سے بھی میراث لی جائیگی۔ الاختیار۔ اور اگر حل مردہ



مکملہ زوجہ بھی وارث نہیں ہوتا کہ خود مردہ نکلا ہو اور اگر مردہ نکلا گیا تو وہ بنجلہ دار ثون کے ہو کیونکہ بیٹ میں اس کی زندگی معلوم تھی تو شاید نکالتے میں مر گیا ہو پس یقین مذکور کا شک سے انا نہ نہیں ہو گا اور بیان یہ کہ اگر کسی نے حاملہ کے بیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو یہ جنہیں بنجلہ دار ثون کے ہو اس واسطے کہ شرع نے مارنے والے پر تمام واجب کیا اور یہ زندگی اعتبار کرنے کی دلیل ہو تو اس کے لیے میراث ہوگی اور اس کا حصہ بھی میراث ہوگا جیسے اس کی دیت میراث ہوتی ہو شرح حلبیہ ط۔

**فصل۔** مفقود اور کافرون کے قیدی وغرق و حرقی کے بیان میں۔ جہاد میں جس سلمان کو کفار قیدی کر لے گئے وہ کافرون کا قیدی ہو اور غرق و حرقی وہ جماعت ہو غرق ہو گئی اور حرقی وہ جماعت جو جل گئی۔ مفقود وہ شخص کہ کسی طرف نکل کر گم ہو گیا کہ اس کا ٹھکانا اور زندگی موت معلوم نہیں یا حرقی کفار سے گئے کہ اس کا مرنا یا جینا کچھ معلوم نہیں ہو۔ اجماع مشائخ نے فرمایا کہ مفقود اپنے مال میں زندہ اور غیر کے مال میں مردہ اعتبار کیا جاتا ہے ہاں شک کہ اتنی مدت گزر جاوے کہ معلوم ہو کہ وہ اتنی مدت زندہ نہیں رہ سکتا ہو یا اس کے ہم عمر مر جاوے پھر جس روز یہ مدت پورا ہو تو اس کی موت سے علامت حجت متحقق ہو اس روز وہ اپنے مال کے بارہ میں مردہ شمار ہو گا گو یا آج مراد ہو (حتی کہ آج جو ورثہ موجود ہیں وہ وارث ہونگے) اور غیر کے مال میں اسی روز سے مردہ ٹھہرایا جاوے جس دن گم ہوا ہو۔ الذخیرہ۔ حتی کہ غیر کی میراث بعد مفقود ہونے کے نہیں پاویگا جبکہ اس کا گم ہونا اس نسبت کو پہنچ جاوے کہ اس کی موت کا حکم ہو۔ مفقود ہونے کے بعد جو شخص ایسا مرا کہ مفقود اسکے مال میں وارث ہو تو مفقود کا حصہ روک لیا جائیگا۔ بیان تک کہ وہ آجاوے یا اس کی موت کا حکم بعد مدت مذکور ہو جاوے پھر اگر موت کا حکم ہوا تو جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس بیت کے ترکہ سے تھا اسی کے دار ثون کو حصہ رسد پھیر دیا جائیگا حتی کہ اگر وہ وارث مر گئے ہوں تو ہر وارث کو جو حصہ پہنچا وہ اسکے دار ثون کو دیدیا جائیگا۔ کیونکہ یہ امر ظاہر ہوا کہ ورثہ مذکور اسی وقت اس حصہ کے مستحق تھے جو مفقود کے واسطے روکا گیا تھا کیونکہ مفقود مردہ تھا۔ اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسے وارث ہوں جو مفقود سے محبوب ہوتے ہیں تو انکو کچھ نہیں دیا جائیگا اور اگر بالکل محبوب ہوں تو ان کا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر محبوب نقصان ہو تو انکو کم حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید میراث دو دختر اور ایک مفقود پسرا اور ایک پسری لڑکا چھوڑا تو دختر دن کو نصف دیا جاوے کیونکہ یہ یقین ہے اور باقی روک لیا جاوے اور پسری لڑکا بھی نہ پاوے کیونکہ مفقود کے ساتھ یہ لوگ محبوب ہیں اور یہ اس واسطے کہ دو دختر کے واسطے مفقود نہ تو دو تھائی ہے اور مفقود ہوتا تو نصف ہو پس نصف سے کم کسی حال میں نہیں ہے۔ اور اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو محبوب نہیں ہوتا جیسے جد یا جدہ تو اسکو پورا حصہ دیدیا جاوے۔

**الاختیار۔** جو سلمان کہ کفار کے پنجہ میں قید ہو گیا اور مفقود اس حال میں ہوا بلکہ معلوم ہے کہ وہ اپنے دین پر مراثی اسکے واسطے دیگر مسلمانوں کا حکم ہے۔ السراجیہ۔ حتی کہ جو مورث مرے اس میں اس کا حصہ ہے اور اس پر مرے تو اسکے دار ثون کا حصہ ہے۔ م۔ اگر ایک جماعت غرق ہو کر مری یا جل گئی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون پہلے مراد ہو تو گو باہر سب ساتھ ہی مرے پس ہر ایک کا مال اسکے ورثہ پاوے اور یہ لوگ باہم وارث ہونگے۔ اور اگر معلوم ہو کہ فلان مقدم مرا پھر فلان مراثی گئے کا بچھلا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب گئے یا مرنے میں مرے ہوں۔ اور اگر اس قدر معلوم ہو کہ فلان و فلان کی موت آگے پیچھے واقع ہوئی ہے لیکن یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون مراثی اس صورت میں بہر تقدیر حقیقی یعنی حصہ ہو وہ دیا جاوے اور باقی روکا جاوے



یہاں تک کہ حال دریافت ہو یا ورثہ باہم مسلح کر لین۔ انخیزانہ۔

**فصل**۔ ذوی الارحام کے بیان میں۔ ذوی الارحام میں وہ کل قرابتی داخل ہیں جنکے واسطے مقدمی نہیں اور نہ دسے عصبہ ہیں۔ انکا حکم بھی مثل عصبیات کے ہے کہ جو مفرد ہو وہ کل ترکہ لے جائیگا۔ الاختیار۔

ذوی الارحام چار اصناف ہیں۔ صنف اول جو میت کی جانب منتسب ہوں اور وہ دختر میت کی اولاد اور دختر پسر کی اولاد ہیں۔ یعنی میت کے نو اسے نو اسمان اور پر نواسے و پر نواسیان۔ علیٰ ہذا القیاس صنف دوم وہ کہ جنکی طرف میت منتسب ہو اور وہ جدات فاسدہ و اجداد فاسدہ ہیں۔ صنف سوم۔ وہ قرابتی جو والدین میت کی جانب منتسب ہیں۔ جیسے یعنی بھائی کی لڑکیاں یا علاتی بھائی کی لڑکیاں یا اخیانی بھائی کی اولاد خواہ لڑکیاں ہوں یا لڑکے ہوں۔ اور سب بہنوں کی اولاد یعنی بہن خواہ عینی ہو یا علاتی ہو یا اخیانی ہو اور انکی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو۔ صنف چہارم۔ وہ قرابتی جو میت کے دادا دادی کی جانب منتسب ہیں جیسے مادری چچا و انکی اولاد اور بچہ بھائی و انکی اولاد اور ماموں و خالائیں و انکی اولاد اور عینی چچاؤں کی یا علاتی چچاؤں کی لڑکیاں۔ پس یہ لوگ مع دیگر اسافل کے جو انکی جانب منتسب ہوں سب ذوی الارحام ہیں پھر جب میت کے وارثان میں ذوی الغرض و عصبیات نہ ہوں بلکہ ذوی الارحام اپنے درجہ پر وارث ہوں جو ترتیب سابق میں بیان ہوا ہے تو ان چاروں قسموں میں سے قسم اول مقدم ہونگے اگرچہ وہ بہت اسفل ہوں یعنی مثلاً دختر کی اولاد یا دختر کے دختر کی اولاد اسی طرح۔ اور پسر کی دختر کے لڑکے لڑکیاں اور اس دختر کی دختر کے لڑکے لڑکیاں علیٰ ہذا القیاس پس جب انہیں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت نیچی ہو وہی وارث ہوگا پھر قسم دوم پھر قسم سوم پھر قسم چہارم ہے لیکن واضح رہے کہ ہر قسم میں اسکے عصبیات کی ترتیب معتبر ہوگی یہی قول لیا گیا ہے۔ الکافی۔ یعنی قسم اول مطلقاً مقدم ہے اگرچہ بہت نیچی ہو اور یہی فتویٰ کے لیے مختار اور یہی مستند ہے نفعی ہذا دختر کی دختر اگرچہ بہت نیچی پشت میں ہو بہ نسبت مان کے باپ کے مقدم ہے۔ الاختیار۔ اور بالا جماع جب اصحاب فرائض ہوں کہ جنپر باقی رد کیا جاوے یا کوئی عصبہ ہو اسوقت ذوی الارحام وارث نہیں ہوتے ہیں لیکن اجتماع ہے کہ شوہر و زوجہ کی وجہ سے ذوی الارحام نہیں مجرب ہوتے ہیں بلکہ شوہر یا زوجہ کو اسکا حصہ دیکر باقی ذوی الارحام میں سے اقرب کو دیدیا جائیگا جیسے یہ ذی رحم تنہائی میں پاتا تھا مثال یہ کہ میت کا شوہر و دختر کی دختر و خالہ و چچا کی دختر موجود ہیں تو شوہر کو نصف دیکر باقی دختر کی دختر کو دیا جاوے اور باقی سب محروم ہیں۔ پھر واضح ہو کہ قسم اول میں سے بھی جو میت سے زیادہ قریب ہو وہی وارث ہے مثلاً میت کی دختر کی دختر ہے اور میت کے پسر کی دختر ہے یا دختر کی دختر کی دختر ہے تو دختر کی دختر یا دیگر۔ پھر اگر دو شخص ذوی الارحام میں سے قریب و درجہ میں برابر ہوں تو جو وارث کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہے خواہ وارث عصبہ کی اولاد ہو یا وارث فرض کی اولاد ہو مثلاً پسر کی دختر کی دختر مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ اور پسر کے دختر کا لڑکا مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ الکافی۔ اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو یعنی اسکے والدین وارث نہ ہوں بلکہ والدین سے اونچی پشت میں وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں اور اونچی پشت میں بھی وارث نہیں تو کیا اول مقدم ہے۔ اس میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اس سے نفدیم ہوگی۔

خزانۃ المقتنین۔ پھر جس صورت میں تقدیم نہ ہو تو مال ان دونوں میں مساوی تقسیم ہوگا بشرطیکہ سب مذکور ہوں یا سب مومن ہوں اور اگر مذکور مومن غلط ہوں تو مذکور مومن سے دو چند دیا جاوے اور یہ بلا خلاف ہے



بشرطیکہ مذکور مونسٹ ہونے میں ان کے ان باب کی صفت متحد ہو اور اگر یہ صفت مختلف ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صفت والدین کا اعتبار نہیں اور مال ان دونوں کے صفت پر تقسیم ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شمار تو ان کے ابدان سے لیا جاوے اور صفت اس پشت سے لیا جاوے جہاں اختلاف ہو اگر چنانچہ اگر پسر دختر ہو اور دختر کی دختر ہو تو اصول کی صفت متفق ہو اور مال ان دونوں میں مذکور کو مونسٹ سے دو چندان حساب سے تقسیم ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر کی دختر کے پسر کا پسر ہو۔ اور دختر کی دختر کی دختر ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصول متفق ہیں پس یہ تو صاحبین میں اتفاقی ہو اور اگر دختر کے دختر کی دختر ہو اور دختر کے پسر کی دختر ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں نصف نصف ہے یعنی دونوں دختر دن کو مساوی ملے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے عین حصہ کے جہاں زمین سے دو تہائی دختر کے پسر کی دختر کو ملے اور ایک تہائی دختر کے دختر کی دختر کو ملے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور وایتون میں سے اشرہ یہی جو امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور اشرہ فیزی ہے اور شیخ ابی جالبی رحمہ اللہ نے بسوط میں کہا کہ قول ابی یوسف رحمہ اللہ صبح ہے کہ وہ اسل ہے اور محیط ہے کہ اگر شلخ بخار نے قول ابی یوسف رحمہ اللہ اختیار کیا ہے۔ الکافی۔ اگر بعض کے واسطے دو جہت باز بادہ کے ساتھ قرابت ہو تو ان جنسوں کا اعتبار کیا جائیگا پس بالاتفاق وہ ہر جہت سے وارث ہوگا لیکن اختلاف یہ کہ ابو یوسف رحمہ اللہ ان جہتوں کو فروع میں اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ اصول میں اعتبار کرتے ہیں بخلاف جد کے کہ وہ ابو یوسف کے نزدیک بھی صرف ایک ہی جہت سے وارث ہوتی ہے اور ذی رحم لے کے نزدیک صحیح قول میں دو جہتوں سے وارث ہوتا ہے۔ التہمین - ۴۰۔ قسم دوم یعنی اجداد و جدات فاسدہ میں جو بیست سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہے اور اگر قریب میں برابر ہوں تو مساوی ہیں اور وارث کے ذریعہ سے تقرب کے بعد تقدیم کا موجب نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ پھر جبکہ ذریعہ سے بیست تک قریب ہے اگر انہیں اختلاف ہو تو جہاں اختلاف ہو اسی کی صفت لیکر مال کی تقسیم ہو مثلاً۔ جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصہ اور جدات مادری کی طرف ایک حصہ دیا جاوے جیسے قسم اول میں تھا۔ پھر جو کچھ جدات مادری کو ملا اگر اس جانب جد و جدہ ہوں تو ان میں مذکور کو مونسٹ سے دو چند دیا جاوے۔ علیٰ ہذا القیاس پدری جانب ہے۔ الخزانہ - ۴۱۔ قسم سوم - میں تین فرقہ ہیں۔ فرقہ اول یعنی بھائی بہنوں کی لڑکیاں وانکی اولاد۔ فرقہ دوم علاقائی بھائی بہنوں کی لڑکیاں وانکی اولاد۔ فرقہ سوم اخپانی بھائی بہنوں کی اولاد وانکی اولاد کی اولاد کیونکہ قسم سوم میں مذکور مونسٹ برابر ہیں۔ پس اگر فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو صنف اول کی طرح مساوات درجہ و قرب سیت و تقرب وارث میں اعتبار ہوگا پھر اگر صنف اصول میں اختلاف ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ انہیں کے ابدان کے شمار پر تقسیم ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کا وصف لیا جائیگا۔ الاختیار۔ مثال یہ کہ بہن کی لڑکی بہت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولی ہے اس واسطے کہ وہ اقرب ہے۔ بھائی کے پسر کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی دختر کی لڑکی کے اولی ہے اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔ ہواسطے کہ ذاتی عصبیات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔ ایک سیت کے قرابت میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہے تو مال ان دونوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ خواہ ایک بہن کی لڑکی دلو کا ہو۔ یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو لیکن دونوں بہنیں یعنی ہوں یا علاقائی ہوں۔ سیت کے بھائی کے پسر کی دختر۔ اور بھائی کی دختر کا پسر۔ اور بہن کی دختر ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ابدان معتبر ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ سہام کر کے بہن کی لڑکی کو ایک سہم دیا جاوے اور باقی چار



سہام میں سے بھائی کی دختر کی پسر کو دو تہائی دیا جاوے اور ایک تہائی بھائی کے پسر کی دختر کو دیا جاوے۔  
 اقول امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک صرف چار حصہ کر کے ایک ایک دو وزن دختر کو اور دو حصہ پسر کو دیے جاویں  
 کیونکہ پسر کو دختر سے دو چند ملتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول کی دشوار تخریج یہ ہے کہ ہم نے ان کے اصول میں اختلاف  
 پایا چنانچہ ایک لڑکا و ایک لڑکی تو بھائی کی اولاد ہے اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے پس گویا دو بھائی و ایک بہن کی  
 صفت ابتدا سے ہے پس دو بھائیوں کے واسطے دو دو حصہ اور بہن کے واسطے ایک حصہ ہوا۔ پس بہن کی دختر  
 کی دختر کو ایک حصہ دیا گیا اور باقی چار حصہ رہے پھر ان میں سے دوسرا اختلاف دیکھا اور وہ یہ ہے کہ دختر تو پسر کی  
 اولاد ہے اور پسر دختر کی اولاد ہے۔ لیکن اصول بالائی متحد ہیں کیونکہ دو وزن بھائیوں ہی کی اولاد میں ترجیح اصول  
 متحد ہونے والا اتفاق۔ بدان کا لحاظ ہوگا اور یہ ان میں ایک دختر ہے اور دوم پسر ہے پس پسر کو دختر سے دو چند  
 دیا جاوے۔ اور غنی نہیں کہ اس میں صوبت ہے حالانکہ شرع کی سہولت مقتضی ہے کہ ایسی صوبت نہ بتائیہ حدیث شریفہ  
 معہ ایمن لا یتکسب ولا یخسب آئمہ پٹ آیات دیگر ہیں اظہر قول ابی یوسف رحمہ اسی واسطے مستثنیٰ فرمایا ہے  
 غنا کیا اور شیخ ربیعانی رحمہ نے اسی کی تفسیر کی اگرچہ فتویٰ بقول امام محمد رحمہ ہے حالانکہ خلاف صحیح کے بھی فتویٰ بنی فریق  
 و سہولت ہو رہا ہے اور یہاں اسکے خلاف ہے۔ م۔ و افسح ہو کہ جب عینی اولاد ذوی الارحام ہوں تو علانی ذوی الارحام  
 کا حکم مثل عینیات کے ہے۔ الخزانہ۔ ۵۔ اور اگر فریق سوم کے ذوی الارحام ہوں یعنی خجانی ہوں تو ان میں مرد و عورت  
 کا حال مساوی ہے کیونکہ ان کے اصول اپنے خجانی بھائی بن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔ (مسئلہ)۔ اگر تینوں فریق  
 سے مجتمع ہوں اور درجہ میں مساوی ہوں تو میں ذی رحم کو بذریعہ وارث کے سبب کی جانب تقرب ہووے اولیٰ ہے پھر  
 امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جو فریق اول سے عورت دوم سے اولیٰ ہے اور جو دوم سے عورت سوم سے اولیٰ ہے۔ اور  
 امام محمد رحمہ کے نزدیک ترکہ کے اصول پر تفسیر کیا جاوے پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال پڑتا ہو وہ اس کی  
 اولاد کی جانب منتقل کیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں۔ لیکن ایک بہن عینی تھی اور  
 دوم علانی تھی اور سوم خجانی تھی تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک کل مال فقط عینی بہن کی دختر کو ملے گا۔ اس واسطے کہ  
 درجہ میں سب برابر ہیں اور سبھی عینی وارث ہوا کرتی ہیں لیکن عینی بہن مقدم ہوتی ہے تو کل مال اسی کی دختر کو  
 ملے گا۔ اور باقی محرم ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ حصہ کیے جاویں ان میں سے عینی  
 بہن کی دختر کو تین سہام دیے جاویں اور پوری بہن کی دختر کو ایک سہم اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے  
 بلحاظ ان کے اصول کے بطور فرض درود کے۔ اور اس کی تخریج یہ ہے کہ سیت کی مادری بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے  
 اور عینی بہن کے واسطے نصف ہے اور جو کہ عینی صرف ایک بہن ہے تو دو تہائی پوری کر لے تک علانی بہن کو بھی چھٹا  
 حصہ ملا پس چھ میں سے ایک سہم باقی رہ گیا امداد بھی ان میں پر دیا جاوے تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ مال کے چھ حصہ  
 نہیں بلکہ پانچ حصے کیے جاویں تو ہر ایک کے حصہ میں کسی قدر حصہ رسد بڑھ گیا پس عینی کے واسطے کل پانچ حصہ  
 میں سے تین حصے ہوئے اور یہی اس کی دختر کو دیے جاویں اور علانی کا ایک حصہ اس کی دختر کو اور خجانی کا ایک سہم  
 اس کی دختر کو دیا جاوے۔ (مثال دیگر) زید کے عینی و علانی و خجانی تین بھائیوں میں سے ہر ایک کی ایک دختر  
 موجود ہے اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک عینی بھائی کی دختر کو سیت سے  
 زیادہ قرابت ہے تو کل مال اسی کو ملے گا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اصول کا حصہ منتقل ہونا چاہیے لہذا خجانی بھائی  
 کا چھٹا حصہ اس کی دختر کو دیا جاوے اور عینی بھائی کے ساتھ میں علانی وارث نہیں ہوتا ہے تو باقی پانچ سہام

میں سے ایک حصہ عینی بہن کی دختر کو ملے گا۔ اور باقی محرم ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ حصہ کیے جاویں ان میں سے عینی بہن کی دختر کو تین سہام دیے جاویں اور پوری بہن کی دختر کو ایک سہم اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے



صرف عینی بھائی کے لیے ہوتے ہیں وہ اسکی دختر پادگی اور علاقائی کی دختر محرم رہیگی۔ (مثال دیگر) سیت کی چری بہن کی دختر ہو اور ماری بہن کی دختر ہو پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک علاقائی کی دختر کل مال کی وارث ہو کیونکہ وہ اقویٰ ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاقہ کو تین چوتھائی اور اخیانیہ کو چوتھائی بطور فرض رد کے ملیگا۔ تخریج یہ ہے کہ علاقائی بہن و اخیانی بہن کا جو حصہ ہو گا وہی ہر ایک کی دختر کی جانب منتقل ہو گا پس اخیانی بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے تو چھ میں سے ایک ہو اور علاقائی کے واسطے نصف ہے تو چھ میں سے ۳ ہوتے اور دو سهام باقی رہے وہ ان دونوں پر اس طرح حصہ کرے پھر سعادین کو کل مال کے چارویں حصہ کے جادین تو اخیانی کو چھٹے کی جگہ چوتھائی ملے اور علاقائی کو بچائے نصف کے تین چوتھائی ملے پس علاقائی کی تین چوتھائی اسکی دختر کو مل گیا اور اخیانی کا چہارم اسکی دختر نے پایا (مثال دیگر) سیت کی عینی بہن کے دو بہرہ ہیں اور اخیانی بہن کے دختر ہو پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دونوں بہرہ ہی اولے اور وہی وارث کل ہیں اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بہن کے دو بہرہ بمنزلة دو بہنوں کے ہیں نہ مال نہیں پہنچ سہا ہو گا۔ اقول۔ تخریج میں اشکال ہے اس واسطے کہ اخیانیہ بہن کے لیے چھٹا حصہ اور عینی بہن کے واسطے نصف (۳) ہے تو کل مال بطور فرض رد کے چار سهام ہیں۔ اور جو اختیار میں نقل کیا وہ اس بنا پر ہے کہ فریج میں وصفت اصول اعتبار کیا تو دو بہرہ مانند دو بہنوں کے قرار دیے اور دو بہنوں عینی کے لیے دو تہائی کے چار سهام ہوتے اور اخیانی کا چھٹا حصہ ایک سہم ہوا اور باقی ایک سہم بھی انہر رد کیا گیا تو پانچ سهام ہوتے اور وجہ یہ ہے کہ درحقیقت اسکے اصل وارث نہیں جو اسکا حصہ اسکی اولاد کو دیا جاوے بلکہ معنی یہ ہیں کہ ہر فرد وارث کے واسطے اسکے اصل کا لحاظ کیا جاوے تو بیان سیت کے وارث موجود ہیں صرف تین ہیں جنہیں دودھ اور ایک عورت ہے پس دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ سے اربع حق ملنا چاہیے اور وہ حق اس کا طے سے ہو گا کہ جو اسکی اصل کا حق ہوتا وہ اسکی جانب منتقل ہوا اور یہ معنی نہیں کہ اصل نے جو درحقیقت حق پایادہ اسکو ملا کیونکہ اصل تو وارث مستحق ہی موجود نہیں ہے بلکہ ان اگر درحقیقت اصل کا حصہ میراث انکو منتقل ہوتا تو اصل کے واسطے خود جو کچھ ہوتا وہی ان دونوں بہرہ میں تقسیم ہوتا اور بیان مراد یہ ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو ترکہ سیت سے کس حساب سے ملے اور اخیانی بہن کی دختر کیونکہ پادے تو اسکی کیفیت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہوا اور لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور یہ غرض نہیں کہ ہر ایک کی اصل کا حق اسکے اولاد کو ملے کیونکہ اصل کے واسطے درحقیقت بیان کوئی حق ہی نہیں ہے علاوہ برین صرف ایک لڑکا بذات خود میراث پلید یگانہ دوسرا اور اسکا بیان یہ کہ اگر ایک لڑکا اور اخیانی بہن کی دختر ہو تو مال کے چار سهام ہوں اور جب دو لڑکے ہوتے اور یہی حال رہا تو دوسرے نے ترکہ سیت سے کوئی حق نہیں پایا۔ پس امام محمد رحمہ کے قول کے یہ معنی ہیں کہ جب تینوں فریق مختلفہ سے مختلف جمع ہوں تو ہر فرد کے واسطے اسکی اصل کا حصہ لگا دین اور ہر اصل کا حصہ اسکی اولاد کی جانب منتقل کر دین لہذا اس مسئلہ میں کہ عینی بہن کے دو بہرہ ہیں اور اخیانی بہن کی دختر ہو یا لڑکی کا لڑکا کی دختر کے لیے اصل اسکی مان ہو جو سیت کی اخیانی بہن ہے۔ پس ایک اخیانی بہن کا حصہ اس لڑکی کے واسطے لگا یا گیا اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے واسطے اسکی اصل کو شمار کرو اور وہ عینی بہن ہے تو گو با دو عینی بہن ہیں پس ہی حساب آتا کہ ہر اختیار سے اوپر نقل کیا اور تخریج کیا گیا ہے۔ م۔ جو ذی۔ ہم انہیں سے بذریعہ وارث کے سیت کی جانب نزدیک ہو وہ اولیٰ ہے جبکہ درجہ میں سب



جواب ہوں۔ مثال یہ ہو کہ میت کے اخیانی بھائی کے پسر کا پسر ہو اور عینی بھائی کی دختر کا پسر ہو اور علاتی بھائی کے پسر کی دختر ہو تو کل مال اسی دختر کو لے گا اس واسطے کہ اسکی نزدیکی بذریعہ وارث ہو۔ الاختیار ۳۔ بیان یہ کہ اخیانی بھائی کا پسر وارث نہیں ہو اور عینی بھائی کی دختر وارث نہیں ہو حتیٰ کہ اگر عینی بھائی کے پسر کا پسر ہو تو اسی کی کل کا مستحق ہوتا لیکن یہ دختر ہی اولاد ہو لہذا علاتی بھائی کا پسر وارث ہونے کی وجہ سے اسکی دختر کو تقدم ہوا۔

### (بیان قسم چہارم از ذوی الارحام)

یعنی جسکا انتساب از جانب ہر میت ہو۔ اگر اس قسم میں سے کوئی نہ تھا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہو جائیگا اور عینی میت کے واسطے سوائے اس ذی رحم کے کوئی نہ ہو۔ اور یہ حکم درحقیقت کل اقسام ذوی الارحام میں جاری ہو۔ اگر اس قسم کے چند ذوی الارحام جمع ہوئے حالانکہ درجہ میں سب برابر ہیں تو بالاجماع جو اقویٰ ہو مقدم ہو یعنی شکوکین چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں لیکن ایک عینی بھائی اور دوم علاتی اور سوم اخیانی ہو تو عینی مقدم ہو علاتی پھر اخیانی ہو اور یہ حکم جملہ ذوی الارحام قسم چہارم میں ہو خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔ الکافی۔ پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہو پس اگر ان میں سے ایک ذوارث کی اولاد ہو لیکن اسکی قرابت بہت واحد ہو اور دوم ایک ذی رحم کی اولاد ہو لیکن اسکو دو جہت سے قرابت حاصل ہو تو اسی صورت میں صحیح یہ کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہو وہ اولیٰ ہو۔ مثال یہ کہ علاتی چچا کے پسر کی دختر۔ اور عینی چچو بھی کے پسر کا پسر ہو تو یہی دوم اولیٰ ہو لہذا ۴۔ م۔ حالانکہ علاتی چچا کا پسر عصبہ ہو دختر مذکورہ ایک وارث کی فرزند ہو لیکن عینی چچو بھی کا پسر ہر چند وارث نہیں مگر اسکو مان و باپ دونوں جہت سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولیت ہوئی۔ م۔ اور اگر یہ لوگ مذکر و مؤنث جمع ہوں اور انکی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دو جہت کے حساب سے دیا جائیگا شلویت کا چچا نہ چچو بھی موجود ہیں اور دونوں کی قرابت مادی جہت سے ہے یعنی یہ دونوں والد میت کی مادری بھائی ہیں ہیں یا میت کا مامون و خالہ دونوں عینی ہیں یعنی میت کی مان کے بھائی ہیں یا علاتی ہیں یا اخیانی ہیں غرض کہ دونوں کی قرابت بدرجہ مساوی ہو تو مذکر کو مؤنث سے دو جہت دیا جائیگا۔ اور اگر درجہ قرابت میں محاذات مگر قوت میں اختلاف ہو جیسے میت کی سگی چچو بھی اور مادری خالہ ہو یا سگا مامون ہو اور مادری چچو بھی ہو پس حدیث اول میں میت کے والد کی سگی بہن ہو اور والدہ کی مادری بہن ہو اور دوسری صورت میں والدہ کا سگا بھائی ہو اور والدہ کی اخیانی بہن ہو لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی جہت سے جو وارث ہو اسکو دو حصہ اور مان کی جہت سے جو وارث ہو اسکو دو حصہ اور مان کی جہت سے جو وارث ہو اسکو ایک حصہ لے گا کیونکہ اول کے لیے باپ کا حصہ یعنی دو چند ہو اور دوم کے لیے مان کا حصہ یعنی تہائی ہو یعنی جس جہت سے اصل ہو جو اسکا حصہ ہو وہ اسے مستقل ہو گا اور یہی حکم انکی اولاد میں ہو گا کہ میراث کے لیے اولیٰ وہ ہو گا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی جہت سے ہو۔ اگر قریب میں برابر ہوں اور محل قرابت بھی متحد ہو تو جو عصبہ کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہو جیسے چچا کی دختر ہو اور چچو بھی کا لڑکا ہو جو وہی اور دونوں کے ہیں یا پدری ہیں یعنی چچا و چچو بھی دونوں کے ہیں یا پدری ہیں تو کل مال صرف چچا کی دختر کو مل جائیگا کیونکہ وہ وارث کی دختر ہو اور اگر ان دونوں میں ایک عینی ہو اور دوم باپ کی جہت سے ہو تو جس کو قوت قرابت ہو وہی وارث ہو گا۔ اسکا بیان یہ ہو کہ میت کی مین چچو بھیاں ہیں ایک اسکے باپ کی عینی بہن ایک مان باپ سے ہو اور دوسرے اسکے باپ کی علاتی بہن اور تیسری صرف اخیانی ہیں اور میت کا مین خالہ مین ہیں ایک اسکی مان کی عینی بہن اور دوم علاتی اور سوم اخیانی ہو تو مال کی



تقسیم اس طرح ہوگی کہ باپ کی جہت کے لیے دو تہائی اور ماں کی جہت کے لیے ایک تہائی ہے۔ ہر باپ کی جہت کی دو تہائی سیت کی بھوپھون میں سے مرت سگی بھوپھی کو بوجہ قوت قرابت کے ملیگی اور دسی طرح ماں کی تہائی سیت کی سگی خالہ کو ملیگی۔ (مثال دیگر) سیت کی سگی خالہ و سگا مامون اور سگی بھوپھی و علاتی بھوپھی ہے۔ پس مال ترکہ سے دو تہائی مرت سگی بھوپھی کو ملیگا اور ایک تہائی اسکی سگی خالہ و سگے مامون کے درمیان مرد کو عورت سے دو جہت کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور تخریج اس طرح کہ مسئلہ ۳۳ سے نکالو پس ۲۔ پوری جانب کے لیے اور ایک مادی جانب کے لیے ہوگا پھر اس ایک کے عین ٹکڑے ہو کر دو مامون کو اور ایک خالہ کو دینا چاہیے۔ لہذا مسئلہ کو (۹) سے نفیج کرو۔ از انجملہ ۶ سہام کو سگی بھوپھی کو دید اور مادی بھوپھی محروم ہے اور باقی تین سے ۲۔ مامون کو اور ایک خالہ کو دید۔ (مثال دیگر) سیت کی والدہ کے سگے بھائی کی دختر ہے اور باپ کی اخیانی بہن کی دختر ہے تو ماں و باپ کی جہت سے بھوپھی کی دختر کو دو تہائی مال اور مامون کی دختر کو ایک تہائی دیا جاوے۔ (مثال دیگر) سیت کی سگی خالہ کی دختر ہے اور باپ کی اخیانی بھائی کی دختر ہے تو بھوپھی و سگے بھائی والا اخیانی چچا کی دختر کو دو تہائی اور خالہ کی دختر کے واسطے ایک تہائی ہے۔ (مثال دیگر) سیت کے سگے چچا کی دختر ہے اور سگی بھوپھی کی دختر ہے تو کل مال چچا کی دختر کو ملیگا اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔ مثال دیگر) سیت کی علاتی بھوپھی کی دختر اور عینی بھوپھی کی دختر ہے تو کل مال سگی بھوپھی کی دختر کو بوجہ قوت قرابت کے ملیگا۔ (مثال دیگر) سگی خالہ کی دختر ہے اور علاتی مامون کی دختر ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر کو بوجہ قوت قرابت کے ملیگا۔ انکافی۔ شیخ رحم نے فرمایا کہ یہ امر بارگھنا چاہیے کہ بھوپھون و خالاؤن و ماموؤن کی اولاد میں جو سیت کے زیادہ قریب ہو وہ استحقاق میں دور و اولون پر مقدم ہونا ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اور قریب باعتبار پشت کے ہوگا مثلاً ایک پشت والا بہ نسبت دو پشت کے مقدم ہے اور دو پشت والا بہ نسبت تین پشت کے مقدم ہے۔ (مثال دیگر) سیت نے خالہ کی دختر چھوڑی اور خالہ کی دختر کی دختر یا خالہ کے بھائی کی دختر یا خالہ کے بھائی کا بھائی چھوڑا تو کل میراث خالہ کے دختر کو ملیگی کیونکہ وہ ایک پشت اور بھائی یعنی شہانہ زید ملا اور اسنے خالہ کی دستہ کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو بہ نسبت نواسی و پوتی پوتا کے خالہ کی دختر اور بھائی و بھائی کا بھائی یا بھائی کی لڑکی یا بھائی کی لڑکی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال بھوپھی کی لڑکی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی نسبت ایک پشت اور بھائی اگرچہ ان دونوں کی قرابت و جہت مختلفہ سے ہے۔ یعنی بھوپھی زاد بہن کی قرابت از جانب بھوپھی کے باپ کی بہن ہوتی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی جانب سے قرابت ہے اس واسطے کہ خالہ اسکی ماں کی بہن ہے۔ (مسئلہ) بھوپھی کی لڑکیان بہن اور خالہ کی ایک لڑکی ہے تو دو تہائی بھوپھی کی لڑکی کے واسطے ہے اور ایک تہائی خالہ کی لڑکی کے واسطے ہے۔ اور اگرچہ ان دونوں میں کوئی دور نہیں بلکہ برابر ہیں۔ اور اقل یہ کہ سوجہ سے کہ سیت کے ساتھ قرابت میں بھوپھی زاد بہن و خالہ زاد بہن میں کوئی دور نہیں بلکہ برابر ہیں۔ ہر جہت کا فرقہ ہے کہ اول بہت جلد میں اور دوم بہت مادی میں تو اس جہت کا لحاظ اول مرتبہ اس طرح کیا گیا کہ جہت پوری کے قریبوں کو دو تہائی اور جہت مادی کے قریبوں کو ایک تہائی دیا گیا اور اس کے سولے کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر بھوپھی زاد فقط ایک بہن ہوئی اور خالہ زاد کئی بہنیں ہوئیں تو بھوپھی زاد کو دو تہائی ملے اور خالہ زاد بان مرت ایک تہائی میں حصہ دار ہوئیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر ان بہنوں میں سے بعض میں دو جہت سے قرابت ہو اور بعض میں ایک ہی جہت سے قرابت ہو تو جہت مختلف ہونے کے وقت اس کاٹھ سے ترجیح بہت دالی



استحقاق میں قائم نہوگی اور جب جہت منکر ہو تو البتہ وہ باپ کی جانب سے ہو وہ ان کی جانب واسطے پر ترجیح ہو فواء مرد ہو یا عورت ہو۔ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ میت کے باپ کی جانب سے جو ذی رحم ہو اسکو اپنا استحقاق ہو اور جو ان کی جانب سے ہو وہ بھی مستحق ہے حتیٰ کہ اگر باپ کی بہن عینی ہو جسکو ان وہ باپ دو ذن جہت سے قرابت ہوتی ہو اور اسکو لڑکی موجود ہو اور ان کی علاقائی بہن ہو جسکو فقط باپ کی قرابت ہوتی ہو اور اسکے لڑکی موجود ہو پس میت نے سگی بھوپھی کی لڑکی چھوڑی اور علاقائی خالہ کی لڑکی چھوڑی تو مال کا استحقاق دو ذن کے واسطے ہوگا اگر جہت میت کی بھوپھی زاد بہن کو مادر پدر دو جہت سے قرابت ہو اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی جہت سے قرابت ہو لیکن بھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے استحقاق کی ترجیح اسوجہ سے نہوگی کہ ایک کی قرابت میت کے ساتھ باپ کی جہت سے ہو اور دوسرے کی قرابت مان کی جہت سے ہے لہذا فرمایا کہ جب جہت مختلف ہو تو سگے قرابت واسطے کو سونپلے قرابت واسطے پر ترجیح تقدیم نہیں ہوتی جو چنانچہ مثال مذکور میں بھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے واسطے تقدیم نہوگی۔ مان اگر ایک ہی جہت سے دو ذن ہوں تو البتہ جس ذی رحم کو باپ کی جہت سے قرابت ہو وہ دوسرے پر جسکو فقط مان کی جہت سے قرابت ہو مقام ہر جیسے اسی مثال میں ایک سگی بھوپھی کی دختر ہوئی اور دوسری صرف مادری بھوپھی کی دختر ہوئی یعنی باپ کی اخیانی بہن کی دختر ہوئی تو دو ذن باپ ہی کی جہت سے قرابتی ہیں پس سگی کو سونپلے پر ترجیح ہوتی یعنی سگی بھوپھی کی دختر کل مال ہوتی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سگی کو فقط باپ والی پر بھی ترجیح ہو۔ مثلاً میت نے سگی بھوپھی کی دختر اور علاقائی بھوپھی کی دختر اور اخیانی بھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال سگی بھوپھی کی دختر باویگی اور اگر سگی نہ ہو بلکہ باقی دو ذن ہوں تو کل مال علاقائی بھوپھی کی دختر باویگی اور اسی طرح خالہ و ان کی جانب سے اگر سگی خالہ و علاقائی و اخیانی خالہ ہر ایک کی دختر موجود ہو اور سوا سے انکے کوئی نہیں ہو تو کل مال سگی خالہ کی دختر پاسے اور اگر یہ نہ ہو تو علاقائی خالہ کی دختر کل کی استحقاق یہ سب اسوقت کہ خالی ایک ہی جہت سے ہیں اور باہم دو قرابت و ایک قرابت کا فرق ہو اور اگر میت کے ان وہ باپ دو ذن کی جہت سے ہوں مثلاً باپ کی بہن کی دختر ہو یعنی میت کی بھوپھی زاد بہن ہو اور میت کی مان کی بہن کی دختر ہو یعنی خالہ زاد بہن ہو تو بھوپھی زادہ کو دو تہائی اور خالہ زادہ کو ایک تہائی ملیگا۔ مان اگر باپ کی جہت میں بھوپھیان مختلف ہوں مثلاً عینی بھوپھی کی دختر اور علاقائی و اخیانی کی دختر ہیں اور خالہ زاد بہن ہو تو دو تہائی ہو بھوپھی زاد بہن کی طرف آبادہ تینوں بھوپھیوں میں سے فقط سگی بھوپھی کی دختر کو ملیگا اور یہ بیان ادب ہو چکا ہے۔ اور بیان کل مال کے استحقاق میں کلام ہو تو یہ جیسی کہ ایک ہی جہت سے ایسے قرابتی ہوں جن میں سگے و سونپلے کا فرق نہ در نہ دو جہت سے ترجیح نہوگی۔ اور اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی ایک ہی جہت میں اسکو ترجیح ہوگی اور دو جہت میں تقدیم نہیں ہو سکتی ہو بلکہ میت کے ساتھ پشت کے افعال کا اعتبار ہوگا (مثال یہ ہو) کہ میت نے عینی چچا یا علاقائی چچا کی دختر چھوڑی اور بھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال اسکے چچا کی دختر کو ملیگا سوا سے کہ وہ عصبہ کی بیٹی ہو۔ اور اگر اسنے چچا کی دختر اور مانوں یا خالہ کی دختر چھوڑی تو چھیری بہن کے واسطے دو تہائی مال ہو اور مانوں یا خالہ کی بیٹی کے واسطے ایک تہائی مال ہو اسواسطے کہ بیان جہت مختلف ہو پس چھیری بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہو۔ اور یہ روایت امام ابو یوسف رحمہ علیہ سے لیکن ظاہر المذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد مقدم ہو فواء جہت منکر ہو یا مختلف ہو اسواسطے کہ عصبہ کی اولاد کو وارثیت سے زیادہ افعال ہو تو گو زیادہ میت سے زیادہ متعلق ہو۔ قال المترجم یا ہون کہا حاد سے کہ وارث عینی خلافت ہو تو وارث خلیفہ میت ہو اسی طرح خلیفہ میت کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہو کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہو تو گو یا



## سیت کی خلیفہ دو - ۲ -

**فصل - مختصر حساب فرائض کا بیان -** واضح ہو کہ چٹا و تہائی دو تہائی ایک جنس ہیں پس اگر اصحاب فرائض سب اسی جنس سے ہوں مثلاً سیت نے دو دختر و باپ چھوڑا تو دختر و باپ کے واسطے دو تہائی اور باپ کے واسطے چٹا حصہ اور باقی باپ کو بطور حصہ رہے۔ تو چاہیے کہ جو سب سے کتر حصہ یعنی چٹا ہی اسکی رعایت سے اصل مسئلہ فرض کریں یعنی ۶ - سهام سے نکالیں - جیسے مثال مذکور میں کتر حصہ باپ کا چٹا ہو اگرچہ باپ کو بیان باقی ملنے سے صرف تہائی دو تہائی کی ضرورت ہو تو یہ ۳ - سے نکل آویگی - اور آٹھون چارم و نصف سب ایک جنس ہیں پس اگر درختہ سب اسی جنس کے جمع ہوں تو کتر حصہ آٹھون ہو (۸) سے برآمد ہوگا اور اسی سے چارم و نصف بھی نکلتا ہے مثلاً سیت کی زوجہ دو دختر و احدہ ہی تو زوجہ کے واسطے آٹھون اور دختر کے واسطے نصف ہی اور باقی مال بھی دختر کو بطور رد کے مل جائیگا - اور اگر جنس دو دم و دو جمع ہوئے تو جب ایک جنس کو دوسری جنس میں ضرب دیں تو حاصل ضرب سے دو وزن جنس کے سهام نکل آویں گے مثلاً تہائی دو چٹائی جمع ہے تو ۳ - سے تہائی نکلتی ہے اور (۸) سے آٹھون پس ۳ - کو ۸ - میں ضرب دو تو (۲۴) سے آٹھون ۳ - اور تہائی ۸ - نکل آویں گے لیکن جان لینا چاہیے کہ تہائی ۸ - اور آٹھون ۳ - میں سولے ۲۴ - کے کم سے گنجائش نہیں ہے - برخلاف اسکے اگر چٹا و آٹھون جمع ہوں تو جیسے باہمی ضرب کے (۲۸) سے دو وزن نکلتے ہیں اسی طرح (۲۴) سے بھی دو وزن نکل آویں گے لہذا (۲۴) کا چٹا ۴ - ہے اور آٹھون ۳ - ہے پس واجب ہے کہ یہی قاعدہ دریافت کیا جاوے تاکہ تقسیم کر کے میں حصص کرنے کی تکلیف سے بچکر صرف (۲۴) سهام سے مقصود حاصل ہو جاوے - اس میں کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ کبھی دو ہمدطاق یا ایک طاق و دیگر جفت ایسے جمع ہوتے ہیں کہ سوائے باہمی ضرب کے جو حاصل ہو اس کم میں دو وزن کے نکلنے کی مجال نہیں ہوتی مثلاً ۳ - و ۵ - کہ یہ دو وزن صرف (۱۵) باہمی حاصل ضرب کے کسی کم سے برآمد نہ ہوں گے - یا جیسے ۳ - و ۸ - کہ ایک جفت ہے لیکن سولے حاصل ضرب ۲۴ - کے کم سے دو وزن نہیں نکل سکتے ہیں - برخلاف ۶ - و ۸ - کے کہ دو وزن جفت ہیں پس جب دو وزن جفت ہوں تو اس میں دو صورتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ بڑا ہمد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے جیسے ۴ - و ۶ - یا ۴ - و ۱۲ - اور ۸ - و ۲۴ - و مانند اسکے تو ایسی صورت میں بڑے ہمد کی قدر سهام کافی ہیں اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت میں بھی ہوتی ہے جیسے ۳ - و ۶ - اور ۵ - و ۱۰ - اور کبھی دو وزن طاق میں حاصل ہوتی ہے جیسے ۵ - و ۵ - اور ۶ - و ۶ - و غیر ذلک ہیں - اور کبھی دو ہمد جفت ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہیں ہوتا جیسے ۶ - و ۸ - ہیں یا ۸ - و ۱۲ - ہیں و مانند اسکے تو ایسی صورت میں دیکھا جاوے کہ وہ ہمد کون ہے جس پر یہ دو وزن پر سے تقسیم ہو جاوے تو ہمد دیکھا کہ ۸ - و ۱۲ - میں ایسا ہمد ۲ - ہے اور دیکھا کہ ۴ - بھی ہے تو لازم ہے کہ جو بڑا ایسا ہمد نظر آوے اس پر ایک کر تقسیم کر دو نصف سے حاصل ہو اسکو دوسرے میں ضرب دیو تو جو ہمد حاصل ہو وہ ایسا ہمد ہوگا جس سے دو وزن حاصل ہو سکے ہیں مثلاً ۸ - و ۱۲ - میں ۴ - سب سے بڑا ہمد ہے تو ۴ - کو ۴ - پر تقسیم کیا تو ۲ - حاصل ہوا اور دو کو ۱۲ - میں ضرب دیا تو ۲۴ - حاصل ہوا ۱۲ - کو چار پر تقسیم کر دو کہ ۳ - حاصل ہوا اور تین کو آٹھ میں ضرب دیا کہ ۲۴ - حاصل ہوا پس ۲۴ - ایسا ہمد ہوا جس پر ۱۲ - دو وزن مساوی تقسیم ہوتے ہیں - اور قاعدہ یہ ہے کہ جن دو ہمد میں مشترک بڑا ہمد دریافت کرنا منظور ہو تو بڑے







کے عدد میں ضرب دو تو وہ دو ہو تو ۲ و چار کے ضرب سے ۸۔ حاصل ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی نفیج ہوگی۔  
 (بیت) کے زوجہ و چہر بھائی ہیں۔ مسئلہ ۴۔ سے ہوا۔ زوجہ کو ایک سہم دیا گیا اور ۳۔ باقی کی تقسیم ۶۔  
 برادر پر نہیں ہو سکتی ہو لیکن ۶ و ۳۔ میں موافقت باثبات ہو تو ۶۔ کا ثلث یعنی دو پیکر اصل مسئلہ میں ضرب  
 دینا کافی ہو یا یوں کہو کہ ۶ و ۳۔ میں داخل ہو تو خارج قسمت ۲۔ کو اصل مسئلہ میں ضرب دید و پس ۹۔ سے نفیج  
 ہوئی کہ زوجہ کو ۲۔ اور ہر ایک بھائی کو ایک ایک سہم ۱۔ (مثال و دیگر) بیت کی زوجہ اور چہر کے بھائی  
 اور سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ چار سے ہوا کہ زوجہ کو چہارم ایک سہم دیگر باقی ۳۔ کی تقسیم جب ہو کہ ۱۵۔  
 ٹکڑے کیے جا دیں اس واسطے کہ مرد کو عورت سے دو چند لینگا تو بہنوں کے واسطے ایک ایک ہو تو ۲۔ اور بھائی  
 کے واسطے دو دو ہوں تو ۱۲۔ پس جملہ ۱۵۔ ٹکڑے کیے جا دیں۔ پس باقی ۳۔ اور ۱۵۔ میں داخل ہو تو  
 اسکی تہائی کا ضرب دینا کافی ہو پس ۱۵۔ کی تہائی ۵۔ کو اصل مسئلہ میں ضرب دید و تو ۲۰۔ ہوئے اس میں سے  
 زوجہ کا چہارم ۵۔ اور ہر بہن کے واسطے ایک ایک اور ہر بھائی کے واسطے دو دو ہونگے (قاعدہ دیگر)  
 جبکہ فریقین پر کسر واقع ہو پس چاہیے کہ پہلے ہر فریق واسطے سہام میں موافقت تلاش کرے پس دو وزن کے وزن  
 میں جو دو عدد حاصل ہوئے اگر دو وزن مائل ہوں کی بیشی نہ تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہو  
 اور اگر متعدد داخل ہوں تو زائد کو ضرب دے اور اگر متوافق ہوں تو ایک کے دفع کو دوسرے میں ضرب دیکر اصل  
 میں ضرب دے اور اگر متباہن ہوں تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دیکر حاصل کو اصل مسئلہ میں ضرب دے۔  
 (مثال) بیت کے تین چچا اور تین دختر ہیں۔ پس دخترین کے واسطے اصل مسئلہ ۳۔ سے یا کیونکہ چچا تو  
 عصبات میں ہیں پس دخترین کے لیے ۲۔ ہوا۔ اور ایک باقی رہا لیکن ۲ سہام تو تین لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے  
 اور اسی طرح ایک سہم بھی ۳۔ چچا پر تقسیم نہیں ہو سکتا۔ لیکن دو وزن فریق کا عدد متماثل ہو لینے لڑکیاں ۳۔ اور  
 چچا بھی ۳۔ ہیں لہذا ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو (۹) سے نفیج ہو گئی اس طرح کہ ۹۔ سے دو تہائی کے ۲۔  
 واسطے تین بہنوں کے رہیں کے لیے ۲۔ ہوئے اور باقی ۲ سہام واسطے تین چچا کے ہر ایک کے واسطے ایک سہم  
 ہوا۔ (مثال و دیگر) پانچ جدات اور پانچ سگی بہنیں اور ایک چچا ہر بیس جدات کے لحاظ سے اصل مسئلہ  
 ۶۔ سے فرض کرو جس میں سے ایک سہم جدات کے لیے ہوا حالانکہ اس سہم کے پانچ ٹکڑے ہوں تو ہر جدہ کو ایک  
 لے لیکن پانچ حصص پانچ بہنوں و پانچ جدات سب میں مائل ہو تو ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دو کہ (۱۲)  
 ہوئے اسی سے نفیج ہوگی۔ پس جملہ ترکہ کے (۳۰) سہام میں سے جدات کو چھٹے کے پانچ سہام دو کہ ہر جدہ کو ایک  
 سہم لینگا اور پانچ بہنوں کو دو تہائی کے (۲۰) ہر ایک کو چار سہام لے اور باقی چچا پارے۔ (مثال و دیگر)  
 ایک جدہ اور چہر سگی بہنیں ۹۔ مادری بہنیں میں اصل مسئلہ ۷۔ سے ہوا اور حسب ذیل اسکو لکھنا چاہیے۔  
 یعنی بیت کے جدہ کو ایک سہم لینے چٹا حصہ ہو اور یعنی بہنوں کے واسطے دو تہائی  
 کے ۴۔ سہام ہیں اور اخیانی بہنوں کے لیے تہائی کے ۲۔ سہام ہیں اور یہ عمل ہو کر  
 ۷۔ ہو گئے۔ پھر ہر فریق کو جو کچھ پہنچا اسکو دیکھو تو (۹) اخیانی اور دو سہام میں کچھ  
 موافقت نہیں ہو اور ۹۔ یعنی اور انکے چار سہام ہیں توافق با نصف ہو یعنی ۹۔  
 نصف بیکر ضرب دینا کافی اور وہ ۳۔ ہو۔ پھر ۹ و ۳۔ میں داخل ہو تو (۹) ہی کو ضرب دینا کافی ہو پس ۹۔ کو  
 اصل یعنی عمل میں ضرب دیا کہ (۶۳) ہوئے اور اسی سے نفیج ہوگی۔ اس طرح کہ جدہ کو (۹) سہام اور ۶۔ بہنوں



یعنی کو (۳۶) کہ ہر ایک کے لیے چار ہونے اور اخیافون کے ۱۸ - میں سے ہر ایک کے لیے دو ہونے۔ (مثال دیگر) دختر - ۶ جدات - ۴ دختران پسر - چچا - مودودین - اصل مسئلہ ۶ سے ہوا پس دختر کو ۳ - اور جدات کو ایک اور ۴ دختران پسر کو ایک - اور ۶ - ۲ - میں ہوا نفقت بالنصفہ ہر ایک کے نفعت کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۲ - ہوئے اور ۱۲ - کو ۶ - میں ضرب دیا تو (۷۲) سے نتیجہ مسئلہ ہوگی۔ (مثال دیگر) بیت کی زوجہ اور ۱۲ - مادی بہنیں اور ۲۵ - چچا میں پس یہاں چہارم اور تہائی اور باقی چاہیئے پس کمتر عدد ۱۲ - جس تہائی و چوتھائی برآمد ہو لیکن تہائی کے ۴ - اور ۱۶ - مادی بہنوں میں داخل سے توافق بالربع ہر لینے چار سے ضرب کافی ہر اور باقی ۵ - اور ۲۵ - میں بھی داخل ہر تو پانچ سے ضرب کافی ہر لیکن چار اور پانچ میں ہوا نفعت نہیں ہو تو ضرب دیگر - ۲۰ - ہوئے اور انکو اصل مسئلہ میں ضرب دیا کہ - ۲۴۰ - ہوئے پس اسی سے نتیجہ ہوگی۔ واضح ہو کہ جیسے دو فریق میں عمل کیا کہ اول ہر وارث کی تعداد اور اسکے عدد سهام میں توافق و مثال و تباین دیکھ کر باہم دونوں میں توافق وغیرہ دیکھ کر انکے حاصل ضرب کو جسکا نام جزو السهم ہر - اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا - اسی طرح اگر تین فریق یا چار میں ایسا واقع ہو تو بھی یہی عمل کرنا چاہیئے اور واضح ہو کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر مشور نہیں ہو گا نفص علیہ فی الہندیہ - (مثال دیگر) کہ بیت نے چار زوجات و تین جدات سمجھو اور باہم چچا چھوڑے - پس چچاؤں کے عصبہ ہونے سے انکے لیے عدد فرض تلاش نہو گا بلکہ زوجات کے لیے چہارم اور جدات کے لیے چٹا حصہ ہر تو ایسا عدد جس سے چہارم و چٹا نکل آوے کم سے کم - ۱۲ - ہر پس اصل مسئلہ ۱۲ - سے فرض کا حسب ذیل

مسئلہ ۱۲ - نتیجہ ۱۴۲

پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ

زوجات (۴)	جدات (۳)	چچا (۱۲)	سہام میں سے (۳)	سہام دین تو دو چار
چہارم - ۳ - سہام	چٹا حصہ - ۶ - سہام	باقی - ۷ - سہام	زوجات کو پورا تقسیم نہو گا لہذا عمل کرنے	

کے واسطے قاعدہ مذکورہ بالا کے موافق چلنا چاہیئے کہ ۳ - عدد سهام کو ۴ - عدد زوجات میں ضرب دیا تو - ۱۲ - ہوئے یعنی اگر زوجات اربعہ کے ۳ - سهام کے پھر بارہ ٹکڑے دیے جاویں تو ہر زوجہ کو ۳ - ٹکڑے مل جاویں لہذا اگر اصل مسئلہ ہی میں کل مال کے استقدر ٹکڑے کریں جس سے چاروں زوجات کو بچاے گا - ۳ - ٹکڑوں کے ۱۲ - چھوٹے ٹکڑے جو مقدار میں مساوی ہیں لمجاویں تو سب پر مساوی تقسیم ہو جاویں مثلاً بیت کے بارہ روپیہ میں سے چاروں کو ۳ - روپیہ نہیں تو انہیں تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپیہ کی چوہانیاں (۴۸) کر کے انہیں سے چارم کے ۱۵ - چوہانیاں تیز کر دی جاویں تو ہر ایک ۳ - چوہانیاں سے لے گا کہ ۱۲ - چوہانیاں اور تین روپیہ برابر ہیں پس یہ سنی زن کہ بچاے - ۳ - سهام کی زوجات کے لیے ۱۲ - سهام کہے جاویں اور برابر اور پر سے بیان چلا آتا ہو کہ اصل مسئلہ سفرہ خد سے جسقدر ۱۰۰ ملین انکو دیکھا جاوے کہ وہ تعداد و ورثہ پر پوری تقسیم ہوتی ہیں ورنہ داخل و توافق وغیرہ سے حساب لگایا جاوے کہ انہیں - ۳ - سهام کو مثلاً کتنے ٹکڑے کریں کہ انہیں پوری تقسیم ہو جاویں پس مثال میں کہ میں نے دیکھا کہ چار زوجات اور تین سهام میں تباین ہو تو دونوں کو باہم ضرب دیا کہ - ۱۲ - ہوئے پس معلوم ہوا کہ ۳ - سهام کے بارہ ٹکڑے کریں اگر ہم یہ امر اختیار کریں کہ پہلے کل مال کے بارہ سهام کو تین جہین سے تقسیم اربعہ کو چہارم کے - ۳ - سهام دین پھر زوجات کے - ۳ - سهام کو - ۱۲ - ٹکڑے کریں تو پھر پھر تقسیم لازم آوے



اور یہی مکر نہیں بلکہ ۳۔ جہات کو ۲۔ سهام ملے اور وہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں تو لا محالہ انہیں بھی مکر نہ کرے کیے جاوین اس طرح کہ ۲ و ۳۔ میں بتایں ہر تو ضرب سے ۶۔ ہوئے تو معلوم ہوا کہ جہات کے دو سهام کے بھراؤ ۶۔ مکر سے کریں تب تقسیم ہو پس حصہ زوجات کے ۱۳ مکر سے کریں اور حصہ جہات کے ۶۔ مکر سے کریں اور ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ ۱۲۔ چھپا کے ۷۔ سهام میں اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہونے بلکہ بتائیں ہر تو ان کے بھر مکر سے کریں تب بطورہ پورا ہوا اور یہ سب چھ بار بطورہ ہوا لہذا سمجھئے اور یہ قاعدہ بیان کیا جس سے ہر کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل مال کے ایک بار اس قدر مکر سے کریں جس سے زوجات کو ملنے لائق ہو۔ اور جہات کو ملنے مناسب ۶۔ اور اعام کو ان کے مناسب پہنچ جاوین پس قاعدہ یہی کہ پہلے ہر فرق اور ہر سهام میں مناسبت حسابی سے دریافت کریں کہ اسکے واسطے کتنے مکر سے ہوں تاکہ پورا بطورہ ہو جاوے پس اگر بتایں ہو جیسے اس مثال میں ہر فرق واسکے سهام میں بتایں ہر تو لا محالہ بعد از فرق واسکے سهام کو باہم ضرب دینے سے دریافت ہوا کہ زوجات کے ۱۲۔ جہات کے ۶۔ اور اعام کے ۱۲۔ ضرب سے ۱۲۰۔ بھر بنئے کل مال کے لیے انہیں باہم نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ عدد زوجات ۱۲۔ اور شمار اعام ۱۲۔ میں طاقت ہی نہیں دوڑن کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہی بلکہ فقط ۱۲۔ کی ضرب ایک بار کافی ہو اور اسی طرح حصہ جہات ۶۔ میں اور ۱۲۔ میں داخل ہر تو یہ بھی اسی میں سے کل آدھے ڈبے صرت ۱۲۔ کو اصل مسئلہ ۱۲۔ میں ضرب دیا تو ۱۴۴۔ حاصل ہوا پس کل مال کے ۱۴۴۔ سهام کردہ تو ہر ایک فرق کو اس قدر سهام پہنچینگے کہ باہم مساوی تقسیم ہو جاوین چنانچہ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہر فرق کو جو کچھ پہنچا تھا اسکا بارہ گونہ پہنچا کر کہ اصل کو بارہ گونہ کیا گیا ہر تو چاہو ہر فرق کے حصہ کو بارہ گونہ کر دو اور چاہو ۱۴۴۔ میں سے ہر ایک حصہ نکال لو۔ مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو ۱۴۴۔ کی چوتھائی ۳۶۔ ہوئے اور اسی طرح اگر اول میں ۲۰۔ سهام تھے انکو بارہ گونہ کر دو تو بھی ۳۶۰۔ ہوئے اور اس میں سے ہر زوجہ کے واسطے (۹) سهام ہونگے اور اسی طرح جہات کے (۱۲) میں سے ہر ایک کو (۸) ملینگے اور ۱۲۔ اعام کے (۸۴) میں سے ہر ایک کو (۷) پہنچینگے۔ (مثال دیگر) بیت کے ۶۔ جہات اور ۹۔ لڑکیاں اور ۱۵۔ عم میں۔ اصل مسئلہ ۶۰۔ سے نکالو اس واسطے کہ تکو فرائض کے لیے دو تہائی جھٹے کی ضرورت ہو اور یہ جنس ۶۔ سے برآمد ہوا کرتی ہے پس ۶۰۔ جہات کے واسطے ایک۔ اور ۹۰۔ لڑکیوں کے واسطے دو تہائی کے ۴۰۔ اور باقی ایک سہم اسکے ۱۵۔ عم کے واسطے ہے۔ پھر ہر فرق واسکے حصہ میں بتایں ہر لیکن اعداد فریقین میں توافق ہر چنانچہ ۶۔ و ۹۔ میں توافق بالثلث ہر تو ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۰۔ ہوئے جس سے ۹ و ۶۔ دوڑن برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں۔ پھر ۱۹۔ و ۱۵۔ میں بھی توافق بالثلث ہر لہذا ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے (۹۰) حاصل ہوئے پھر اسکو اصل مسئلہ (۹۰) میں ضرب دیا تو (۵۴۰) ہوئے پس اسی سے مسئلہ کی فصیح ہوگی۔ (مثال دیگر) بیت نے دو زوجہ اور دس جدہ صحیحہ و چالیس مادری ہیں اور بیٹ چچا جھوڑے۔ اس میں فرائض کے واسطے دو تہائی جھٹے کی ضرورت ہو لہذا اصل (۱۲) سے مفروض ہوا جس میں سے ۲۔ زوجات کو چارم کے ۳۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے اور نہ نسبت توافق ہے۔ اور دس جہات کے لیے چھٹے کے ۲۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے لیکن ان میں توافق بالکسف ہے کیونکہ باہم مشغل ہیں تو ان میں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پنج کافی ہیں۔ اور (۴۰) بہنوں کے واسطے تہائی کے (۲۰) ہیں کہ ان میں بھی توافق بالربع ہے کہ ضرب کے لیے صرف دس کافی ہیں پھر (۲۰) عم کے واسطے باقی (۲) ہیں جن میں ہم



ہائیں ہر ایک (۲۰) ایسا عدد ہو کہ ۵ و ۱۰ کو اس میں داخل ہو اور کم کے ۲- و زوجات کے ۳- کو اصل مسئلہ ۱۲- میں داخل ہو لہذا (۲۰) کو ۱۲- میں ضرب دینا کافی ہو کہ ۲۴۰- ہوئے اسی سے مسئلہ کی صحیح ہوگی (مثال دیگر) بہت سے چار زوجات اور پندرہ جدات اور ۱۸- دختر اور ۶- عم چھوڑے۔ اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھون حصے و دثلث کی ضرورت ہو پس اصل مسئلہ (۲۴) سے ہوگا اور بچہ زوجات کے واسطے آٹھون حصہ کے (۲۰)- اور جدات کے لیے چھ حصہ کے (۴)- اور دختر و عم کے واسطے دثلث کے (۱۶)- اور باقی ایک سہم اسکے چھاؤن کے واسطے ہوگا۔ پھر تخریج کی صورت یہ ہو کہ زوجات کے اعداد (۴) اور (۳) سهام میں موافقت نہیں ہو اور اسی طرح (۱۵) جدات اور ان کے سهام (۴) میں موافقت نہیں ہو اور (۱۸) دختر و ان کے (۱۶) سهام میں توافق بالنصف ہو کہ (۱۸) کی جگہ (۹) ہونگے۔ اور چھاؤن کی تعداد (۶) حالانکہ سہم واحد ہو پس ہمارے پاس (۴) و (۵) و (۹) و (۶) ہیں پس ہم نے دیکھا کہ ۹ و ۶- میں توافق بالثلث ہو تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے (۱۸) ہوئے پھر اس عدد کو (۱۵) کے ساتھ میں توافق بالثلث ہو تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا (۹۰) حاصل ہوئے پھر اس عدد میں و چار میں توافق بالنصف ہو تو ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا (۱۸۰) ہوئے پس (۱۸۰) کو اصل مسئلہ ۲۴- میں ضرب دینے سے (۴۳۲۰) ہوئے پس کل مال کے اس قدر سهام کیے جاویں کہ اسی سے صحیح ہوگی (مثال دیگر) سیت کی پانچ ملائی بہنیں ہیں اور (۳) ماری بہنیں ہیں اور (۴) جدات صحیح ہیں اور چار زوجات ہیں۔ پس ہر اس مسئلہ کے فرائض کے لیے ضرورت ہو اور اگر کچھ بچہ چھوڑا تو وہ بھی ان میں اسباب فرائض نسبی پر دیکھا جائیگا کہ کوئی عصبہ نہیں ہو لیکن صورت یہ واقع ہوئی کہ چھٹے و دسویں تہائی و چہارم کی ضرورت سے مسئلہ پر زیادتی لازم آئیگی چنانچہ ایسا عدد جس سے چھٹا و دسویں تہائی و چہارم نکلتے وہ (۱۲) ہو پس ملائی بہنوں کے لیے رو تہائی کے (۸) ہوئے حالانکہ انکی تعداد پانچ ہو اور ماری بہنوں کے واسطے تہائی مال کے (۴) ہوئے اور انہیں بھی تہائی ہو اور (۶) جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۲) سهام ہوئے اور انہیں بھی تہائی ہو اور (۴) زوجات کے چہارم کے (۴) سهام ہوئے حالانکہ تقسیم نہیں ہو سکتی اور تہائی ہو پس معلوم ہوا کہ جگہ فریق ورثہ میں جیسے انکی تعداد سهام میں تہائی کہ حسب قاعدہ ذکرہ بالا ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جاوے تو  $240 = 4 \times 3 \times 5$  یہ حاصل ضرب ہوا اور سهام کا اصل مسئلہ (۱۲) سے تھا لیکن عمل ہو کر (۱۶) ہو گیا تھا پس (۲۴۰) کو (۱۶) میں ضرب دیا کہ (۱۴۴۰) ہوئے پس اس قدر سهام کرنے سے اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

**فصل** عول کے بیان میں۔ واضح ہو کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں فریضہ عادلہ و فریضہ قاصرہ و فریضہ مالکہ۔ پس فریضہ عادلہ یہ ہو کہ ترکہ کے بقدر سهام اصل مسئلہ میں فرض کیے گئے ہیں اسی قدر اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو یعنی کم یا زیادہ نہ ہو یا اس طرح کہ ترکہ کے بقدر حصص مستقیم ہو سکتے ہیں اسی قدر اسباب فرائض کے حقوق ہوں اور اسکی توضیح یہ ہو کہ ہر چیز کامل کے اجزاء باعتبار نصف و ثلث وغیرہ کے محدود ہوتے ہیں مثلاً نصف پس ایک چیز کے نصف فقط دو سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور چہارم فقط چار سے زیادہ ہونگے اور سوم فقط تین سے زیادہ ہونگے مثال یہ کہ سیت نے از جانب اور و پدر کے دو بہنیں چھوڑیں اور از جانب مادر کے دو بہنیں چھوڑیں اور وہ سب سیت کی سوتیلی بہنیں اور وہ از جانبانی بہنیں ہیں تو مینی بہنیں دو تہائی کی سوتیلی بہنیں اور از جانبانی۔



ایک تہائی کی ستمی ہن ذیل مال کی صرف تین ہی تہائی ہوتی ہیں وہ انہیں برابر پوری انہیں - اور اسی طرح اگر  
 ترکہ کے سهام فرائض بہ نسبت مال کے کم ہیں لیکن باقی کا لینے والا کوئی عصبہ ہو تو بھی تقسیم پوری اُتھگی کہ نہ کی ہوئی  
 اور نہ زیادتی ہو۔ صورت دوم فریضہ قاصرہ یہ ہے کہ سیت کے وارث لوگ کل مال کے حصص سے کم کے ستمی ہن یعنی  
 اصحاب فرائض کو دیکر مال بچ جاتا ہے اس طرح کہ باقی کا لینے والا کوئی عصبہ نہیں ہو کیونکہ اصحاب فرائض کا حق تو محمد وہ  
 ہوتا ہے اور عصبہ کا کوئی حصہ مفروض نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب اسی کے واسطے ہے لہذا کبھی  
 ایسی صورت ہوتی ہے کہ اصحاب فرائض کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا کہ عصبہ پاوے چنانچہ شلا سیت کی سگی دوہنیں و  
 مادری دوہنیں اور چچا ہر سگی بہنوں کے کل مال کا دو تہائی لیا اور مادری بہنوں نے ایک تہائی یا پس بچا کے  
 لیے کچھ نہیں بچا۔ اور کبھی عصبہ کو بہت مل جاتا ہے جب ذی فرض فقط قلیل ستمی ہو تو باقی سب عصبہ کے واسطے  
 ہے پس اگر عصبہ نہ تو ذی الفروض فقط قلیل کے ستمی ہوئے اور باقی مال بچ رہا اور اسی کو فریضہ قاصرہ کہتے  
 ہیں اور ایسی صورت میں بچا ہوا مال بھی ذی الفروض پر رد کیا جاتا ہے اور اسکا بیان آئندہ فصل میں انشاء  
 اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اسکی مثال یہ ہے کہ سیت کی مان و سگی دوہنیں موجود ہیں تو ان کو چٹا حصہ اور بہنوں کو  
 واسطے دو تہائی ہے اور باقی چٹا حصہ رکھا۔ تو وہ بھی ان وارثوں پر رد کیا جائیگا۔ فریضہ سوم عالم یہ ہے کہ اصحاب فرائض  
 اس قدر موجود ہیں کہ ان کے سهام کا مجموعہ بہ نسبت مال کے بڑھ جاتا ہے شلا سیت عزت کا شوہراور سگی دوہنیں  
 موجود ہیں تو شوہر نصف کا اور سگی بہنیں دو تہائی کی ستمی ہن عالم کہ نصف کے بعد دو تہائی باقی نہیں رہتی ہے  
 اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی ذی فرض کو ستمی نہ کیا جاوے بلکہ ہر ایک قطعاً ستمی ہوتا ہے اور کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی کہ  
 تو اسکا حکم اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عمل ہے اور یہی فقہائے امت رحمہم اللہ تعالیٰ کا نہ سب ہے۔ البتہ  
 اور بچید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل نے استحقاق مواریث کو لوگوں کے اختیارات پر نہیں رکھا کہ وہ اپنی خوشی  
 و طبیعت پر کسی کو دین اور کسی کو نہ دین بلکہ اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمائے لہذا ہر ذی فرض کے واسطے جو اس  
 حق مفروض پر وہ سیت کے مرتے ہی اسکے مال میں متعلق ہو جائے ہیں حتیٰ کہ اگر نقدی سے کوئی عالم یا ستمی  
 وارث بلکہ کسی کا حصہ نہ دین تو اسکے حق کے تعلق کی وجہ سے کل کا لغت حرام ہے اور عاقبت میں اسکے مواخذہ میں  
 مبتلا ہونگے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے علم پاک و محیط کے موافق اصحاب فرائض کے حقوق عین فرمائے اور ان حقوق  
 کا تعلق موجودہ ترکہ سے ہے پس جب سهام اصحاب الفرائض بہ نسبت مال کے بڑھ جاوے تو گو باوہ مال اسی قدر  
 حصص ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور حق عزوجل کا علم قدیم محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث  
 میں اس قدر ملنا چاہیے۔ اور یہ قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں ہوا کہ اسکو نہ گان ضعیف محفوظ نہیں کہ  
 سکتے ہیں اور محروم بھی نہیں کیا بلکہ سیت کے مال سے مواسات اسکے اخلاف کی باقی رکھی پس جب کسی ہوتی ہے تو  
 حساب سے کی ہوتی پس گو باوہ چیز اسی مقدار پر ہے۔ بیان یہ کہ شلا نصف اور دو تہائی و چارم ہے اور سیت کی  
 اشرفی (۲۰) روپیہ ترکہ ہے تو (۱۲) سے مسئلہ ہے اور (۱) حصہ آئے پس ڈیوڑھے کے تریب بھگیا اور یہ اشرفی  
 گان تھی گو باچھوٹی ڈیڑھ اشرفی ہو گئی اور اس میں سے سب نے اپنا حق لیا اور اس عمل در دین عجیب و غریب  
 ہے کہ حکمت بالغہ سے یہ احکام ایسے عمدہ پر مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ حساب جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں نہایت آسان  
 طریقہ سے ان حقوق کو نکال سکتے ہیں اور حقوق اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ ہیں چنانچہ (۱۲) کی جگہ جب شتر حصہ  
 ہوئے تو نصف والے کو بہ نسبت چارم والے سے تھی وہ نہ ۱۔ حصہ میں بھی ویسی ہی باقی ہے۔ نکلتا کہ کسی میں



اسی نسبت سے مواسات مفسودہ ہو پس یہ حکمت عجیبہ ہے۔ و الحمد للہ رب العالمین۔ م۔ پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ میں عمل ہوتا ہے تو سابق فریضہ سے ہر ایک مین کی اسی نسبت سے پیدا ہوتی ہے جیسے سیت۔ کے قرضوں اور وصیتوں میں تھی اسی نسبت سے ہر ایک قرض و وصی لکھی دی جاتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زیادہ ہو اور مال بوجہ مین کی ہو۔ الاختیار۔ واضح ہو کہ اصول مسائل سات ہیں۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ یعنی ہمیشہ جب فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جاوے تو وہ ضرور انہیں سات مین سے کوئی عدد ہوگا۔ پھر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ہوگا تو عمل کا وقوع صرف تین اصول یعنی ۶ و ۱۲ و ۲۴ مین ہوتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اسکا عمل ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ تک ہوتا ہے۔ اور جب اصل مسئلہ ۱۲۔ سے مفروض ہو پھر عمل واقع ہوتا اسکا عمل ۱۳ و ۱۵ و ۱۷۔ واقع ہوگا اور جب اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو اور عمل واقع ہو تو عمل فقط ۲۷۔ ہوگا اور اسکے سوا سے عمل نہیں ہوتا ہے۔ (مثالین) سیت عورت کا شوہر و سگی بہن موجود ہے۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کہ نصف شوہر کو اور نصف سگی بہن کو دیا جاوے۔ اسی طرح اگر شوہر و علاتی بہن ہو تو بھی یہی فریضہ ہے۔ (تنبیہ) فرائض مین سوا سے ان دو صورتوں کے کوئی صورت نہیں کہ فریضہ متساوی واقع ہو۔ اگرچہ فریضہ و عصب کے طور پر نصف نصف ہو سکتا ہے مثلاً دختر و عصبہ ہے کہ نصف دختر کو اور باقی عصبہ کو دیا جاوے تو نصف نصف ہو گیا۔ (دیگر) سیت کا سگا بھائی اور دو مادی بھائی ہیں تو مسئلہ ۳۔ سے ہوا کہ تھائی مادی بھائیوں کو لیگا اور باقی سگا بھائی لے جاوے۔ (دیگر) سیت کے سگی دو بہنیں و ایک علاتی بھائی ہے تو مسئلہ ۴۔ سے ازاں بچہ دو تھائی سگی بہنوں کا اور باقی بھائی لے جاوے۔ (تنبیہ) ایسے بھائی بہن جمع ہو گئے کہ بھائی لے بہن کے برابر آیا ہے۔ م۔ (دیگر) دو سگی بہنیں اور دو اخیانی بہن ہیں۔ اصل مسئلہ ۳۔ سے جس میں سگی بہنوں کو دو تھائی اور اخیانی بہنوں کو تھائی دیا جاوے۔ (تنبیہ) چار بہنیں ایسی جمع ہوئیں کہ دو نے دوستے دو چند آیا۔ م۔ (دیگر) شوہر و دختر و عصبہ ہے تو اصل مسئلہ ۴۔ سے ہوگا کہ شوہر کو چارم و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی دیا جاوے۔ (دیگر) زوجہ و دختر و عصبہ ہے۔ اصل مسئلہ ۸۔ سے ہوا کہ زوجہ کو آٹھواں و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی لیگا۔ (دیگر) زوجہ و پسر ہے تو بھی اصل ۸۔ سے کہ زوجہ کو آٹھواں و پسر کو باقی لیگا۔ باوجود ۲ و ۳ و ۴ و ۵۔ سے جتنے مسائل ہو گئے وہ لا کمال ایسی ہی صورتوں میں ہونگے کہ انہیں بھی عمل نہیں ہوگا۔ (عمل کی مثالین جو فقط ۶ و ۱۲ و ۲۴ مین ہوتی ہیں) سیت کی جہد صحیحہ و اخیانی بہن و علاتی بہن و عینی بہن ہیں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا کہ جہد کو چھٹا حصہ ایک۔ اور اخیانی بہن کو اسی طرح ایک اور عینی بہن کو نصف کے ۳۔ اور بطور تکدہ و ثلث کے علاتی بہن کو ایک پس یہ سب طاکر ۶۔ ہوئے پس بطور فریضہ عادلہ کے پورا تقسیم ہو گیا اور اگر اسی مسئلہ میں اخیانی دو بہنیں ہوں دو وزن کے دو تھائی کے دو سہام ہوں پس اصل ۶۔ تھا حالانکہ عمل ہو کر ساٹ ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و اخیانی دو بہنیں ۸۔ اخیانی دو بھائی ہیں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے کہ شوہر کو نصف اور مان کو چھٹا حصہ اور اخیانیوں کو تھائی ملا۔ اور پھر تقسیم ہو گیا۔ واضح ہو کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا کہ ابن عباس عمل کے قائل نہ تھے۔ اور ان کو اخیانی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تھائی سے محبوب کر کے چھٹے حصہ پر دہلے کے قائل نہ تھے پس یہی مسئلہ ان پر ازام ہو گیا کہ ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما اس مسئلہ میں کیا کرینگے۔ اگلے نمونے میں لکھا



چھٹا حصہ دیا تو اخیافیوں کی وجہ سے مان کے محبوب ہونے کے قائل ہو گئے اور اگر انھوں نے مان کو تہائی دیا مگر دونوں اخیافیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآن کے خلاف ہو کہ دو یا زیادہ اخیافیوں کے لیے تہائی منصوص ہو اور اگر انھوں نے اخیافیوں کو بھی تہائی دیا تو مسئلہ حول ہو کر سات ہو گیا پس حول کے قائل ہو گئے۔ بالجملہ اس مسئلہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم ہو یا تو قائل ہوں کہ دو اخیافیوں کی وجہ سے مان کو تہائی سے نقصان ہو کر چھٹا حصہ ملے اور یا حول کے قائل ہوں۔ قافم۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن ہیں اصل ۶۔ سے پس شوہر کو ۳۔ اور مان کو ۲۔ اور سگی بہن کو ۳۔ پس مسئلہ حول ہو کر (۸) ہو گیا۔ روایت ہے کہ ابتداء سے خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہی پہلا حول پیش آیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پس عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ انیر بقدر انکے سهام کے تقسیم ہو پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی پر اجماع کیا۔ (تنبیہ) حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حول میں اختلاف کیا حالانکہ اولیٰ راے ان کے باپ کی تھی پس یہ تنبیہ کہ علم شریعت میں ہر شخص پر اللہ تعالیٰ کے واسطے اتباع شریعت فرض ہوتا کہ حسن نیت پر ثواب جلیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار کو واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک دائرہ اہل السنۃ کے اندر جو قول بحسب دلیل شریعت ثابت ہو وہ اس کے اختیار کرنے میں ماجر ہو چنانچہ دیکھو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی تقلید نہیں فرمائی بلکہ جو ان کے نزدیک صحیح معلوم ہوا بنظر استدلال کتاب و سنت کے وہ اختیار کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان کے ساتھ کچھ خصومت و نزاع نہیں کیا حالانکہ یہ وہ مومنین ہیں جن کے قطعی مومنین ہونے کی شہادت اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمائی اور اکمل و اعز یہ کہ رضی اللہ عنہم درصواعتہ کے خطاب اعلیٰ سے سرفراز کیا تو معلوم ہوا کہ مومنین کی یہی راہ ہو اور ان کی راہ سے مخالفت کرنا اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر نزاع و مخالفت کرنا اور حنفی شافعی کو مخالفت سمجھے اور شافعی حنفی کو مخالف جانے تو یہ راہ اہل السنۃ کے خلاف ہو بلکہ باہم ایک اعتقاد حق پر ہو اور بھائی بھائی ہو اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتدار میں جس طرح اسکے علم میں حق ہو ثواب کمادے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کرے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی شان پر تھے واللہ تعالیٰ ہو الہادی الے سبیل الرشاد وہو حسنا و نعم الوکیل والحمد للہ رب العالمین ہم (دیگر) شوہر و مان و سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۶۔ سے۔ شوہر ۳۔ مان ۱۔ جسکی بہنیں ۴۔ پس حول ہو کر (۸) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن و علاتی بہن و اخیانی بہن موجود ہیں۔ تو اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کہ شوہر ۳۔ مان ۱۔ سگی بہن ۳۔ علاتی بہن ۱۔ اخیانی بہن ۱۔ پس مسئلہ حول ہو کر (۹) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و اخیانی دو بہنیں و سگی دو بہنیں موجود ہیں پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو گا۔ پس شوہر کو ۳۔ مان کو ۱۔ دونوں اخیافیوں کو ۲۔ دونوں عینی بہنوں کو ۴۔ پس حول ہو کر ۱۰۔ ہو گیا اور واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں اگر دو اخیانی بھائی یا بہنیں فرض کرو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مسئلہ لاحق کو مسئلہ شریکیہ کہتے ہیں کیونکہ شریح رحمہ اللہ تعالیٰ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے اور تابعین علمائے جلیل القدر سے ہیں اول انھوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضاء و نافذ فرمایا۔ یہ تو ۶۔ کے دس تک حول کا بیان تھا۔ (دیگر) زوجہ و سگی دو بہنیں و علاتی بھائی موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہوا پس زوجہ کو چہارم ۲۔ سگی بہنوں کو ۸۔ اور باقی علاتی بھائی کے واسطے ہے



پس پورا تقسیم ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ جدہ اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۱۲۔ سے پس زوجہ۔ ۳۔ حسبہ۔ ۲۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۳۔ ہو گیا لہذا ۱۲۔ سے حول ہو کر۔ ۱۳۔ ہو گیا اور اس صورت میں عطائی بدائی ہوتا تو اسکو کچھ نہ ملتا۔ (دیگر) زوجہ داخیانی دو بھائی یا بہنیں اور دو سگی بہنیں ہیں اصل مسئلہ ۱۲۔ سے پس زوجہ کے لیے۔ ۳۔ اخیافون کے واسطے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۵۔ پس ۱۲۔ سے حول ہو کر۔ ۱۵۔ ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ دمان داخیانی دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہو گا۔ زوجہ۔ ۳۔ مان۔ ۲۔ اخیافون کے لیے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۷۔ ہو تو ۱۲۔ حول ہو کر۔ ۱۷۔ ہو گیا۔ (دیگر) تین زوجات دو حسبہ و چار اخیانی اور آٹھ سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا تو تینوں زوجات کے لیے۔ ۳۔ اور دو تینوں جدات کے لیے۔ ۲۔ اور چار دن اخیافون کے واسطے۔ ۴۔ اور آٹھ سگی بہنوں کے لیے دو تہائی کے۔ ۸۔ پس ہر ایک حصہ میں جو کچھ بڑا وہ ہر فریق پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے لیکن مسئلہ ۱۲ سے حول ہو کر۔ ۱۷۔ ہو گیا اور اس مسئلہ میں سب ہی عورتیں ہیں اس واسطے اسکو ام الارامل کہتے ہیں اور ہر عورت کو ایک حصہ ملے گا۔ لہذا علمائے فرائض باہم امتحانی سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا صورت ہے کہ ایک مرد مراد اور اسنے سترہ اشرفیہ چھوڑیں اور دار ثون میں سترہ عورتیں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک اشرفیہ ملی۔ اسکا جواب یہی صورت ہے جو مذکور ہوئی۔ یہ سب (۱۲) کے حول کا بیان تھا۔ (دیگر) زوجہ دباپ دمان و پسرموجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو گا پس زوجہ کو۔ ۳۔ باپ کو۔ ۴۔ مان کو۔ ۴۔ اور باقی اسکے پسرم کو بیگا تو بیٹن حول کے تقسیم ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ اور دو دختر دمان دباپ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو گا کیونکہ آٹھوان چھٹا جمع ہر پس زوجہ کو۔ ۳۔ دونوں دختر کو۔ ۴۔ مان کو۔ ۴۔ باپ کو۔ ۴۔ پس مجموعہ۔ ۱۷۔ ہو گا تو ۱۲۔ کا حول ہو کر۔ ۲۷۔ ہوا اور اس حالت میں زوجہ کے حصہ میں آٹھوان چاہیے تھا حالانکہ نوان ہو گیا کیونکہ زوجہ کو ۳ سهام ملے اور یہ ۲۷۔ کا نوان حصہ ہر اگرچہ ۲۴۔ کا آٹھوان تھا۔ واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ خطبہ پڑھتے تھے کہ اس حالت میں ایک شخص نے حضور سے یہ مسئلہ پوچھا جسکو مزدورت پیش آئی تھی پس فوراً منبر پر جواب دیا کہ زوجہ کا آٹھوان حصہ نوان ہو گیا اور پھر اپنا خطبہ پڑھنے لگے۔ اسی واسطے اس مسئلہ کو منبر پر کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ جواب میں عجیب لطافت ہے کہ جب زوجہ کا نوان ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ کل سهام ۳۰۔ کا تو گونہ یعنی ۲۷۔ میں پس باقیوں کے سهام خود دریافت کرنا بہت آسان ہے۔ قاضی۔ اگر اس مسئلہ میں بجائے مان دباپ کے جدہ و جدہ ہو یا جدہ و دباپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۴۔ کا حول ۲۷۔ ہو جائیگا کیونکہ مان کے بجائے جدہ ہر اور دباپ کے بجائے جدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر بیٹے ۱۰۔ دونوں دختر کے ایک دختر اور دوسری پسری دختر ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ پسری دختر کے لیے چھٹا حصہ اور دختر کے لیے نصف ہو گا تاکہ دونوں میں دو تہائی پوری ہو جاوے اور وہ یہ ہے کہ دختر میں پسری دختر بھی شامل ہیں لیکن پسری دختر سے صلیی دختر مقدم ہے اور جب دو دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ہوتا ہے اور یہاں دختر صلییہ اور دختر پسری سے دو کا وجود ہوا تو ان دونوں کے واسطے دو تہائی چاہیے ہے لیکن دختر صلییہ کے لیے نصف ہے تو لا محالہ دختر پسری کے واسطے باقی چھٹا حصہ ہے۔ (دیگر) زوجہ دمان داخیانی دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں اور ایک پسرم کا فریاد قاتل یا کسی کا ملوک ہے تو بیان ہی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا جیسے بیان ہوا اور پسرم محمد کی وجہ سے کوئی عجب نہیں ہو گا تو اسکا وجود دھم کیسا ہے۔ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ



بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک پسر مجرد کی وجہ سے زوجہ کا گھٹکر آٹھواں رہ جاتا ہے چنانچہ اس مسئلہ میں انکے نزدیک اصل مسئلہ (۲۴) ہوگا جبکہ زوجہ کے لیے چارم نہیں بلکہ آٹھواں ہو گیا اور انکے نزدیک اسکا حول ہو کر (۳۱) ہو جائیگا پس بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۲۴۔ کا حول (۳۱) بھی ہوتا ہے پس زوجہ کے لیے ۳۔ مان کے لیے ۴۔ اخیافون کے لیے ۸۔ سگی بہنوں کے لیے ۱۶۔ پس مجموعہ ۳۱۔ ہوا۔ اور یہ ۲۴۔ کا حول ہے لیکن ہمارے نزدیک جب زوجہ کو چارم ملے تو یہ مسئلہ ۱۲۔ سے ہوگا۔ (تعلیم لطیف) واضح ہو کہ جب اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو اور وہ ۸۔ ۹۔ یا ۱۰۔ تک حول ہو تو جان لینا چاہیے کہ میت ضرور عورت ہے یعنی بدون عورت میت کے یہ حول کبھی نہ ہوگا۔ اور اگر اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کر ۷۔ تک حول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت عورت ہو یا مرد ہو۔ جب اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ۱۷۔ تک حول کرے تو میت قطعاً مرد ہے اور اگر ۱۳۔ یا ۱۵۔ تک حول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت مرد ہو یا عورت ہو۔ جب اصل مسئلہ ۲۴۔ سے حول ہو کر ۲۷۔ تو میت بالفرد مرد ہے۔ کذا فی خزائنہ المفتین۔ ع۔ یہ سب حول کا بیان ہوا ہے۔

**فصل۔** رد کے بیان میں۔ حول میں جو معنی بیان ہوئے ہیں رد اسکے ضد ہے۔ تو جب وارثوں میں صرف اصحاب الفردض ہوں اور کوئی عصبہ نہ ہو اور اصحاب فردض کے حصص بھی مال سے کم ہوں یعنی انکے حصص دینے کے بعد بھی مال بچ رہتا ہو تو یہ مال بھی انھیں اصحاب الفرائض کو حصہ رسد بھیر دیا جائے اور اس سے ہر ایک کو جو کچھ ملے گا وہ اسکے فرض سے زیادہ ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ جو کچھ فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو بحساب انکے سهام کے بھیرا جائے گا سوائے شوہر و زوجہ کے یعنی شوہر و زوجہ بھی اگرچہ اصحاب الفردض سے ہیں لیکن فاضل کے رد کیے جانے میں یہ لوگ شامل نہیں ہیں بلکہ سوائے شوہر و زوجہ کے دیگر اصحاب الفرائض پر رد کیا جائیگا اور یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ محیط السرخسی۔ اور واضح رہے کہ اگر شوہر کو سوائے زوجیت کے جوہر نسب کے بھی استحقاق ہو تو وہ بطور عصبہ کے ہوگا نہ بطور اصحاب الفرائض کے لہذا رد کے حق میں شوہر و زوجہ مستثنیٰ ہیں۔ م۔ اور واضح ہو کہ جملہ وارثین خیر باقی مال رد کیا جاتا ہے سات ہیں۔ مان وجہ و دختر و پیری و دختر یعنی سگی بہنیں و علاقائی بہنیں اور مان کی اولاد یعنی اخیانی خواہ ہیں ہوں یا بھائی ہوں۔ واضح ہو کہ رد کا وقوع ایک جنس یا دونوں یا تین جنس پر ہوتا ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ اصل مسئلہ سے رد کر کے جو عدد رہتا ہے وہ چار عدد ہیں ۲۔ ۳۔ ۴۔ اور پانچ۔ الاختیار۔ یعنی مسائل کے نتیجے سے دونوں امر دریافت ہوئے کہ جب رد واقع ہوتا ہے تو تین جنس سے زائد پر نہیں پایا گیا اور زیادہ ٹکڑوں سے بطور رد کے کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہ دریافت ہوا کہ کبھی دو یا تین اور کبھی تین یا چار کبھی پانچ۔ م۔ پھر دیکھا جاوے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے مفروض تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہی جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے یہی رکھا جاوے اور نام کو ساقط کر دیا جاوے۔ (مثال رد ہو کر دو بچے آجانا) میت کی جدہ اور مادری ہیں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے فرض کیا گیا جس میں سے چھٹا حصہ جدہ کو اور چھٹا حصہ مادری ہیں کو دیا گیا اور چار سهام باقی رہے وہ بھی انھیں دونوں پر رد کیے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا جملہ اہل فرائض پر واقع ہوا پس قاعدہ کے موافق زائد ساقط کر کے دو ہی سهام پر رکھا گیا تو مال ان دونوں میں نصفاً نصف ہو گیا (مثال دیگر ۳۔) میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں پس مسئلہ ۶۔ سے ہوا۔ از اہل جدہ کو ایک و مادری بہنوں کو ۲۔ دیے گئے اور ۳۔ باقی رہے حالانکہ رد جملہ ذوی الفردض پر ہی مطلقاً صاحب فرض ہیں اور دونوں پر رد ہوتا



زائد ساقط کر دیں مسئلہ ۳۔ سے ہوا کہ تہائی جہد کے واسطے اور دو تہائی دونوں بہنوں کے لئے ہوئی۔  
 (مثال۔ ۴) میت کے مان و دختر ہی۔ پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا جس میں سے دختر کو ۳۔  
 اور مان کو ایک اور باقی انھیں پر دہوا تو مسئلہ ۴۔ سے ہو گیا۔ (مثال۔ ۵) چار دختران  
 ہی پس دو تہائی دھٹا چاہیے لہذا مسئلہ ۶۔ سے ہوا جس میں سے مان کو ایک سہم اور دختر دن کو دو تہائی کے  
 کے چار سہام ہوئے اور باقی ایک سہام بقدر حصہ انھیں پر دہوا تو مسئلہ ۵۔ سے ہو گیا۔ محیط السخری۔ یہ سب اس  
 صورت میں کہ مسئلہ میں سب ایسے ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر سہام ہوں صرف انھیں پر  
 رد کیا جاوے۔ اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے  
 مان کو ایک حصہ ملتا تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی میں سے ایک حصہ ملا تو بڑھکر چارم ہو گیا اور جب  
 دختر کو ۶۔ میں سے تین سہام ملتے تو نصف تھے اور چار میں سے تین سہام ملے تو تین چوتھائی ہو گیا اور اگر حساب  
 اربعہ سے نکالو تو بہت طول ہو جائیگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جسکو ۶۔ میں سے تین سہام ملے تھے اسکو ۲۔  
 میں سے ایک ملے گا اور مان کو ایک تہائی سہم ملیگا پھر دو تہائی سہم باقی رہا اسکو بھی اسی حساب سے نکالو اور اسوقت  
 بھی کسور واقع ہوں پس رد کا یہ لطیف قاعدہ ہے کہ سہام موجودہ کی قدر حصص کر دیے جاویں تو ہر ایک کو اپنے  
 حساب سے پہنچ جائیگا۔ یہ اسوقت کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں جن پر رد کیا جاوے۔ م۔ اور اگر مسئلہ میں  
 شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے پانے کا مستحق نہیں ہو تو دیکھا جاوے کہ جنس واحد ہو یا متعدد میں پس اگر جنس  
 واحد ہو تو کمتر مخرج جس سے شوہر یا زوجہ کا حصہ نکل سکتا ہو اسکا حصہ نکال دو پھر باقی کو جنس واحد کی تعداد پر تقسیم  
 کر دو جن پر رد کیا جائے گا بشرطیکہ باقی دلہنے کے تعداد میں کسر نہ ہو مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہیں تو شوہر کا چارم پس  
 چار میں سے ایک سہم شوہر کو دیا جاوے اور باقی تین سہام بطور فرض درد کے انھیں تین لڑکیوں کو دیدے اور یہ ٹھیک  
 ہو جائیگا کہ ہر لڑکی کو ایک سہم مل جائیگا۔ اور اگر باقی سہام اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر باقی  
 اور انکی تعداد میں توافق ہو تو عدد دفی کو مخرج اصل میں ضرب دید جس سے صحیح ہو جائیگا۔ مثلاً میت کے چھ لڑکیاں  
 شوہر تو چار سے اصل مسئلہ فرض کر کے شوہر کو چارم دیا جاوے اور باقی تین سہام کی تقسیم چھ لڑکیوں پر ہوتی ہوگی  
 ہر ایک ۲۔ ۶۔ میں متداخل سے دفی بنصفت یعنی ۲۔ پس اصل مخرج یعنی ۴۔ کو دو میں ضرب دیا تو (۸) ہوا اس میں سے  
 چارم دو شوہر کے لیے ہر اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک سہم بانٹ دیا جاوے لہذا اگر باقی میں اور ان  
 دار ثون کے شمار میں جن پر رد ہو گا قافی نہ ہو جیسے شوہر و پانچ لڑکیاں ہوں حتی کہ اصل مسئلہ ۴۔ میں سے ایک شوہر  
 کو دیکر باقی ۳۔ اور ۵۔ میں موافقت نہیں ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دید و پانچہ ۵۔ کو  
 ۴۔ میں ضرب دیا کہ (۲۰) ہوئے پس اس میں سے چارم کے پانچ شوہر کو دو اور باقی ۱۵۔ کو ۵۔ لڑکیوں پر تین تین  
 سہام بانٹ دو۔ یہ اسوقت کہ جنس واحد ہوا اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں جن پر رد کیا جائیگا دو یا زیادہ اجناس  
 ہوں تو اصل مسئلہ میں سے شوہر یا زوجہ کو دیدے پھر باقی کو ان اجناس کے سہام پر بانٹ دے بشرطیکہ تقسیم  
 ہو ورنہ جن پر رد کیا جائیگا انکے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دید جس سے مسئلہ صحیح ہوگا پھر جن پر رد نہیں ہوگا ان کے سہام کو  
 جن پر رد ہوگا انکے مسئلہ میں ضرب دید اور جن پر رد ہوگا انکے سہام کو جن پر رد نہیں اس سے باقی میں ضرب دو۔ (مثال)  
 زوجہ و چار جدات اور چھ اخیانی نہیں ہیں پس زوجہ کے واسطے چارم کا ایک سہم کالائو۔ ۳۔ سہام رہے اور اس  
 میں سے جدات سے اخیانیوں کو دو چند کا استحقاق ہے کیونکہ جدات کے لیے چھٹا تھا اور اخیانوں کے واسطے



تہائی تھا پس ۳۔ میں سے ایک سہم تو چاروں جہات کو دید اور دوسم سب انجانیوں کو دید کہ تقسیم ہوتی ہے  
(مثال دوم) چار زوجات اور ۹۔ لڑکیاں و ۶۔ جہات میں ہیں زوجات کے واسطے ۸۔ میں سے  
آنکھوان حصہ ایک سہم ہو اور سات باقی رہے اور دس کے پانچ سہام ہیں جو ست تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں اور موافقت  
بھی نہیں ہوتی پانچ سہام مد کو اصل مخرج ۸۔ میں ضرب دو کہ ۱۶۔ ہوئے ہیں اسی سے صحیح ہوگی پس زوجات  
کے لیے پانچ سہام ہوئے اسطرح کہ درجہ کے فرض ایک سہم کو جنبر رد ہوگا ان کے مسئلہ پانچ میں ضرب دو تو یہ  
زوجات کے سہام ہونگے جنبر رد نہیں ہوگا۔ اور ان کے سہام نکالتے کے بعد جو اصل میں سے باقی رہا تھا یعنی  
۷۔ میں جنبر رد ہوگا ان کے سہام کو ضرب دو کہ ۱۴۔ ہوئے ہیں ان کے واسطے ہر جنبر رد ہوگا پس اس میں سے دختران  
کے لیے پانچ میں سے چار حصہ ہوئے اور وہ (۲۸) ہر اور جہات کے لیے پانچوان لینے سات ہوئے۔ ہر  
۷۔ ہر کہ مسئلہ میں جس وارث کو باقی بچو رد کے نہیں ملے گا اور وہ شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی تو یہ نصف و چہارم  
و آنکھوان میں مخصوص ہیں اسی کے کمتر مخرج سے حصہ نکال دو بھر باقی لا محالہ انھیں باقیوں پر رد ہوگا تو دیو  
جاوے کہ ان کے واسطے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے اور بعد دس کے کس عدد پر ٹکڑا گا مثلاً مثال مذکور  
میں زوجات کے لیے آنکھوان چاہیے تو اصل ۸۔ سے فرض کر کے ایک نکال دو تو سات باقی رہے پھر لڑکیوں  
وجہات کے واسطے ۷۔ سے مسئلہ ہوتا کہ جہات کے لیے ایک سہم اور لڑکیوں کے لیے ۴۔ ہوئے اور باقی  
ایک بھی انھیں دو وزن پر رد ہوتا تو صرف ۵۔ سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ بیان بقیہ سات ہیں  
اور ۵ و ۷۔ میں تباہ ہوتا اصل مسئلہ ۸۔ کو پانچ میں ضرب دیا تو ۴۰۔ ہوئے جس میں سے زوجات  
کے پانچ میں خواہ اسطرح کہ چالیس کا آنکھوان پانچ ہی باقی جس عدد سے لئے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات  
کے حصہ کو ضرب دو کہ ۵۰ سے زوجات کے ایک سہم کو ضرب دیا تو ۵۰۔ حاصل ہوئے۔ اب باقی ۳۵۔ سہام  
ہیں اور پانچ میں ایک سہم جہات کا اور چار لڑکیوں کے حصے لہذا ۲۵۔ میں ہر سہم پانچ پر تقسیم ہے۔ ہر نکال  
بھر چار کہ ۷۔ میں ضرب دو کہ ۲۰۔ اور زوجات کا ایک سہم ۷۔ ہر۔ وضع ہو کہ بیان اس امر کا لحاظ نہیں  
فرمایا کہ ہر فریق کو جو کچھ ہو چاہے اس فرق پر پورا تقسیم ہو جائے یا نہیں حالانکہ چار زوجات کو پانچ سہام ملے  
اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوئے ہیں پس چاہیے کہ حسب ذیل لکھو۔ یعنی گرامیت کی سیراث میں سے  
حسب الفرائض ہر فریق کو اسطرح پہنچا۔ پھر ظاہر ہوگا  
زوجات کے ۴ و ۵۔ میں تباہ ہوتا اور لڑکیوں کے  
زوجات کے ۲۸ و ۹۔ میں تباہ ہوتا اور جہات کے ۷ و ۷۔  
میں تباہ ہوتا۔ لیکن انکی تضاد میں توافق ہو چکا ہے  
۹ و ۷۔ میں توافق بالثلث تو ضرب سے ۱۸۔ ہوتا  
اور اسکو چار سے توافق بال نصف تو ضرب سے  
۳۶۔ ہوئے ہیں۔ ۲۰۔ کو ۲۶۔ سے ضرب دیا  
۱۲۴۰۔ ہوئے ہیں اس میں سے زوجات کے (۱۰۰) اور فی زوجہ ۲۵۔ ہوئے اور لڑکیوں کے (۱۰۰) اور  
میں فی دختر ۱۲۔ ہوئے اور جہات کے (۲۵) میں فی جہہ (۲۲) ہوئے۔ غامضہ (مثال دیگر)  
زوجہ و دختر و پسر کا دختر و جہہ ہیں۔ پس درجہ کے واسطے آنکھوان حصہ ایک سہم ہوا اور باقی سات میں حالانکہ

فرض ہے

تقسیم ۱۲۴۰  
مسئلہ ۳

زوجات ۴	لڑکیاں ۹	جہات ۶
$\frac{180}{1000}$	$\frac{200}{1000}$	$\frac{40}{1000}$
فی زوجہ ۲۵	فی دختر ۱۲	فی جہہ ۲۲



رد کے سهام پانچ ہونا چاہیے یعنی اسوجہ سے کہ ۶۔ میں سے ایک جہد اور ۳۔ دختر اور ایک سهم واسطے پسری دختر کے تو مجموعہ ۵۔ ہوا حالانکہ ۶ سهام ہیں تو ایک سهم انہیں پر اسطرح رد ہوا کہ مال باقی کے بجائے بھرتے پانچ سهام کیے جادین اور بیان مال کے سات سهام ہیں تو موافق قاعدہ مذکورہ بالا کے ۵۔ سهام کو اصل مخرج زوجہ میں لینے ۸۔ میں ضرب دیا تو (۲۰) ہوئے پھر زوجہ کے سهم کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۴ سهام ہیں اور ۳۵۔ میں سے ۵۔ سهام ہونا چاہیے تو ہر سهم ۷۔ ہوا از انجملہ دختر کے ۳۔ سهام کے ۲۱۔ ہوئے اور پسری دختر کا ایک سهم ۷۔ ہوا اور جہد کا ایک سهم ۷۔ ہوا۔ الاختیار ۳۰۔ والمترجم۔ پھر بیان ہر فرد کے واسطے حصہ واحد ہوا اور یہی ایسی صورت میں کہ جو بیت مرا اسکا ترکہ اسکے وارثوں میں تقسیم ہو گیا۔

**فصل** - نسخہ کے بیان میں - نسخہ یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بعض ورثہ نے انتقال کیا۔ محیط السرخسی - اگر کسی شخص نے انتقال کیا اور اسکا ترکہ اسکے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوا یہاں تک کہ بعض وارثوں نے انتقال کیا تو بیت اول کے ترکہ سے اس وارث کا حق متعلق ہو چکا جس نے اسکے بعد انتقال کیا ہے پھر وہ حال سے خالی نہیں کہ دوسرے بیت کے ورثہ وہی لوگ ہونگے جو بیت اول کے وارث تھے یعنی مع ما بیت دوم کے یا میت دوم کے وارثوں میں لیئے ایسے وارث ہونگے جو بیت اول کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر وہ حال سے خالی نہیں یا تو ترکہ دوم اور ترکہ اول کا بطور و یکسان ہو گا یا ترکہ دوم کی تقسیم غیر وجہ اول پر ہوگی پھر وہ حال سے خالی نہیں یا تو بیت دوم کا جو حصہ بیت اول کے ترکہ سے متبادل دوم کے وارثوں میں بغیر کسر کے تقسیم ہو گا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہوگی۔ اب تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر میت دوم کے ورثہ یہی ہوں جو بیت اول کے ورثہ ہیں بدون تغیر بطور و یکسان کے (یا ایک ہی مرتبہ بطور و یکساں کر دیا جاوے) کیونکہ اگر ورثہ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہو۔

(مثال و توضیح یہ ہے) - زید مرا اور اسنے لڑکے و لڑکیاں وارث چھوڑیں پھر بیٹا وارث سے پہلے کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور سوا سے ان بھائی بہنوں کے اسکا کوئی وارث نہیں ہے تو ترکہ ان بانیوں میں ایک ہی صفت پر کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ہو تقسیم کر دیا جاوے کیونکہ اول بیت کے ترکہ میں یہ لوگ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے حقدار ہیں اور میت دوم کے ترکہ میں بھی جو بیت اول سے ملگا اسی حساب سے حقدار ہیں پھر کچھ فائدہ نہیں کہ میت دوم کا حصہ الگ کریں اور باقی انہیں مرد کو دو عورت کے حساب سے تقسیم کریں پھر جو کچھ میت دوم کو ملا ہے وہ بھی مرد کو دو عورت کے حساب سے انہیں کو بانٹ دین بلکہ سب ترکہ اسی حساب سے ایک بار بانٹ دین کیونکہ کچھ فرق نہیں ہوگا۔ ان اگر میت دوم کے وارثوں میں مانند زوجہ وغیرہ کے کوئی ایسا شخص بھی ہو جو میت اول کا وارث نہیں تھا تو ضرور ہوگا کہ میت اول کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جاوے تاکہ اس میں سے میت دوم کا حصہ ظاہر ہو پھر اس حصہ حاصلہ کو اسکے وارثوں میں تقسیم کیا جاوے۔ پس اگر ایسا ہو کہ جب قدر سهام میت دوم کے حصہ میں پڑے ہیں وہ اسکے وارثوں میں بغیر کسر کے ہوئے تقسیم ہو جادین تو بہتر اور کسی غل ضرب وغیرہ کی حاجت نہوگی۔ (مثال) - زید مرا اور اسنے بکر لڑکا اور ہندہ لڑکی چھوڑی پھر بکر مرا اور حسینہ لڑکی اور ہندہ میں چھوڑی تو زید کا ترکہ ۳۔ سهام کریں حسین سے ۲۔ بکر اور ایک ہندہ کا ہوا۔ پھر بکر ۲۔ سهام چھوڑ مرا پس نصف اسکی دختر حسینہ کا یعنی ایک سهم ہوا اور باقی اسکی بہن ہندہ کے لیے ایک سهم ہوا تو جو کچھ بکر کو میت اول سے ملا تھا وہی اسکے وارثوں میں ہوا تقسیم ہو گیا اور جہد جو غل ضرب کی حاجت نہیں ہوئی۔ اور اگر میت دوم کو جو حصہ سهام کہ میت اول سے ملا تھا وہ اسکے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو گیا



کسر واقع ہو در حال سے خالی نہیں ہوتا وارثوں و سهام میں کسی جزو سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی پس اگر موافقت ہو تو  
اسکے سهام فریضہ کے جزو و دفع کو میت اول کے اصل سے ملے گا میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہو ضرب دین پس اسکو  
بائع تصحیح قرار دین تو اس سے دوم کی بھی تصحیح ہو جائیگی اور واضح ہو کہ جس عدد سے ضرب دیا اس سے میت اول  
کے وارثوں کے سهام کو بھی ضرب کریں تاکہ جیسے میت دوم کے سهام مغروب ہیں ہر وارث کے سهام  
اسی حساب سے مغروب ہو جاویں اور میت دوم کے وارثوں کے سهام کو سابق مافی الید میں ضرب دین۔  
(مثال) در صورتیکہ حصہ میت دوم اسکے وارثوں میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو (مثال) زید  
اور اسنے بکر و ہندہ اولاد چھوڑی اور ہنوز ترکہ تقسیم نہوا تھا کہ بکر نے انتقال کیا اور ایک دختر حسبنہ و زوجہ کریمہ  
اور تین پسران پسر چھوڑے یعنی تین پوتے چھوڑے پس مناسبت کی صورت یہ کہ میت اول کا مسئلہ ۳۰ سے کہ  
ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲۰ ملے۔ بکر کو میت کے واسطے ہاتھ میں صرف دو سهام ہیں اور مسئلہ (۹) سے ہوگا  
کہ زوجہ کریمہ کو آٹھواں ایک۔ اور دختر حسبنہ کو نصف کے چار۔ اور باقی تین سهام اسکے قبضوں پوتوں کے واسطے ہیں  
لیکن ہاتھ میں جو دو سهام ہیں انکی تقسیم ۸۔ پرستقیم نہیں ہوتی ہر توبینے ۲ و ۸۔ میں نظر کی پس موافقت باقی  
تو ۸ کے نصف کو لینے چار کو فریضہ اول میں ضرب دیا تو تصحیح ثانیہ کے واسطے ۱۲ ہوئے اور اسی جزو موافق یعنی چار  
سے ہم ہندہ کو ضرب دیا کہ ۴۔ سهام ہوئے اور دو وزن سهام بکر کو ضرب دیا کہ ۸۔ ہوئے بکر کی موت کے وقت  
اسکے باب کے دو کے بارہ سهام میں سے ۸۔ ہاتھ میں ہیں جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے۔  
(مثال) در صورتیکہ میت دوم کا حصہ اسکے وارثوں کے مفروضہ سے موافق نہ ہو  
زید ایک پسر بکر و دختر ہندہ چھوڑے پھر قبل تقسیم ترکہ کے بکھنا پسر خالد و دختر حسبنہ چھوڑے پھر ترکہ تقسیم ترکہ دیکھا  
فریضہ ۳۰ سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲۰ ملے پس بکر کی موت کے وقت مافی الید ۲۰۔ ہیں حالانکہ اسکے  
ترکہ تقسیم کرنے میں فرض مسئلہ ۳۰۔ ہر جسمین سے حسبنہ کو ایک اور خالد کو ۲۰۔ دیے جاویں لیکن مافی الید ۲۰۔  
کو فریضہ ثانیہ ۳۰۔ سے توافق نہیں ہر تو فریضہ ثانیہ کو اول میں ضرب دینے ۳۰۔ کو ۳۰۔ میں ضرب سے ۹۰۔  
ہوئے پس زید کے ترکہ کے ۹۰۔ سهام کریں اور ۳۰۔ سے ہر وارث کے حصہ کو بھی ضرب دو تو ہندہ کا حصہ ۳۰۔  
اور بکر کا حصہ ۶۰۔ ہو گیا پس بکر کی موت کے وقت مافی الید ۶۰۔ ہو جو دین پس اسکے وارثوں کے سهام کو بھی  
سابق مافی الید میں لینے ۲۰۔ میں ضرب دین تو حسبنہ کا حصہ ۲۰۔ اور خالد کا ۴۰۔ ہو گیا پس ترکہ پورا تقسیم ہو گیا  
و واضح ہو کہ اسی طرح اگر میت دوم کے وارثوں میں سے بھی کوئی وارث قبل ترکہ تقسیم ہونے کے مر گیا تو اسکے  
واسطے بھی یہی صورتیں اور ایسا ہی عمل ہو جہنمے اوپر بیان کیا و علیٰ ہذا القیاس جہاں تک واقع ہو اسی طرح  
عمل کیا جائیگا۔ اور جب میت سوم کے وارثوں میں ایسا وارث ہو جو اول و دوم کا وارث نہیں تھا تو طریقہ  
یہ ہو کہ فریضہ میت اول و دوم کو بحساب مذکورہ بالا مانند ایک فریضہ کے کر کے دیکھا جاوے کہ میت سوم کو  
اول و دوم کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا پس یہی مافی الید ہو پس اگر یہ اسکے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جاوے  
تو بہتر ہو اور اگر پورا تقسیم نہ ہو دیکھا جاوے اگر مافی الید اسکے فریضہ میں توافق ہو تو جزو موافق کو بکر میت  
اول کے فریضہ میں اور میت دوم کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصص مغروب  
کرے اور اگر موافقت نہ ہو تو فریضہ ثالث کل کو اول و دوم کے فریضہ میں ضرب دیکر تصحیح کی جاوے اور  
وارث کا حصہ نکال دیا جاوے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ (مثال) زید مراۃ بکر و خالد



پس چھوڑے پھر قبل تقسیم کے بکر مرا اور سجائی خالد اور دختر حسینہ چھوڑی پھر حسینہ مری اور شوہر شعیب  
ان علیہ وجہا خالد چھوڑا پس حساب حسب ذیل آوے۔

لحمی ۲۲ براسے بیت ثالث۔

لحمی ۲۲ براسے بیت ثانی۔

زید مسئلہ ۲

$\frac{\frac{1}{2}}{12}$	$\frac{\frac{1}{4}}{12}$
--------------------------	--------------------------

لحمی ۲۲

مالی الیہ (۱) براسے مسئلہ ۲ مالی الیہ فریضہ میں جائز ہے

$\frac{\frac{1}{4}}{9}$	$\frac{1}{4}$
-------------------------	---------------

مالی الیہ (۱) حسنہ مسئلہ ۶ مالی الیہ فریضہ میں جائز ہے

$\frac{1}{1}$	$\frac{2}{2}$	$\frac{3}{3}$
---------------	---------------	---------------

پس کل مال کے ۲۴۔ سهام کر کے موجودین میں سے خالد کو ۱۹۔ سهام اور علیہ کو ۲۔ سهام اور شعیب کو ۳۔ سهام دیے جاویں۔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ فرائض مالی الیہ میں موافقت نہیں ہو اور فرائض ہونے کی مثال یہ ہے (مثال موافقت) زید مرا ادا اسنے زوجہ جلیلہ و مان کر یہ دینی بن سیدہ و علاتی حمیدہ و اخانی مجیدہ چھوڑیں پھر تقسیم سے پہلے اسکی مان کر نہ مری اور اپنا شوہر شعیب و زید کا سو جلا باب ہو اور اپنا چچا بکر و باقی وہ لوگ جو زید نے چھوڑا تھا ازاجملہ اسکی زوجہ جلیلہ سے کچھ واسطہ نہیں ہو اور سیدہ عینی بن ہو اور علاتی حمیدہ سے اسکو کچھ واسطہ نہیں اور حمیدہ اسکے بطن سے ہو پھر ہنود ترکہ تقسیم ہوا تھا کہ حمیدہ مر گئی اور اسنے شوہر خالد و دختر حمیدہ اور باقی وہ لوگ جو بیت اول و دوم نے چھوڑا ہو وارث چھوڑے لیکن انہیں سے صرف حمیدہ علاتی بن اور مجیدہ اخانی بن اسکی وارث ہیں کیونکہ مان کا شوہر شعیب اسکا سو جلا باب ہو کیونکہ یہ زید کی سگی بن ہو اور مان کا چچا بکر زوی الارحام میں ہو اور جلیلہ زوجہ زید سے کچھ واسطہ نہیں ہے کیونکہ زوجہ اپنے شوہر سے وارث ہوتی ہے پس ہر بیت کے ساتھ میں اسکے وارثین کو شمار کرنا چاہیئے اور روانہ بیان مذکور نہ بالا کے بہت اول سے ہوتا ہے



تقسیم و تقسیم شہد و ع کی جادے اور حساب حسب ذیل ہے۔

۹۰۔ براے میت ثانی

عول ۱۵

زید مسئلہ ۱۲۔

یعنی بارگاہ سے

اصل مسئلہ اور	مان کریم	ہمشیرہ عینی مجیدہ	ہمشیرہ ملاتی مجیدہ	ہمشیرہ اخانی مجیدہ
عول ہو کر (۱۵)	$\frac{۳}{۱۸}$	$\frac{۵}{۱۲}$	$\frac{۲}{۳۶}$	$\frac{۲}{۱۲}$
ہو گیا۔				

مسئلہ ۱۲۔

مانی الیہ (۲) کو نصف (۱۲) کے  
توافقاً بال نصف ہے۔

شوہر شعیب	چچا بکر	سیدہ دختر از شوہر اول	مجیدہ دختر از شوہر شعیب
۳	۱	۱۲	۲

مسئلہ ۴

مانی الیہ (۳) و (۴) سے حلالہ ۳۴  
نجلہ ۹۰ سهام کے

شوہر خالد	دختر زید	ہمشیرہ ملاتی مجیدہ	ہمشیرہ اخانی مجیدہ
۱۲	۱۲	نصف سهم	نصف سهم

پس ترکہ کے (۹۰) سهام کر کے جیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) و رحیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۴) و مجیدہ کو (۲۱) سهام دیے جا دیں۔ پس اس قدر بیان مختصر مضبوط کافی ہے۔  
ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(فصل ۱)۔ واضح ہو کہ جب میت کے ترکہ پر دیون یعنی قرضہ ہوں تو مجموعہ دیون کو بمنزلہ نصیب مسئلہ قرار دیا جاوے اور ہر قرضہ کو بمنزلہ حصہ وارث کے ٹھہرایا جاوے۔ واضح ہو کہ جس قرضخواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز معلوم صلح کر لی یعنی وارثوں نے بھی منظور کیا کہ اسکو یہ چیز معلوم دیں اور وہ اپنے حصہ ترکہ سے خارج ہو جاوے تو چاہئے کہ اس کو طرح دید اور باقی کو باقیوں کے سهام پر جو بحساب فرائض مذکورہ آویں تقسیم کرے۔ مثلاً ہندہ مری اور اسنے شوہر دمان و چچا چھوڑا پھر شوہر نے اپنے حصہ ترکہ سے بوض اس مہر کے صلح کی جو اسکے ذمہ باقی ہو تو اسکو طرح دید و گویا شوہر ہی نہ تھا اور نہ ترکہ میں یہ مال مہر تھا پھر باقی کو باقیوں میں اس طرح تقسیم کیا کہ مان کو اسکا حصہ دیا اور باقی اسکے چچا کے واسطے ہو۔

(فصل ۲)۔ یعنی متشابہ فرائض جبکہ علم فرائض کے جاننے والے بانہم امتحان میں پوچھتے ہیں تاکہ معلومات و شوق زیادہ حاصل ہو۔ (س) زید مرا اور اسنے اپنا یعنی سگا بھائی چھوڑا اور اپنی زوجہ کا بھائی چھوڑا لیکن سگا بھائی محبوب رہا اور تمام مال اسکی زوجہ کے بھائی نے پایا تو بتلاؤ کمالی کیا صورت ہے (ج) اسکی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے پسر بکر نے اس صورت کی مان سے نکاح کیا اور زید زنده ہوا اور زید کا سگا بھائی خالد موجود ہو پھر بکر کے اپنی زوجہ سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا



تو زید کی میراث اسکے بھائی خالد کو بہنیں ملے گی بلکہ شعیب کو ملے گی کیونکہ اسکے پسر بکر کا بیٹا ہر حال میں شعیب اسکی زوجہ کا بھائی ہے تو اسکی زوجہ کے بھائی نے میراث پائی اور سگا بھائی محبوب ہوا۔ (س)

ایک مرد اور اسکی ماں نے میراث میں مال پایا حالانکہ دونوں کو نصف مال تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید نے اپنی دختر ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر خالد سے بیاہ دیا جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا پھر زید مرا اور اپنی دختر ہندہ چھوڑی اور شعیب کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہی تو زید کی میراث میں سے نصف اسکی دختر کو ملا اور باقی کا بکر بطور حصہ وار خ ہے تو بکر نے اپنی ماں کے برابر پایا (س)

ایک مرد و اسکی ماں و خالد نے میراث میں جو مال پایا وہ ہر ایک کو تہائی تہائی ہو چکا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید کی دختر ہندہ و سلیمہ بہن پھر اسے ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجی مر گیا پھر زید مرا تو اسکا مال ہندہ و سلیمہ کو دو تہائی ملے گا پس ہر ایک کے واسطے تہائی ہوا اور باقی تہائی مال بکر کو بطور حصہ ملے گا جسکی ماں ہندہ اور خالد سلیمہ ہے۔ (س)

زید و بکر و خالد تینوں کے بھائی بہن انھوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقیوں کو صرف چھٹا چھٹا ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید نے اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کیا جو لا ولد مر گئی اور چھ سو اشرفیان چھوڑیں اور سوائے ان تینوں بھائیوں کے کوئی موجود نہ تھا ہے تو زید کو نصف مال بطور فرضہ شوہر کے ملا اور باقی تین سو اشرفیان انہیں مساوی تقسیم ہوئیں تو زید کو چار سو اشرفیان ملیں جو دو تہائی مال ہوا اور باقی ہر ایک کو صرف ایک سو اشرفیان ملیں جو چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ (س)

ایک مرد کے چار زوجات ہیں جنہیں سے ایک زوجہ کو نصف مال و آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری زوجہ کو چارم مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا اور باقی دو زوجات میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ کا نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید کے باپ کی ایک پدری بہن اور ایک مادری بہن ہوا اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے زید نے اپنی دونوں بھوپہوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں کے بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالائوں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان زوجات کے کوئی وارث نہ تھا چھوڑا تو ذرائع کے حکم سے اصل مسئلہ ۱۶ سے ہوا کہ جہین سے چارم - ۳ - سهام چار دن کو زوجیت کے حق سے ملے تو ہر ایک کو ایک سہم ہو چکا پھر باقی (۱۲) سهام مادری و پدری قرابت سے ذی الارحام کو دیا جاوے اسطرح کہ ۴ - ماں کی جانب اور (۸) باپ کی جانب و لیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری بھوپہ کی لڑکی مقدم ہے تو پدری بھوپہ کی لڑکی کو (۹) سهام پہنچے پس اسکو کل ۱۶ سهام کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا۔ اور پدری خالہ کی لڑکی کو (۵) سهام ملے اور یہ کل کا چارم مع آٹھویں کے نصف کے ہے۔ اور مادری بھوپہ کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک ایک سہم ملا جو آٹھویں کا نصف ہے۔ (س)

ایک مرد کی پدری بھوپہ کی لڑکی اور مادری بھوپہ کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری بھوپہ کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گئی۔ (ج)

یہ دونوں اسکی زوجہ ہیں تو مسئلہ ۸ - سے ہو گا جہین سے چارم - ۲ - سهام میں سے ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا اور باقی اسکی پدری بھوپہ کی لڑکی ذی الارحام کے ارث سے پاوے گی تو مادری بھوپہ کی لڑکی بھی اس کے ساتھ میں آٹھواں حصہ لے گی اور اسطرح یہ سوال جو اب پدری و مادری خالائوں کی لڑکیوں میں جاری ہے۔ (س)

ایک مرد مرا اور اپنی زوجہ کے ساتھ میں



اسکے ساتھ بھائی چھوڑے حالانکہ بھائی بہنوں نے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) یہ مرد زید ہے جسکے پسرخالد نے اسکی زوجہ کی مان سے نکاح کیا جس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد کی موت کے بعد زید فراتو اسکے مال کے آٹھ سہام ہونگے از انجملہ زوجہ کو ایک سہم ملیگا اور باقی سات سہام اسکے پسرخ کے ساتوں بیٹوں کے واسطے ہین حالانکہ یہ سب اسکی زوجہ کے مادری بھائی ہین۔ (س) ایک مرد مراد نے اسنے (۲۰) اشرفیان چھوڑین جسین سے اسکی زوجہ کو نقطہ ایک اشرفی ملی تو یہ کیونکر ہوا۔ (ج) زید نے چار زوجات اور دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑین پس اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا کہ (۳) زوجات (۸) سگی بہنوں کے۔ (۴)۔ مادری بہنوں کے پس حول ہو کر۔ ۱۵۔ ہو گیا اور۔ ۱۵۔ کے نسبت (۳) جو زوجات کو پہونچے ہین پانچوان حصہ تو (۲۰) اشرفیوں میں سے پانچوان حصہ چار اشرفیان ہوئیں جو چار زوجات میں ہر ایک کے حصہ میں ایک اشرفی ہوگی۔ (س) وارث لوگ میراث تقسیم کرتے تھے کہ ایک مرد آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کیجئے کہ میری ایک زوجہ سفر میں ہے پس اگر وہ زندہ ہوئی تو میں وارث ہونگا بلکہ وہی وارث ہوگی ادا اگر وہ مرگئی ہو تو وہ نہیں بلکہ میں وارث ہونگا۔ واضح ہو کہ سوال موہم ہو اور مراد یہ کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کرتے ہو اس سے پہلے یہ عورت مری ہو۔ (ج) اسکی صورت یہ ہے کہ میت جسکی میراث تقسیم کی جاتی ہے ایک عورت تھی جو سگی دو بہنیں دمان و مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اسکی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جسنے یہ کلام کیا ہے اور اسکی زوجہ ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے پس اگر زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور دمان کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو چھٹا حصہ ملیگا پس کچھ باقی نہیں رہا جو پدری بھائی کو بطور عصبہ ملے اور اگر ثابت ہو کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اسکے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملیگا۔ (س) ایک عورت نے یہ کہنا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں پس اگر میں لڑکا جنی تو وہ کچھ وارث نہیں ہوگا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ وارث ہوگی بھلا اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) یہ میراث ایک عورت کی ہے جو مری اور اپنا شوہر دمان اور دو مادری بہنیں چھوڑین پس میت کے باپ کی زوجہ آئی پس اسنے کہا کہ میں لڑکا جنی تو وارث ہونگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا حالانکہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کو کچھ نہیں ملیگا اور اگر لڑکی جنی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی پس نصف کی وارث ہوگی ورنہ عصبہ حول ہو کر (۹) ہو جائیگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ ۶۔ سے ہوگا کہ شوہر کے واسطے نصف ۳۔ اور دمان کے واسطے ایک اور دو دنون مادری بہنوں کے واسطے تہائی کے دو سہام ہین یہ سب ملکر چھ سہام ہونگے پس اگر پدری بھائی حصہ ہوا تو اسکے لیے کچھ نہیں بچیگا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں سے ہے جسکا حصہ نصف ہے تو اسکے واسطے بھی تین سہام ہونگے پس جملہ سہام نو ہو جائینگے پس ۶ کا حول ۹۔ ہوگا۔ (س) ایک حاملہ عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی مت کرو کہ میں حاملہ ہوں اگر لڑکا ہو تو وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وارث ہوگی۔ اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) میت ایک مرد ہے جسنے سگی دو بہنیں چھوڑی ہین اور ایک چچا چھوڑا پس میت کے باپ کی زوجہ آئی کہ وہ اگر لڑکا جنی تو میت کا پدری بھائی ہوگا جو سگی دو بہنوں کی دو تہائی کے بعد باقی کا دواں ہوگا اور اگر لڑکی جنی تو پدری بہن ہوئی پس دو تہائی دو دنون سگی بہنوں کو مل گیا تو باقی چچا کے واسطے ہوگا اور پدری بہن کے لیے کچھ نہیں ہوگا۔ (س) عورت آئی اور کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو



اشرفیان چھوڑیں مگر مجھے اس میں سے سوا سے ایک دینار کے کچھ نہیں ملا۔ (ج) بھائی نے وارثوں میں جلد  
 صحیحہ اور دو دختر و زوجہ و بارہ بھائی دیے ہیں چھوڑی۔ پس جلد کو سوا اشرفیان دو لون دختر و لون کو دو تہائی کے چاروں  
 اشرفیان و زوجہ کے واسطے حصہ آٹھویں کی پچھتر۔ اشرفیان ہر مین اٹھت (۲۵) اشرفیان باقی رہیں  
 جن میں سے بارہ بھائیوں کے (۲۴) بحساب دو دو اشرفیوں کے اور ایک ہیں کے واسطے ہے۔ (س) ایک  
 مرد واسکے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) یہ صورت ہے کہ زید نے اپنے پر خالہ  
 کا نکاح اپنے بھائی کی دختر سے کر دیا پھر وہ لا ولد مر گئی اور کوئی ذرا ث سوا سے زید و خالہ کے موجود نہیں ہے تو خالہ  
 کو نصف مال بحق شوہری ملے گا اور باقی زید کے واسطے بطور حصہ ہے۔ (س) ایک مرد واسکی دختر دو لون نے  
 میراث میں برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالہ سے نکاح کیا جس سے  
 حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو حلیمہ کو نصف ملے گا اور خالہ کو چارم کے ساتھ میں باقی چارم بھی اسوجہ سے ملے گا کہ  
 یہی اسکا حصہ ہے۔ (س) وارثوں میں ایک شوہر و زوجہ نے تہائی مال پایا اور دوسرے شوہر و زوجہ نے  
 دو تہائی مال پایا۔ تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید مراد اسنے والدین چھوڑے اور اسکے پسر کے پسر  
 کی دختر نکاح پسر کے پسر سے تو والدین کے واسطے تہائی ہے اور باقی دو لون ہاقیوں کے لیے ہے۔ (س)  
 ایک مرد واسکی دو زوجہ نے تہائی مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید کے دو پسر میں سے ہر ایک  
 کی دختر نکاح برابر زادہ ہے پس جب زید مرا تو دو لون پسر لڑکیوں نے دو تہائی مال پایا جو ہر ایک کو ایک  
 تہائی ملا اور باقی اسکے بھتیجے کو بطور حصہ ملا اور وہ ان دو لون کا شوہر ہے۔ المبسوطہ ہذا آخر ما اردنا من  
 الحاق کتاب الحیل والفرق مع علین الہدایہ وللدسبحانہ ربی المنة والفصل العظیم فی الہدایہ  
 والہدایہ واسالہ تعالیٰ ان ینفعنی بذلک فی الدنیا والآخرۃ مع المؤمنین والمؤمنات وصلی اللہ تعالیٰ  
 علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین والحمد للہ  
 رب العالمین

## خاتمہ الطبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالیٰ خانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ اعلیٰ علین الہدایہ اسم باسلی  
 جیسے جناب مترجم ہام نے غایت اہتمام کے ساتھ بے مثل التزام خوب مرغوب مرعی فرمایا۔ از انجملہ  
 اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہر اپر توضیح کلام جسد نے حیان  
 مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نفسی و قیاسی شیخ امام قرم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ  
 عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور ائمہ علماء کے نزدیک دلیل  
 تجرأ بین من الامس ہے ولا عبرۃ بما یتفوه بہ الجملۃ ولو ادعوا لا نفسہ المنزلة۔ حضرت مترجم ہم فیض نے  
 دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصولی کلام  
 دو لون محتفل ہو گئے اور علت جامعہ دو وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثانیاً۔ اصول  
 الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا۔ بیان اسکا خود مراجع ہے چنانچہ حدیث جت کو صحیحین سے  
 پایا تو صرف حوالہ البقرہ ضرورت نقل کیا ورنہ نہیں کی حدیث کی تصحیح نقل کی ورنہ کسی عالم معتدہ و ائمہ محدثین



سے تصحیح نقل کی اور اگر تصحیح میں اختلاف ہوا تو صرف محل خلاف راوی کی توثیق ثابت کی جس سے اصل مقصود یعنی استدلال میں انتشار و غلطی کے جو راویوں کی جرح و تعدیل میں اس قدر تطویل و اطال لگاتے ہیں کہ اصلی مقصود گم ہو جاتا ہے اور اگر اتفاقاً شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ایک روایت سے استدلال فرمایا جسکی تصحیح میں کلام ہو تو بعد مختصر ذکر کے دوسری حدیث جو اسی باب میں محبت اور وہ صحیحین میں باصحح الاسناد پر زیادہ کی۔ بالجلد اصل مسئلہ کے واسطے احادیث و آثار سے تقویت کافی میں جہد کیا اور مسئلہ کو ان اصول کے ساتھ اجتہادی طریقہ سے منطبق کر دکھایا اور اگر روایت خلاً مرسل ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و جمہور نے استدلال کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے سوائے بعض استظهار کے قبول سے انکار کیا تو اسی بنیاد پر دونوں کا استنباط نقل کیا تاکہ اہل السنہ کو ظاہر ہو کہ ہمارے ائمہ فقہاء میں باہم مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہو اور ہم سب کے ساتھ ادب کی تکریم واجب ہے ورنہ بے ادبی شیوہ رواضع ہے۔ راہاً مسائل الہدایہ غالباً اصول مسائل میں جنکے ساتھ میں متاخرین کے فتاویٰ کی ضرورت پائی ہے لہذا جدید بلغ کے ساتھ اختلافات المشائخ میں سے جس قول پر فتویٰ ہے اور جسکی ترجیح تصحیح واقع ہوئی ہو اسی کو نقل کیا تاکہ عوام اس میں سے وہ قول نکال لیں جس پر فتویٰ ہے اور دیگر اقوال سے ان کو کوئی غرض بھی نہیں ہے اور اسکے ساتھ میں حوالہ کتاب بھی مزید اطمینان کے۔ لیے مذکور ہے اور یہ سب ایک نمونہ کا بیان ہے اور اس کے ساتھ میں مستند و خیال جمع ہیں انکے بیان میں طول چاہیے نہ کہ کتاب موجود ہے۔ خود ملاحظہ و مطالعہ کیجئے اور اس کے لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذیل و تفریحات و نکات و اشارات کے فوائد دیکھیے تاکہ آپ کو میرے بیان سے دوچند ظاہر ہو اور ان شاء اللہ تعالیٰ بے ساختہ زبان سے دلی جوش کے ساتھ نکلے کہ مرجا جواک اللہ فی الدارین خیرا اللہ تعالیٰ بفضلك یا ارحم الراحمین فالحمہ للہ سبحانہ تعالیٰ۔



### رموز و اشارات مستعملہ ترجمہ ہذا

ف۔ فتح القدر۔	ش۔ شامی علی الدر المختار۔	ق۔ قادی قاضیان۔	ن۔ نصب الراية۔
معنی۔ شخص فتح القدر۔	و۔ در مختار۔	م۔ مترجم۔	الربیع شاری کنترا الدقائی۔
ع۔ عینی۔	ت۔ تنویر الابصار۔	م۔ مترجم و عینی۔	الربیع تخریج حدیث میں مخرج
ع۔ شخص عینی۔	ج۔ چلی۔	م۔ مترجم و الفتح۔	نتائج۔ نتائج الافکار
مفع۔ شخص عینی و فتح القدر۔	الصدر۔ شائع دقائے۔	الفتح۔ فتح القدر۔	
ح۔ قادی ہندی عینی عالمگیر۔	القاضی خان قادی قاضیان۔	ابن الہام مصنف فتح القدر۔	